Categorias Existenciais

Fim - Sentido - Ipseidade

2ª EDIÇÃO

Nuno Ferro, Paulo Lima
(coords.)

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

(Página deixada propositadamente em branco)

EDIÇÃO
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http//www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: http://livrariadaimprensa.uc.pt

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA
Imprensa da Universidade de Coimbra

INFOGRAFIA DA CAPA
Raquel Aido

EXECUÇÃO GRÁFICA
KDP - Kindle Direct Publishing

ISBN
978-989-26-2043-5

ISBN DIGITAL
978-989-26-2044-2

DOI
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2

1ª edição • Maio de 2016
Universidade de Coimbra
IEF Instituto de Estudos Filosóficos
Unidade I&D

© OUTUBRO 2020, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Categorias Existenciais

FIM - SENTIDO - IPSEIDADE

2ª EDIÇÃO

Nuno Ferro, Paulo Lima
(coords.)

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE

NOTA PRÉVIA 5

António Caeiro

PARTE E TODO, OUTRO E PRÓPRIO, VAZIO E PLENO – CATEGORIAS EXISTENCIAIS EM SÃO PAULO 7

Hélder Telo

DESEJO, VERDADE E IDENTIDADE NO *FÉDON* DE PLATÃO 39

Sara Carvalhais de Oliveira

O DESESPERO INCONSCIENTE EM *A DOENÇA PARA A MORTE* 75

Álvaro Almeida

O AMOR COMO SENTIDO DA EXISTÊNCIA 105

Bernardo Ferro

A COMPREENSÃO HEGELIANA DO DESEJO (*BEGIERDE*) 169

Bruno Venâncio

A RENÚNCIA SEGUNDO *BARTLEBY, O ESCRIVÃO* 197

Bárbara Silva

RUPTURA E IRREVERSIBILIDADE EM *O SONHO DE SALOMÃO* E *NABUCODONOSOR*, DE KIERKEGAARD 233

Mariana Pereira

A QUESTÃO DO MOVIMENTO PERPÉTUO EM L.-F. CÉLINE 275

Samuel Carvalhais de Oliveira

IPSEIDADE, FIM, SUPERLATIVO: SOBRE A INERÊNCIA E A AMPLITUDE DA TENSÃO SEGUNDO SÓCRATES/DIOTIMA 287

Simão Lucas Pires

O SENTIDO E O SILÊNCIO NOS *PENSAMENTOS* DE PASCAL 343

Paulo Lima

POR MOR DE QUÊ? UMA QUESTÃO FUNDAMENTAL NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER 369

Nuno Marques da Silva

GRAÇA E GROTESCO – A ESTRUTURA DA VIOLÊNCIA NA OBRA DE FLANNERY O'CONNOR 403

Nuno Ferro

FIM E MEDIDA: UM TEXTO D'*A DOENÇA PARA A MORTE* 431

INFORMAÇÃO SOBRE OS AUTORES 475

NOTA PRÉVIA

Em 27 e 28 de Outubro de 2012 organizou-se em Lisboa um colóquio, patrocinado pelo **Instituto de Estudos Filosóficos** da Universidade de Coimbra (na altura ainda designado como LIF – Linguagem, Interpretação & Filosofia), com o título **Categorias Existenciais III: Fim – Sentido – Ipseidade**. Tratava-se da continuação de uma iniciativa que tinha começado uns anos antes com o propósito de estudar, analisar e expor alguns aspectos do vasto âmbito das *categorias existenciais*. As comunicações que agora se publicam correspondem, portanto, ao 3º encontro sobre este tema (e espera-se que as comunicações dos dois anteriores possam em breve ser igualmente publicadas). É usual que nas apresentações de colóquios desta natureza se procure destacar a unidade das várias comunicações ou, então, se faça um pequeno resumo de cada uma delas. A utilidade deste tipo de introduções é, como se sabe, bastante reduzida. Por isso, basta aqui fazer duas breves referências.

O que está em causa em todas as comunicações são, como diz o título, as **categorias existenciais**. O facto de, neste colóquio, não haver nenhuma comunicação que se dedique a expor o que são categorias existenciais (a sua estrutura, o que as diferencia das categorias do pensamento, etc.) só pode beneficiar o leitor: as categorias existenciais revelam-se na sua execução vital, de modo que a diversidade de pontos de vista pode ser mais útil para pôr o leitor na pista das categorias existenciais do que um texto sobre elas, em que correriam o risco de se transformarem em categorias do pensamento. Como alguma vez diz Melville, trata-se de formas que só são o que são quando submersas: à luz do dia têm logo outra forma.

Por isso, e este é o segundo aspecto que importava realçar, o colóquio acolheu com o mesmo interesse análises d'*A Fenomenologia do Espírito* e de Céline, tanto o fenómeno do desejo, no *Fédon*, ou o *"por mor de"* na analítica

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_0

existencial do *Dasein*, de Heidegger, quanto o fenómeno do grotesco, na obra de Flannery O'Connor, ou o tema do "*I would prefer not to*", no *Bartleby*. Em qualquer dos casos, há um nervo comum, seja analítico seja narrativo (às vezes, analítico e narrativo ao mesmo tempo). O resultado desta feliz confluência foi que todos os que tivemos a sorte de ter participado no colóquio termos ficado a perceber melhor uma multiplicidade de aspectos associados às categorias existenciais. Assim esperamos seja também a experiência do leitor.

Nuno Ferro

Paulo Lima

PARTE E TODO, OUTRO E PRÓPRIO, VAZIO E PLENO
CATEGORIAS EXISTENCIAIS EM SÃO PAULO

António Caeiro

I. Fragmento e totalidade

Texto 1

Novum Testamentum, Epistula Pauli ad Corinthios I, 13, 8-13

Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει. εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

O amor jamais cairá. As profecias terão o seu fim, o dom das línguas terminará e a ciência será inútil. Pois o nosso conhecimento é imperfeito e também imperfeita é a nossa profecia. Mas, quando vier o que é perfeito, o que é imperfeito desaparecerá. Quando eu era criança, falava como criança, raciocinava como criança. Mas, quando me tornei homem, deixei o que era próprio de criança. Agora, vemos como num espelho, de maneira confusa; depois, veremos face a face. Agora, conheço de modo imperfeito; depois,

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_1

conhecerei como sou conhecido. Agora permanecem estar três coisas: fé, esperança, amor; mas a maior de todas é o amor.[1]

Este passo comenta o célebre poema que dá expressão das obras do amor (agapê) ou o que resulta da obra e graça do Espírito Santo. A eleição da agapê como virtude suprema resulta do reconhecimento do seu carácter gratuito, como doação de Deus. As possibilidades humanas dadas ou adquiridas — como a capacidade de fazer profecias, a capacidade de falar línguas estrangeiras ou de ter conhecimento — tornar-se-ão ineficazes, serão anuladas ou cessarão. A agapê nunca cairá, porém.

O Apóstolo opõe a modalidade de conhecimento ἐκ μέρους à modalidade que conhece a partir do perfeito τὸ τέλειον. Estabelece uma analogia de quatro termos entre o conhecimento parcial ou fragmentado e o conhecimento perfeito ou total, por um lado. Por outro, entre a criança e o adulto, ou entre o horizonte da infância e o da vida adulta.

A proporção não reduz apenas a criança ao parcial e o adulto ao perfeito. Procura mostrar como a oposição entre parte e todo é pensada como uma oposição entre fases temporais constituídas de forma radicalmente diferente. A idade adulta não é pensada como uma fase da vida mas como a síntese, por assim dizer, do que é o aperfeiçoamento possível para uma pessoa a partir das fases imperfeitas pelas quais se estende a nossa vida. A infância é vista como o início ou o começo incipiente do que está para ser. Quando uma pessoa se torna adulta, a criança que foi fica anulada. A analogia pode ser radicalizada, ao configurar-se a existência humana como menor. Ela é enquanto vida do lado de cá do tempo sempre parcial, fragmentada.

E, contudo, não deixará de transportar consigo um contacto com o perfeito e com a totalidade. De outro modo, não se reconheceria como parcial e fragmentada.

[1] A tradução utilizada é a da BÍBLIA SAGRADA. Leiria: Difusora Bíblica, 2003.

O Apóstolo estabelece precisamente esta diferença. Com efeito, antecipa o que poderá ser o perfeito ao reconhecer uma exigência de totalidade. Uma tal exigência tende a desactivar tudo o que é parcial e fragmentado.

O estratagema linguístico diz: "até aqui o que eu tenho conhecido é parcial, mas depois eu hei-de conhecer como fui conhecido" (ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην). Nós agora olhamos para as coisas através de um espelho, de forma confusa ou enigmática, depois olharemos para as coisas cara a cara (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον).

A diferença que se apura é entre ver as coisas directamente, em carne e osso, ao vivo, cara a cara, e, por outro lado, vê-las apenas reflectidas num espelho. Portanto, não elas mesmas. Apenas as suas imagens. Vêm-se os reflexos das coisas e não as próprias coisas, que são a fonte da reflexão.

De que se trata aqui não é apenas o conhecimento das coisas, o saber que temos delas. Trata-se aqui essencialmente do conhecimento que temos de nós próprios. E nós próprios somos a maneira de sermos e o feitio que temos. O que eu sei de mim é parcial e fragmentado, porque o que eu sei de mim é acedido num espelho e não directamente. É nesse sentido que também cada um de nós, ao olhar para si, se vê de forma confusa como que através de um espelho. Ao ver-se no espelho cada um está lá do outro lado e ao mesmo tempo do lado de cá do espelho. Depende: imagem e original, da sincronização e co-extensão temporal. Mas ao ver-se ao espelho cada um de nós olha para a imagem que é restituída a si pelo espelho.

Não se acede ao próprio ao ver-se lá do outro lado do espelho, onde não se está, aonde nunca se poderá ir. Paulo diz: mas quando eu vir cara a cara o que quer que seja e também eu próprio, então eu conhecerei como fui conhecido. A pergunta é: por quem?

A chave da resolução deste enigma está no substantivo agapê. As profecias, as línguas, o conhecimento, tudo o que se possa saber, mesmo que

fosse um saber de todas as coisas, tudo isso é não-analítico relativamente à actuação da agapê, o que quer que seja que quer dizer. Tudo o resto cessará. Tudo o resto será anulado. Apenas a agapê não cai. Voltaremos a este ponto.

II. Expansão da compreensão de horizonte temporal

Texto 2

Novum Testamentum, Epistula Pauli ad Galatas 4, 1-11

Λέγω δέ, ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὤν, ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός. οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι· ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν. Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον, Αββα ὁ πατήρ. ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ. Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε; ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς. φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς.

Mas eu digo-vos: durante o tempo em que o herdeiro é criança, em nada difere de um escravo, apesar de ser senhor de tudo. Pelo contrário, está sob o domínio de tutores e administradores, até ao dia fixado pelo seu pai. Assim também nós,

quando éramos crianças, estávamos sob o domínio dos elementos do mundo, a eles sujeitos como escravos. Mas, quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob o domínio da Lei, a fim de recebermos a adopção de filhos. E, porque sois filhos, Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: Abbá — Pai. Deste modo, já não és escravo, mas filho; e, se és filho, és também herdeiro, por graça de Deus.

Em 1 Cor 13, 10 tinha-se lido: ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται ("quando chegar o perfeito, o que é parcial será anulado"). Agora, em Gl 4, 4-5, lê-se: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν ("quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob o domínio da Lei, a fim de recebermos a adopção de filhos").

Não podemos explorar todos os pormenores deste passo. Façamos ressaltar os que são relevantes para esclarecerem um pouco melhor o que foi lido anteriormente.

Há um tempo em que o herdeiro não se pode habilitar à sua herança deixada em testamento porque é menor de idade, criança. Enquanto for criança, isto é, não atingir a maioridade é como um escravo, mesmo que seja o dono de todas as coisas, κύριος πάντων ὤν (1). Enquanto for criança, está à guarda de tutores e administradores que o deixam sem poder fazer o que quer, sem querer ou sem poder ter vontade própria. A prerrogativa foi decretada pelo pai: ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός (2).

A situação do herdeiro, menor de idade, permite compreender analogicamente a nossa. Assim também se passa connosco de tal sorte que, enquanto fomos crianças, estávamos escravizados aos elementos deste mundo (3: οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα

δεδουλωμένοι), mas quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu filho, nascido de uma mulher e gerado sob a lei, para que pudesse resgatar aqueles que estão sob o jugo da lei e para que assim recebêssemos a adopção (4-5: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν).

A possibilidade da adopção significa a possibilidade de sermos adoptados, de deixarmos de ser bastardos e passarmos a ser filhos de Pai com nome. Significa também deixarmos de ter a herança embargada e passarmos a poder usufruir dela. Não se trata apenas de um processo de emancipação através do qual passamos de escravos a homens livres. Trata-se de uma adopção: de escravos ou crianças, passamos a filhos: Ὅτι δέ ἐστε υἱοί (6). O duplo processo de emancipação e de libertação como adopção, de passagem de escravo a filho tem com desfecho o envio, ἐξαπέστειλεν, por Deus, ὁ θεὸς, do sopro do seu próprio filho para dentro dos nossos corações, τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον, Αββα ὁ πατήρ (6).

A conclusão lógica: de tal sorte que, se não és ainda escravo, mas já és filho. Se, portanto, és filho: — és também herdeiro por mor de Deus: ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ (7).

Agora já haveis conhecido Deus: νῦν δὲ γνόντες θεόν, ou antes haveis sido conhecido por Deus, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ (9). E se assim é, como é que vos virais de novo para os elementos pobres e débeis aos quais consentis uma vez mais a servidão? (10: πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε;) Velai dias e meses, as estações e os anos, ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς. Temo ter-me esforçado em vão por vocês: φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς (11).

III. Outro e próprio

Temos de deixar para já em suspenso qualquer julgamento sobre a forma como nos expomos a um conhecimento de que somos objecto e cujo agente da passiva é Deus, de forma expressa ou não. Como quer que compreendamos o "ter sido conhecido", "ter sido visto", "ser conhecido". Qualquer que seja o seu agente, é uma situação que nos converte no sujeito do enunciado da voz passiva e portanto no objecto que é visado do exterior.

Mas estes passos dão-nos algumas indicações para a formulação do problema da formulação categorial outro e próprio e a sua compreensão existencial. Nas mais diversas formas de analogia expressas, percebemos que a diferença entre parcial e total é paralela a formas de compreensão do sentido, compreender, perceber, saber, ter conhecimento, etc., tanto na voz activa como na voz passiva.

Os limites encontram-se entre um não compreender de todo em todo o que se passa, um não poder usufruir da sua vida com as plenas capacidades, e, pelo contrário, um compreender cuja acção tem como portador um agente extrínseco ao horizonte humano. O horizonte humano que se encontra este lado de cá do tempo, a existir numa vida deste lado de cá do mundo.

A infância, o escravo, o herdeiro, o adulto, são nomes "agentis" e que expressam formas de compreensão, modos de lidar com o mundo, consigo e com os outros, dentro de horizontes de possibilidade. Os exemplos são dados dinamicamente. A criança torna-se adulto. O adulto fala, pensa e raciocina de maneira diferente. O escravo torna-se livre. O escravo torna-se filho. O filho atinge a maioridade e herda. Nós convertemo-nos de escravos, filhos bastardos, em filhos com direitos à habilitação de herança.

A προθεσμία τοῦ πατρός, a υἱοθεσία correspondem a um ἐλθεῖν, do πλήρωμα τοῦ χρόνου, do τὸ τέλειον. A uma ligação não apenas implícita entre vinda do tempo que traz a plenitude e o perfeito e uma forma de compreensão,

o compreender do modo de ser das coisas, compreender que se constitui de algum modo como uma libertação. A criança livra-se da sua condição de dependência, quando se torna adulta. O herdeiro torna-se, ao atingir a maioridade, senhor do que já possuía. É nessa altura em que passa a dispor das suas posses. O escravo torna-se mais ele próprio e deixa de ser pertença a outrem quando é emancipado.

As indicações apontam para um quadro geral em que alguém não é da casa e passa a ser da casa. O estranho passa a ser da família ou susceptível de ser reconhecido pelo Pai.

Em que consiste então por outro lado a ideia de que com o tempo vem uma libertação, um amadurecimento? E o que é que aperfeiçoa? O que é que permite fazer o pleno? Trata-se de uma cumulação? Dá-se de uma só vez ou numa uma série de episódios?

A verdadeira forma de compreensão só se dá, diz o Apóstolo, quando formos convertidos em objectos, complementos de um agente que provocador de conhecimento. Em que situações é que nos sentimos e por isso sabemos estar a ser radioscopados ou radiografados por um agente provocador de conhecimento? O que sucede quando se sente que se está a ser visto por outro? Não é verdade que nos apercebemos de nós de modo tão transparente que nos vemos como nunca nos tínhamos visto antes? Esse acontecimento faz-nos conhecer por um olhar alheio. Desactiva o modo de conhecer que era vigente até então. Somos postos a ser pelo olhar do outro de um modo como nunca tínhamos sido. Ao sermos diferentes pelo olhar do outro, conhecemo-nos a nós através do outro. Nós próprios conhecemo-nos de um modo completamente diferente.

A infância é desactivada para que a idade adulta seja accionada e permaneça activa. A escravidão é desactivada para que a liberdade seja fruída. O horizonte prévio à compreensão é desactivado para ser accionado uma outra compreensão num outro horizonte. De tal forma que, como veremos, a anulação

do parcial apenas poderá dar-se se houver efectivamente uma chegada do perfeito e do que dá plenitude.

É esse amadurecimento, essa emancipação e libertação que têm de ser tidas em vista para se perceber a forma de aproximação ao próprio de si e afastamento do outro que há em cada um de nós.

A compreensão de quem eu sou não é obtida por nenhuma forma de reflexão. Na verdade é dada quando sou radioscopado, visto de forma transparente, por um agente de conhecimento alheio a mim próprio que por sua actuação me transforma de tal forma que aquele que eu conhecia até então e que eu tinha tido por mim próprio é simplesmente desactivado. É outro. Eu torno-me outro por este processo de adulteração do horizonte em que eu me encontrava que o passo a ver como parcial e diferente do meu horizonte.

Mas não se trata de uma evolução. Com efeito, há o perigo de uma recidiva, de uma infantilização, de um regresso à servidão, de uma regressão no que se compreendeu. O grau de propriedade ou de qualidade do que é próprio— e que tiver sido obtido— pode degradar-se. Podemos alienar-nos. Regressar a uma situação inicial. Ficar numa outra qualquer situação em que vigora o que é descrito como uma perda absoluta da soberania de si e simultânea queda na servidão.

A servidão é descrita de diversos modos na teologia paulina. Ela é a condição em que eu me encontro exposto a um agente que me faz virar para o que lhe dá.

Em Gl 5, 13, lê-se: "Irmãos, de facto, foi para a liberdade que vós fostes chamados" (ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε). "Só que não deveis deixar que essa liberdade se torne numa ocasião para os vossos apetites carnais. Pelo contrário: pelo amor, fazei-vos servos uns dos outros" (διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις). "É que toda a Lei se cumpre plenamente nesta única palavra: Ama o próximo como a ti mesmo. Mas, se vos mordeis e devorais uns aos outros, cuidado não sejais consumidos uns pelos outros" (14-15: ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν

ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε).

Leia-se o contundente passo de Rm 1, 24-26:

Διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὑτοῖς, οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας (...).

Por isso é que Deus, de acordo com os apetites dos seus corações, os entregou à impureza, de tal modo que os seus próprios corpos se degradaram. Foram esses que trocaram a verdade de Deus pela mentira, e que veneraram as criaturas e lhes prestaram culto, em vez de o fazerem ao Criador, que é bendito pelos séculos! Ámen. Foi por isso que Deus os entregou a paixões degradantes (...).

Não deixa de causar perplexidade que o agente que propicia este sermos uns com os outros é Deus: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς (24; cf. 26, 28). O ser um com outro nesta situação depende de um sentido exclusivo do apetite e do modo como este transforma o coração, por causa de um ἀτιμάζεσθαι. Na formulação de 26, lê-se o mesmo verbo com o mesmo sujeito: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς e uma mesma reformulação da situação em que o humano se encontra no sentido da presença de um para o outro baseado na avidez cobiçosa e na ânsia do apetite: πάθη ἀτιμίας.

Em causa não está primeiramente uma crítica moral da sexualidade. O decisivo está na adulteração da sexualidade por uma adulteração da sensualidade e assim também uma destruição da possibilidade da felicidade. Mais ainda. Deus revela-se como ira: Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν

ἀδικίᾳ κατεχόντων, διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν. (18-19) A partir do céu torna-se manifesto que Deus cognoscível. Deus torna-se patente como agente da ira.

A servidão humana tem aqui uma reformulação radical e extrema.

Não é já apenas a infância relativamente ao homem adulto, o escravo e o homem livre, trata-se da diferença radical entre o modo de cada humano se relacionar com outro homem e com Deus, a ponto de renegar a sua própria condição. Que condição é essa que é renegada e que mesmo como condição é a possibilidade da liberdade? A servidão por outro lado de que aqui se trata é descrita como uma dependência exclusiva da orientação do sentido em direcção ao desejo, ao apetite sexual, à depredação, à paixão pela desonra.

A expressão do núcleo duro do mal não está referida apenas à sexualidade. Ela é uma reformulação de um pensamento arcaico, aqui fundado no apocalipse. O humano quer ter mais do que deve. O humano quer ter mais do bem e menos do mal. O humano quer ter tudo. A raiz fundamental da ânsia de prazer e da descarga da ira, poderes que invadem o domínio do humano, ocupam-no, e o obrigam a deixar de ser ele próprio. A cobiça tem uma agenda própria, uma agenda que altera, adultera, muda e transforma simplesmente o humano num escravo da sua própria servidão. As paixões fazem pouco do humano: hêttasthai.

Haverá, de um outro modo, a possibilidade de se dar uma alteração radical do sentido que opera uma metamorfose tal que vida possa ser de outra maneira, completamente diferente? Para o efeito terá de se oferecer uma dispensa de sentido que altere o horizonte na sua configuração primária.

Uma alteração radical da nossa relação com os outros está apresentada como possibilidade no projecto Cristão. Mas uma alteração tão radical da nossa relação com os outros só é possível se se produzir uma alteração co-axial da nossa relação connosco próprios. Ainda, a possibilidade de uma alteração radical do nosso modo de ser terá de ser configurada por uma dispensa de uma

outra ordem. Só a possibilidade oferecida por Deus alteraria simplesmente todas os horizontes com que nos relacionamos. Só Deus alteraria tudo simplesmente.

O convite para a possibilidade de um metamorfose no modo de nos relacionarmos connosco e com os outros está espelhado no segundo mandamento do amor. Em Mc 12, 31, diz-se: δευτέρα αὕτη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν ("O segundo [mandamento] é este: «amarás o próximo como a ti mesmo»). Em Rm 13, 9, lê-se: καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, [ἐν τῷ] Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν ("E se houver um segundo mandamento resume-se a esta fórmula: «amarás o próximo como a ti próprio»"). Paulo expande: ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη (10: "O amor não opera o mal no próximo, porquanto o amor é o preenchimento da lei"). Também em Rm 15, 2-3 se lê a respectiva interditação: Ὀφείλομεν δὲ ἡμεῖς (…) μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν. ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν· καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν ("Não devemos procurar o que nos agrada a nós próprios. […] Cada um de nós deve procurar agradar ao próximo com vista ao bem que leva à edificação. Pois Cristo não procurou agradar-se a si próprio").

O passo atesta dois modos possíveis como nos podemos relacionar connosco próprios e com os outros, mas absolutamente diferentes: ἀρέσκω, o agradar-se a si ou o agradar a outrem, adular, bajular, ser obsequioso, e ἀγαπάω, amar-se a si ou amar outrem, respeitar, estimar. Estes modos de ser da relação a si e a outrem são desdobramentos possíveis que resultam da compreensão do sentido da afeição que cada um de nós tem constitutivamente pelos próprios. A diferença consiste entre a afeição extrema da adulação e a afeição radical de um amor que respeita e estima.

Podemos perceber claramente esta distinção em 1 Ts 2, 1-12: "Irmãos, vós próprios bem sabeis que não foi vã a nossa estadia entre vós; mas, tendo sofrido

e sido insultados em Filipos, como sabeis, sentimo-nos encorajados no nosso Deus a anunciar-vos o Evangelho de Deus no meio de grande luta. É que a nossa exortação não se inspirava nem no erro, nem na má fé nem no engano. Como fomos postos à prova por Deus para nos ser confiado o Evangelho, assim falamos, não para agradar aos homens mas a Deus, que põe à prova os nossos corações. Por isso, nunca nos apresentámos com palavras de adulação, como sabeis, nem com pretextos de ambição. Deus é testemunha. Nem procurámos glória da parte dos homens, nem de vós, nem de outros. Quando nos poderíamos impor como apóstolos de Cristo, fomos, antes, afectuosos no meio de vós, como uma mãe que acalenta os seus filhos quando os alimenta. Tanta afeição sentíamos por vós, que desejávamos ardentemente partilhar convosco não só o Evangelho de Deus mas a própria vida, tão queridos nos éreis. Na verdade, irmãos, recordais-vos dos nossos esforços e das nossas canseiras: trabalhando noite e dia para não sermos um peso a nenhum de vós, anunciámo-vos o Evangelho de Deus. Vós sois testemunhas, e Deus também, de como nos comportámos de modo recto, justo e irrepreensível para convosco, os que acreditastes. Sabeis que, tal como um pai trata cada um dos seus filhos, também a cada um de vós exortámos, encorajámos e advertimos a caminhar de maneira digna de Deus, que vos chama ao seu reino e à sua glória."

Podemos distinguir as duas atitudes neste passo.

Por um lado, a relação de adulação, que procura agradar a outrem, obsequiar o outro, como forma de o seduzir, enganar, por forma a ganhá-lo para si: a) "É que a nossa exortação não se inspirava nem no erro, nem na depravação nem no engano" (3: ἡ γὰρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ); b) "Falamos, não para agradar aos homens (οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες), mas a Deus"; c) "(…) nunca nos apresentámos com palavras de adulação, nem com pretextos de ambição, (…) nem procurámos glória da parte dos homens, nem de vós, nem de outros" (5-6: οὔτε

γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν, οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας, […], οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν, οὔτε ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων).

Por outro lado, um modo de ser que exprime um outro tipo de relação para com outrem, o próprio e Deus. a) "Fomos, antes, afectuosos no meio de vós, como uma mãe que acalenta os seus filhos quando os alimenta. Tanta afeição sentíamos por vós, que desejávamos ardentemente partilhar convosco não só o Evangelho de Deus mas a própria vida, tão queridos nos éreis" (7-8: ἀλλὰ ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα· οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε"). b) "Comportámo-nos de modo recto, justo e irrepreensível para convosco" (10: ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν"). c) "Sabeis que, tal como um pai trata cada um dos seus filhos, também a cada um de vós exortámos, encorajámos e advertimos a caminhar de maneira digna de Deus, que vos chama ao seu reino e à sua glória" (11-12: καθάπερ οἴδατε ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν").

Ambos os modos de compreensão da afeição são modos de ser, ἐγενήθημεν, podem aparentemente ser idênticos. Mas quando distinguimos a glória que um e outro proporcionam, percebemos a diferença quanto à sua origem e proveniência. "(…) nunca nos apresentámos com palavras de adulação, nem com pretextos de ambição, (…) nem procurámos glória da parte dos homens, nem de vós, nem de outros." (5-6) "Sabeis que, tal como um pai trata cada um dos seus filhos, também a cada um de vós exortámos, encorajámos e advertimos a caminhar de maneira digna de Deus, que vos chama ao seu reino e à sua glória." (11-12)

O mandamento do amor é contrastado com a proibição de fazer o que seja para nos agradarmos, satisfazermos, gratificarmos. E se o propiciarmos a outrem não poderá ser para o seu bel-prazer mas com o fim de alcançar a edificação através do bem. Lê-se que Cristo nunca nem uma só vez (negativa+aoristo) se proporcionou a si ou foi propício àquilo que é agradável, gratificante. Tal quer dizer que o prazer que nos podemos proporcionar terá de ser construído no bem e que o prazer que damos a outrem terá de ter esse fundamento. Por outro lado, a afeição, o amor que se sente por outrem terá de ser compreendido como o que é sentido pelo próprio. Sentir amor por si é compreender a si, num respeito por algo em si por que se sente estima. Amar aparece substantivado como o agente operador do cumprimento ou preenchimento da lei, πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη. Surge como o que não faz nada de mal ao próximo: ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται.

Vejamos um pouco mais de perto os traços fundamentais que estão encerrados nesta formulação. A formulação distingue claramente uma forma de afeição por si, um amor-próprio, uma auto-estima, tão cara aos nossos tempos, e, por outro lado, contrariamente, uma forma de amor completamente diferente. Em que consiste? Não temos já desde sempre uma afeição por nós? Encontramo-nos desde sempre num amar-se a si constitutivo ou tal como pode acontecer numa relação afectiva pela descoberta do outro, passamos a entrar numa relação afectiva e amorosa com os próprios a partir de determinada altura nas nossas vidas? E para nos mantermos nesta analogia, será que do mesmo modo que se estabelece uma relação ela pode romper-se? O que quer isto dizer? Como compreender a natureza desta relação? É outra e diferente daquela que desde sempre já nutrimos por nós? A relação compreensiva que cada um tem consigo não é necessariamente a que se estabelece entre o si que primariamente lhe aparece o mais das vezes e o próprio de mim.

E amar o próprio do outro quer dizer o quê? Quem é o outro? É quem me aparece primariamente e o mais das vezes ou o que eu tenho primariamente dos outros e o mais das vezes?

É a possibilidade de compreensão da distância a que nos encontramos de nós próprios e por maioria de razão dos outros e a consequente aproximação a si que se perfila a partir do contraste da adulação a si e aos outros com o amor ao próprio e ao próximo.

Quem é, então, o mais próprio de mim que eu poderei nunca ter sido? Em que circunstâncias chega até mim o próprio de mim? Quem é, pergunta-se por maioria de razão o que mais propriamente é o outro, quando eu dele posso ter compreendido apenas a fachada mesmo que metamorfoseada pela força das circunstâncias? Como é que eu me aproximo do outro de quem tenho uma colecção de episódios mesmo que variegada? Como é que o outro se acha a si e consegue chegar ao próprio de si? Como se aguenta a si, se relaciona consigo, leva a vida, vive a vida?

Esse próprio de mim não é um futuro em que viverei o eu em que ainda não me tornei, tal como eu agora sou a viver o que no meu passado eu ainda não tinha sido. O eu altera-se a cada instante e cada instante tem como protagonista um eu dos meus eus: eu criança, eu adulto, eu agora e de cada vez que num dado instante digo: eu, eu, eu. O que eu fui, o que eu sou, o que eu serei são eus desdobrados do tempo. Esses eus surgem numa relação adverbial entre si: Eu fui o que ainda ou já não sou. Eu sou ainda ou já não o que eu fui. E como eu serei está em aberto às mesmas possibilidades. A distribuição dos eus pelos tempos passado, presente e futuro pode fazer épocas mais ou menos duradouras ou então pode articular instantes breves. O eu de Ontem que não é já o de Hoje nem o de Amanhã. O eu que acordou há pouco e não é já o eu que agora corresponde ao presente. O eu mesmo agora aqui e que ainda cá está mas já é o de há pouco e agora mesmo já não. O eu tem a consistência mínima de um instante durante o qual existe. Há assim, em certo sentido, tantos eus quantos

instantes. Mas o próprio de mim e de todos os meus pode não se revelar. Não corresponde a uma consistência mais duradoura que serve de plano de fundo a todos os múltiplos eus que transcorrem no tempo, nascem e morrem, nem à sincronização de toda essa multidão de gente que eu sou.

Quem é este próprio: complemento directo do sujeito. E o tu: encerrado na forma verbal? Tu amar-te-ás? Onde se dá a cisão entre eu e "-me"?

Ainda mesmo antes de procurarmos explorar as possibilidades de expressão do mandamento do amor, importa perceber que há um primeiro mandamento que lhe serve de fundamento. Eventualmente, o segundo mandamento é uma expansão e um corolário do primeiro. Escutemo-lo na formulação encontrada Mc 12, 29-31:

Ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν, καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. δευτέρα αὕτη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.

O primeiro [mandamento] é: Escuta, Israel: o Senhor nosso Deus é o único Senhor; amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu entendimento e com todas as tuas forças. O segundo é este: Amarás o próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior que estes.[2]

O primeiro mandamento emprega a mesma forma verbal: futuro imperfeito de agapaô. O objecto é o senhor. O próprio é projectado não por mim

[2] Cf. Dt 6, 4-9: "Escuta, Israel! O Senhor é nosso Deus; o Senhor é único! Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças. Estes mandamentos que hoje te imponho estarão no teu coração. Repeti-los-ás aos teus filhos e reflectirás sobre eles, tanto sentado em tua casa, como ao caminhar, ao deitar ou ao levantar. Atá-los-ás como filactérias entre os teus olhos. Escrevê-los-ás sobre as ombreiras da tua casa e nas tuas portas."

a afluir e a escoar a cada instante mas antes é configurado retroactiva e retrospectivamente por Deus. A possibilidade de antecipação da configuração do próprio em Deus requer coração disponível na sua totalidade, uma lucidez que compreende inteiramente, um pensar que simplesmente compreende e uma força inabalável. O que quer que queira dizer amar, dá-se a partir do coração, da lucidez, do pensamento e da força, precisamente o que constitui de forma complexa o si. A totalidade do perfeito: ἐξ ὅλης, configura a possibilidade de devolução à procedência o próprio de quem sou.

Quando substituímos no segundo mandamento o complemento directo, o senhor, pelo próximo: plêsion, não acontece apenas que percebemos por comparação que o amamos com todo o nosso coração, toda o nossa lucidez, todo o nosso pensamento e toda a nossa força. Amar significa esse projectar do outro não em função de outra coisa senão desse olhar que abre simplesmente para o que ele possa ser quando sofre a acção do nosso amor e é um projecto que depende do nosso acesso. O outro sofre alterações radicais: de estranho para o outro, do outro para o próximo, de próximo para o amigo, de amigo para irmão.

Mas o que sucede quando se substitui o complemento directo por *mim próprio*? Não sou eu que me dou banho a mim e cuido de mim, gosto ou não gosto, habilito-me literariamente ou desportivamente, habilito-me a ser mais eu a cada dia que passa, na vontade da aspiração, da ambição, da ganância, do que querer ser mais, maior, o máximo. Como posso escutar o comando: ama-te a ti próprio? Terei eu de abrir o coração a mim próprio, o coração na sua totalidade a mim próprio? Eu a abrir o coração a mim, eu a abrir-me comigo? E tenho de ter lucidez de me compreender a mim? Eu que sei tão bem quem sou? E ainda por cima na totalidade integral da lucidez? Como? E como me posso pensar? Sou eu que me penso a mim? O pensamento é uma faculdade que eu tenho me tem a mim pensado? E a força? Como posso eu relacionar-me com força comigo? Eu que apago, me canso, adormeço, caio? Como posso amar o próximo

como a mim próprio? O que está dito neste "como"? De igual modo, de igual maneira? Como se o outro fosse eu? Em que sentido?

Temos três vozes de comando: a) amarás o teu senhor, b) amar-te-ás a ti próprio e c) amarás o próximo. Mas amar-te-ás a ti e ao outro como amarás o senhor.

Há um amor de vida que se estende de Deus ao próprio e do próprio ao próximo. É na tensão amorosa com Deus que sou, porque este sou está constituído inexoravelmente por um terei sido. É neste horizonte que o outro se abre, o outro também configurado no seu haver de ter sido, radicalmente diferente do que ele é em cada lapso instantâneo de tempo. O outro é amado como o próprio a ser percebido numa relação não anulável entre ele e Deus, entre todos os eus do outro e o seu ser propriamente o que é em Deus, na relação com o seu por ser, por vir, a ter de ser o que há para ser ainda.

Amar o outro é compreendê-lo a ser em antecipação o que pode ser, na relação estrutural com Deus que retroactiva e retrospectivamente também faz virar o outro para a possibilidade extrema da vida. No reconhecimento do outro dá-se restituição dele, como o tu, próximo do próprio, a restituição do outro a si próprio.

E sou eu quem descobre Deus? E é através do outro? Ou é Deus quem me descobre?

A possibilidade de Deus é encarada analogicamente com a possibilidade do outro. Ou antes, a possibilidade de um encontro com Deus é pensada analogicamente com a possibilidade de um encontro com o outro. Quem vejo eu quando vejo outro? Quem é que o outro vê, quando se dá o caso de me ver? O outro não é o corpo, nem as formas todas que o corpo assume ao longo da vida. E o que sucede ao outro quando eu não o vejo? E o que nos sucede a nós quando nós não somos vistos pelo outro? E o que pensa o outro que pensamos dele quando ele não existe sequer para nós e vice versa o que sucede quando pensamos no que o outro pensa de nós quando não existimos para ele?

Mas o que é o olhar de Deus sobre mim? Haverá Deus? Terá Deus um olhar sobre mim? E quem é esse a que me dirijo quando me refiro a Deus. Há uma tensão de olhar? Como se manifesta? Manifesta-se de todo em todo? Não pode acontecer que, tal como o olhar do outro pode estar fechado hermeticamente para nós, assim também Deus nunca nos encontre?

Mas um olhar alheio sempre fechado para nós não é um não acontecimento. Não é como se nada fosse. Causa impressão. Causa impressão pela sua ausência. Deixa-nos num determinado estado, mesmo que esse estado não seja reconhecido, visto no seu isolamento, claramente identificado. A vulnerabilidade e a exposição ao outro é sentida em acontecimentos de variadíssima ordem. Em todas as confluências das nossas vidas em que nos encontramos com outros ou deles nos desencontramos a biografia das nossas vidas está implicada em aproximações e afastamentos, sincronização, dessincronização, desfasamentos, rupturas, cisões, fusões. A relação com os outros é encetada antes mesmo de os conhecermos e nunca acaba durante o tempo inteiro das nossas vidas. Um órfão tem uma tensão relativamente aos pais que nunca viu. Se transformarmos as nossas vidas em vidas completamente despidas dos outros que nos tingem o olhar o que fica? Já não ser filho de, já não ser irmão de, já não ser amigo de, já não ser de todo em todo. Na ausência dos outros os outros não desaparecem. Não é como se tivessem sido apagados, varridos da nossa memória, como se nunca lá tivessem estado connosco. Os outros desaparecidos são os que efectivamente partilharam um instante de tempo connosco nas nossas vidas comuns. Aparecem sem nunca nos termos visto. E depois desse breve encontro, mergulhamos uns para os outros para um campo de latência definitiva. Mas os outros são todos os que vemos e com quem não trocamos palavras. Os outros são as gerações de gerações de gente que houve e haverá. Delas temos uma menção compacta e maciça que dilui pessoas e famílias, povos até.

Cada um de nós não é assim um eu. Está implicado formalmente mas não abstractamente nas vidas dos outros. Nós e os outros estamos implicados de forma inextirpável na vida. Cada um de nós é a totalidade efectiva das gerações de outros que houve desde o primeiro até ao último. Nós é um sujeito gramatical que nos envolve de tal forma que não faz abstracção de nada, mas nos implica totalmente num mar de gente: transpessoal, extravagante no espaço, centrífugo no tempo. E mesmo que não houvesse ninguém, seríamos sempre toda a gente.[3]

A coluna maciça da vida humana no seu acontecer marcha como um fenómeno que existe na dependência exclusiva e relativamente a uma única presença. Uma presença de que é manifestação, sem que o possa reconhecer, ver efectivamente no seu isolamento, identificar-se como tal.[4] Assim, as gerações de gerações de gerações podem ser locais e regionais, sem dúvida. Mas a sua filiação complexa é no tempo. O tempo que permitiu que partilhassem o mesmo tempo. E em todas as gerações de gerações de gerações

[3] Os corpos são os revestimentos de uma presença relativamente à qual parecem sombra. O meu corpo é a sombra sempre presente de mim, dê eu por ela ou não. Perceba-me eu a mim como essa presença ou não relativamente à qual o corpo é sombra: está dependente de mim para aparecer. Quando me apago, o corpo desaparece e quando acordo ele volta a estar aí sempre ao pé de mim. A alteração do corpo desde a mais tenra idade, a percepção dele, por exemplo, da sua altura do tamanho da mesa de casa de jantar e depois já crescido, o rosto sem barba e depois com barba, o corpo jovem e depois velho são como peles de cobra que se substituem, caem, crescem. O que eu sou é a presença que está continuamente a ter como sombra o corpo. Mas o que se passa assim, a partir da consideração antiga da vida humana (cf. PLATÃO – *Fédon*), passa-se também para a totalidade dos outros, para as gerações das gerações. A totalidade é o concreto de onde eu me perfilo como eu relativamente e a respeito dos outros. Não sou eu que me junto aos outros para fazer número. Não são os outros todos que estão a fazer número comigo. É o a priori "haver outros" que os faz ser e a mim também, encontremo-nos de facto ou não.

[4] Também uma geração tem o seu corpo. Um corpo que não é formado de uma e mais uma e mais uma pessoa que se reconhece como fazendo parte de UMA geração. Como dizemos: no meu tempo de menino, ou no meu tempo de liceu. Como ouvimos dizer aos avôs: no meu tempo, no tempo em que era tempo. Uma geração partilha de um tempo que reconhece como o seu. Mas é o tempo que se abre à partilha que forma uma geração. Esse tempo mantém-se presente durante algum tempo e depois é substituído por outro tempo, que traz uma nova vaga de pessoas. Pessoas que partilham do mesmo tempo e que reconhecem o seu tempo como o tempo que é seu. Crescem e envelhecem ao mesmo tempo, sem que as pessoas de outras gerações possam entrar nesse horizonte mais ou menos blindado. Mas têm corpo comum. Um rosto comum.

que o tempo permitiu que dele fizessem partilha, há uma presença, quase sempre anónima, relativamente à qual são sintomas.

Em Hb 1, 11-12, Paulo diz o seguinte: (...) καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, / καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις αὐτούς, / ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγήσονται· / σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.

A nossa implicação no tempo rebaixa o nosso ego. Nós implicados no tempo não somos a totalidade de gente que pode ser à escala humana desde os seus primórdios até ao fim dos tempos. Só eu é que posso ser multiplicado e fragmentado como que numa colecção de imagens contemporâneas umas das outras que se desdobram umas das outras ou se embrulham umas nas outras. Só como eu é que eu sou quem sou extraído do âmbito alheio. Mas na implicação do tempo a alteração de mim como eu é radical. Há algo que se enrola em mim como eu e no meu corpo que também sou eu. Há algo que transforma radicalmente quem eu sou e o corpo em que eu existo. Essa transformação é a do envelhecimento de mim e do corpo. De mim a fazer corpo comigo. Um envelhecimento que me trabalha a vida de tal forma que a estafa, oblitera, esgota possibilidades. No acrescento de tempo, a cada novo enxerto, na verdade, há uma perda maciça de tempo de vida, de tempo que é sem retorno. O que acumulamos é a passagem do tempo e o resultado da sua erosão; não, o aperfeiçoamento da forma, o renascimento com vitalidade para um horizonte em aberto de renovação. Somos todos nós implicados neste agente activo de passagem do tempo que estamos de forma estrutural a ser trabalhados pela erosão maciça do tempo, simples na sua eficácia, que nos transforma de instante para instante, de um segundo para o outro, que não volta nunca mais e que deixa marcas da sua passagem, ainda que se requeira tempo para perceber as marcas. Elas não ficam logo evidenciadas. Mas fomos como somos continuamente marcados e de forma inexorável.

É no reconhecimento complexo de que a passagem do tempo traz consigo a destruição e não uma capitalização de oportunidades, ocasiões,

possibilidades, etc., etc., que se descobre ou pode descobrir de forma paradoxal a presença de que cada um de nós é sombra e de que todos nós somos sombra e temos sido desde sempre e para todo o sempre deste lado de cá do tempo sombra.

A própria presença que serve de referência à interpelação que resulta do reconhecimento, da identificação no seu isolamento de quem efectivamente é: "Mas Tu és o mesmo e os teus anos não te abandonarão" (12: σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν). É relativamente a este que é o mesmo que nós somos os outros. É relativamente aos outros que são os mesmos que nós nos reconhecimentos na falência caduca da transformação por que passamos com a erosão do tempo. Já sem eu, como quem diz: não sou nada ou já não sou nada, ou já não sou quem era, reconhecemos sempre os outros como que os mesmos, congelados numa fixação de sentido que os cristaliza. É relativamente a esses outros que se mantêm os mesmos, que nós percebemos a mudança, a alteração e a metamorfose. Mas aquela presença que se define como a mesma é de uma outra natureza radicalmente diferente.

Também reconhecemos os outros banhados pela corrente corrosiva do tempo que passa. Também os outros finalmente alteram-se, metamorfoseiam-se, tornam-se diferentes, envelhecem, mudam. Também os outros podem reconhecer-se a serem enrolados como se fossem roupagens sempre cada vez mais e mais envelhecidas. Também os outros são susceptíveis de reconhecer o acontecimento fundamental da presença relativamente ao qual são todos eles sombra. Podem também eles dizer: σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.

É na forma complexa como nós somos de cada vez mais diferentes de nós próprios, na mudança que se opera em nós e nos altera, transforma e deixa diferentes que é possível reconhecer a presença das presenças: aquele que acumula e não perde com a passagem do tempo, aquele para quem o tempo não passa mas é sempre a haver, aquele que é por definição o que permite que

tempos venham. Essa presença simplesmente transversal à humanidade desde o primeiro homem até ao último homem é o que projecta a partir de si de forma retroactiva e pro activa, de modo retrospectivo e prospectivo um olhar que se abre num golpe de vista. É essa identidade que é a mesma, embora mutante, particípio presente que faz simplesmente tudo mudar, de quem somos, a quem pertencemos, como sombra. Aquele que é o mesmo não é a referência de que não somos nós mesmos. É também o apropriante, o conciliador, o absorvente.

É esse apropriante, conciliador, que também é a presença do outro, de todos os outros, quer o reconheçam ou não, quer a presença se dê a sentir ou não. É na relação possível que pode encetar com esse que é o mesmo e que os anos não abandonarão que permite que se perfile o próprio de nós, aquele que em nós é reconhecido como quem efectivamente passa e a cada instante passa e não regressa mais, que fecha os olhos a traições e abandonos, que olha ainda e sustenta, permite, dá possibilidade. Esse outro de nós que nunca fomos mas que está continuamente presente para que nos tornemos nele: a possibilidade que nos possibilita. Ser quem somos a arrostar com a impossibilidade da fuga de todos os meus eus para a frente, como se não houvesse amanhã, como se tudo fosse possível. Esse em mim é o próprio que é o complemento directo de um amor. Um amor de mim por amor de mim. Um -me, complemento directo que se projecta e dá a compreender no que é a situação das situações da vida em que nos encontramos e nos reformula e reconfigura, faz virar para si, cria espectro temporal, espaço para manobra.

É o próprio do próximo que esteja numa mesma relação consigo como eu posso estar numa relação comigo, reconciliatória, o próprio.

IV. Vazio e pleno. Preenchimento e esvaziamento. Uma possibilidade

A aproximação ao preenchimento pleno ou não das nossas vidas bem como ao esvaziamento do sentido está bem presente sempre em nós. Nós interpretamos continuamente o modo como gostaríamos que tudo fosse, como nós gostaríamos de ser ou ter sido diferentes ou como gostaríamos que os outros não fossem ou não tivessem sido assim como são. Ou, então, ainda por outro lado é possível, sentir-nos bem com o que fizemos, com a alegria que alguém nos dá. Mas na relação com o preenchimento ou com o esvaziamento está uma ideia da existência segundo a qual desde que nascemos sentimos que tudo está por fazer. Sentimos que temos de saber o que nos realiza, o que é para nós, como e de que maneira é para sermos e, na verdade, para sermos em sintonia com o que somos, supondo que nos apercebemos mais ou menos como é que tudo é para ser e com efeito pode ser. É a relação com o nosso tempo de vida e com a agenda própria da vida — a que em certo sentido somos alheios — que cumpre perceber de que é que aqui se trata.

A agenda do projecto Cristão expõe-nos a uma possibilidade. Uma tal possibilidade surge formulada como um mandamento. No projecto do preenchimento da possibilidade, da única possibilidade que representa o verdadeiro modo de ser, o único que configura a liberdade, está a interpelação: ama o Teu Deus com toda a tua alma, todo o teu pensamento. Na segunda interpelação: ama o próximo como a ti próprio. Na equação simples da vida, há duas possibilidades. Não amares o Teu Deus não faz que ele deixa de ser, faz que tu nunca foste. Não amares o próximo, implica que nunca te amaste a ti próprio. Não te amares significa que foste possível mas nunca exististe. A outra possibilidade diz ao amares tu és e és na verdade da única forma possível, dadas as circunstâncias.

Em 1 Cor 15, 30, pode ler-se: τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω, νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν, [ἀδελφοί,] ἣν ἔχω ἐν

Χριστῷ Ἰησοῦ ("Mas então não é verdade que corremos riscos a toda a hora? Eu estou a morrer a cada dia, pela vossa exultação, irmãos a que eu tenho em Cristo, Jesus").[5]

Mas em que circunstâncias é possível compreender uma tal interpelação? Em causa não estão rupturas de sentido, crises afectivas, impactos emocionais, mesmo com efeitos devastadores. De onde vem a interpelação não é de nenhum humano. A interpelação vem de Deus. Ou então não há interpelação. Sabedoria inumana: Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. (...) Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. (Gl 1-12)

Essa interpelação abre o Caos que a epístola aos Romanos descreve.

A situação é tal que nem o sofrimento atroz do caos e da fuga extravagante e centrífuga de uma vida que é vivida sempre como se não houvesse amanhã permitisse uma paragem para escutar a interpelação dos dias da ira. É na compreensão da possibilidade do adormecimento, da perda da lucidez, do desmaio, da ausência permanente que fica escancarada numa cisão a partir da qual se compreende que nunca mais será como dantes e a partir de agora tudo será diferente.

---

[5] A cada dia estou a morrer. A cada hora estou a morrer. O eu não morre. Nem os mais diversos eus que eu sou. Nem eu que toda a gente tem, de quem se diz que cada um é como cada qual. Nenhum ego morre, porque nenhum ego é outra coisa senão uma ficção, uma ideia que configura, de que um gesto é uma expressão: eu a ir onde tenho de ir com um carácter de maior ou menor urgência, eu tenho de ir a… para…: tenho de ir lá, tenho sempre de ir a um sítio, que não é aqui, ou onde estou, porque é sempre num outro tempo que não este. Tenho de ir ao banco para… tratar de um assunto que só lá pode ser tratado, tenho de ir aos correios para tratar de assuntos que só lá podem ser tratados, tenho de ir ao médico, tenho de ir à agência de viagens, tenho de ir. Em cada gesto: descer escadas, apanhar meios de transporte, conduzir carros, ir a edifícios, exprime-se o que se tem de fazer quer eu queira quer não. Mas a nossa agenda não é apenas pragmática: que resolve assuntos ou os deixa por tratar. Que não consegue ou dá conta do recado. Há agendas mais e mais específicas na nossa vida, mais e mais íntimas e paradoxalmente mais e mais gerais e universais. Temos uma relação com o algo como um preenchimento. O que quer que isso queira dizer sabemo-lo ao nosso modo. Não é objectivável. Os projectos são tantos quantas as pessoas.

É quando se cai no tempo que bate em retirada de forma maciça, num rápido que escoa num caudal cada vez mais volumoso, à velocidade vertiginosa das quedas de água, que todos os eus que eu fui, sou e serei, os eus todos que são os dos outros que estão comigo, enrolados ali nas roupagens dos tempos revoltos, na asfixia do sentido: — são interpelados. E ressoa porque foi sempre o que nos configurou o sentido e a possibilidade máxima e radical que é dada pelo superlativo. A confusão na sua interpretação amputa-a de tal forma que apenas há o instante, um instante que ameaça e cria pressão, asfixia e comprime.[6]

V. Metamorfoses

A situação que se abre a partir do projecto, da vontade ou da intenção de Deus, τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (Gl 1, 4), é abissalmente diferente daquela em que nos encontramos. Pela sua criação, há uma modificação radical e extrema no modo como compreendemos o mundo do lado de cá da vida relativamente à vida do lado de lá do tempo. Passamos a estar configurados num horizonte que anula qualquer pessoa que tenhamos sido, por mais diferentes pessoas que tenhamos sido ao longo da vida. Os outros passam a ser vistos também numa relação constitutiva com o horizonte de finitude crónica.

Como vimos anteriormente as formulações paulinas descrevem a situação como que dependente na vertical de Deus, num esquema passivo em que se é compreendido por um agente proveniente do exterior e nos deixa expostos a um golpe de vista que nos radiografa e faz uma radioscopia a partir do horizonte temporal da eternidade, constituído na boa nova da promessa. A

[6] Na descarga da ira e na obtenção do prazer desejado a agenda consagra a vida ao instantâneo sem perceber que o instantâneo empedernece. Ao sermos consumidos, somos exauridos. Na afirmação absoluta de si, produz-se o simples esvaziamento da possibilidade, de qualquer possibilidade. Tudo é possível mas nem tudo edifica.

vida humana, o ser humano, tal como possa ser compreendida até aí sofre uma metamorfose, fica alterado, tomado por uma configuração absoluta e radicalmente de sentido.

Segundo Rm 12, 2, a metamorfose e a transformação acontecem τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός. A metamorfose leva a um afastamento das figuras ou das configurações que resultam dos desejos que nos deixam na ignorância do que efectivamente queremos (cf. 1 Pe 1, 14: συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις), ou que nos deixam configurados a esta horizonte temporal da vida terrena deste lado de cá do mundo: καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ. Apenas assim se prova a intenção e o projecto que provém de Deus. "Não vos conformeis a esta vida, mas metamorfoseai-vos com a renovação da compreensão, para que proveis qual é a vontade de Deus, o que é o bem e o agradável e o perfeito" (εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον).

Se Deus opera esta transformação, alteração radical, que nos metamorfoseia e leva a abandonar as configurações meramente esquemáticas deste mundo e desta vida, tal significa que a metamorfose não tem referente? E se respondido afirmativamente, como nos relacionamos com essa possibilidade?[7]

Paulo descreve a sua missão. Na prisão escreve acerca desta expectativa que resulta do apocalipse de Cristo: ávida expectativa e esperança —

(...) οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς

[7] 1 Pe 1, 13-14 responde de algum modo: Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νήφοντες, τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ. ὡς τέκνα ὑπακοῆς. Τελείως ἐλπίσατε pela φερομένη χάριν dada na verdade revelada, no apocalipse de Jesus Cristo, ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ. A expectativa e a esperança na revelação são já o resultado retrospectivo que nos deixam expostos à possibilidade de ir ao encontro do que se ouve e entendê-lo: oboedientia.

πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. (Fp 1, 19)

(...) com efeito eu sei que isto resultará na minha salvação por causa da vossa prece e da assistência do espírito de jesus Cristo; é com uma séria expectativa e com esperança que não me hei-de envergonhar de nada, mas é com toda a confiança que para todo o sempre tal como agora Cristo terá sido magnificado tanto na vida quanto na morte. O viver é para mim Cristo; morrer, um ganho.

Em Rm 13, 11-12, Paulo diz o seguinte: Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν. ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν ("Sabeis em que tempo vivemos: já é hora de acordardes do sono, pois a salvação está agora mais perto de nós do que quando começámos a acreditar. A noite adiantou-se e o dia está próximo").

A alteração radical do sentido opera a metamorfose. O que se oferece a ser resulta de uma dispensa de sentido que reconfigura o próprio horizonte da vida. Caracterizemo-la sucintamente.

Em 1 Cor 15, 51-53 lê-se: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. ("Vou revelar-vos um mistério: nem todos morreremos, mas todos seremos transformados; num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final — pois a trombeta soará — os mortos ressuscitarão incorruptíveis e nós seremos transformados. É, de facto, necessário que este ser corruptível se revista de incorruptibilidade e que este ser mortal se revista de imortalidade. E, quando

este corpo corruptível se tiver revestido de imortalidade, então cumprir-se-á a palavra da Escritura: A morte foi tragada pela vitória, Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte o teu aguilhão?")

A possibilidade da vida eterna implica uma alteração do sentido do ser da vida tal como a compreendemos. Paulo diz em 51: πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα ("nenhum de nós sem excepção há-de adormecer: todos seremos transformados"). Por essa transformação (52: οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα), os mortos hão-de acordar indestrutíveis, tal como nós nos transformaremos. Em 53, diz-se: δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. Este ser destrutível emergirá revestido de indestrutibilidade e este ser mortal emergirá revestido de imortalidade. Há um outro horizonte de sentido que se constitui de que se reveste cada pessoa.

O espaço lógico que assim passa a ficar constituído transforma a relação do próprio consigo, com os outros, enfim tudo fica simplesmente configurado de uma outra maneira. Não se adormecerá, seremos transformados: seremos acordados. A impossibilidade de uma tal transformação ser o resultado de uma actividade humana é atestada em 52. Acontece num momento de tempo indivisível, num golpe de vista: ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ. Ou seja, a característica temporal do instantâneo não põe em evidência apenas a brevidade da duração temporal, mas a qualidade do que aí se passa.

O abrir e fechar de olhos não é o meu abrir ou piscar de olhos. É um golpe de vista do olhar da alteridade e que me vê a mim e me dá a ver a mim como eu sou. En atomôi dá-se a contracção entre si das partes pulverizadas que fazem de mim fragmentos ou um fragmento com o perfeito. O que víamos fragmentado entre si, passamos agora a ver cara a cara: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην (1 Cor 13, 12). O golpe

de vista faz que eu esteja exposto à possibilidade de me reconhecer ou de ser absolutamente reconhecido.

"Todos nós com a cara destapada contemplamos como que num espelho a Glória do Senhor e somos metamorfoseados naquela imagem que é projectada a partir da Glória em direcção à Glória como que a partir do Sopro do senhor" (2 Cor 3, 18: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος).

(Página deixada propositadamente em branco)

DESEJO, VERDADE E IDENTIDADE NO *FÉDON* DE PLATÃO

Hélder Telo[*]

Facilmente reconheceremos que há uma qualquer relação entre os nossos desejos, aquilo que reconhecemos como verdadeiro ou real e a forma como nos compreendemos a nós mesmos (i.e., o reconhecimento que temos da nossa identidade) – nem que seja por tudo isso pertencer a um mesmo horizonte, nomeadamente o horizonte da nossa vida. Contudo, este pronto reconhecimento de uma relação entre o desejo, o que tomamos por verdade e a nossa identidade não se traduz automaticamente numa compreensão aguda daquilo em que consiste essa relação. Poderíamos até estar tentados a pensar que não há nenhuma relação essencial entre estes termos. No entanto, se olharmos para o *Fédon* de Platão, aquilo que encontramos é uma perspectiva muito diferente a este respeito. Há, desde logo, a referência a dois tipos de desejo: o desejo que é próprio do corpo e o desejo que é próprio da alma. De cada vez, só um destes dois desejos é que pode dominar em nós e, conforme o desejo dominante, assim interpretamos a realidade à nossa volta e assim nos compreendemos a nós mesmos. Por outras palavras, o desejo põe a partir de si uma determinada versão das coisas ou uma determinada verdade e põe também um determinado auto-reconhecimento do ente que deseja. Desse modo, uma vez que há dois desejos, há também duas versões da verdade e dois auto-reconhecimentos. Mas estas "verdades" e estes auto-reconhecimentos não estão ao mesmo nível, não são equivalentes. Platão apresenta uma destas "verdades" e um destes auto-reconhecimentos (a "verdade" e o auto-reconhecimento que decorrem do desejo próprio do corpo) como uma versão da

[*] O presente estudo foi elaborado quando o seu autor beneficiava de uma bolsa de doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_2

verdade e um auto-reconhecimento totalmente ilusórios, ao passo que a versão da verdade que é estabelecida pelo desejo da alma corresponde à verdade (ou pelo menos está muito mais próxima dela), tal como o auto-reconhecimento estabelecido por este desejo corresponde de facto à nossa identidade (ou aproxima-se muito mais dela).

O desejo, a verdade e a identidade aparecem, assim, articulados de uma forma muito surpreendente. Não é comum pensar-se que a verdade é uma criação dos nossos desejos ou algo a que acedemos por meio deles – e parece haver uma muito boa razão para isso. Com efeito, a realidade não nos aparece sempre como queremos e, quando pensamos sobre um assunto, não chegamos sempre às conclusões que queremos. Não é por querermos ver algo que o vemos nem é por querermos pensar algo que o pensamos. Pelo contrário: a realidade resiste muitas vezes aos nossos desejos e afirma-se a si mesma, a despeito da nossa vontade. Por outro lado, também a nossa identidade não parece estar dependente do desejo que domina em nós, pois não só não nos tornamos alguém diferente por termos um desejo diferente, como, além disso, muitas vezes queremos mudar algo em nós e a nossa identidade resiste-nos. Não basta querer para ser. A verdade (ou o reconhecimento que temos da verdade) e a identidade (ou o reconhecimento que temos dela) parecem resistir ao desejo e, a haver alguma relação de dependência, será o desejo que depende delas e não o contrário. A causa de desejarmos o que desejamos será então, por um lado, o facto de termos uma determinada tese ou um determinado conjunto de teses a respeito de algo (i.e., um determinado reconhecimento da verdade) e, por outro lado, o facto de sermos quem somos.

Não é, pois, imediatamente claro o que é que Platão poderá estar a querer dizer. Será que, a este respeito, ele não percebeu nada daquilo que se passa connosco? Ou será que, pelo contrário, a sua tese sobre o modo como o desejo, a verdade e a identidade se articulam, quando analisada mais em detalhe, corresponde a uma descrição aguda do modo como cada um de nós

está constituído? Para podermos decidir essa questão, é preciso ver ao certo o que Platão diz no *Fédon* e que sentido é que os seus enunciados poderão ter.

1. O contexto das análises do *Fédon*

Consideremos então o contexto em que as análises que temos em vista aparecem. O *Fédon* é um dos diálogos mais emotivos de Platão, senão o mais emotivo. O texto põe diante de nós o último dia da vida de Sócrates e as conversas que ele teve com os seus companheiros antes de morrer. Todo o diálogo está atravessado por uma atmosfera triste, pesada e fúnebre. Somos frequentemente recordados que os companheiros de Sócrates estão à beira de perder o seu mestre, que não só era o modelo cujos passos seguiam e em quem depunham as suas esperanças de compreender melhor o que é a vida, como era também um querido amigo.[1] No entanto, toda essa atmosfera é contrariada por Sócrates, que avança para a morte com esperança e optimismo, ao mesmo tempo que procura com todas as suas forças iluminar o caminho dos seus companheiros com os seus últimos argumentos.[2]

O tema das discussões não podia ser mais próximo e pertinente. Eles falam sobre a morte e, em especial, procuram determinar se a alma é ou não imortal. No entanto, as personagens não se limitam a discutir a questão

[1] Na verdade, a situação dramática é ainda mais complexa, pois a conversa do último dia é narrada por Fédon a Equécrates, já depois da morte de Sócrates, de modo que a descrição do último dia de Sócrates está também carregada de saudade e melancolia.

[2] O texto é, pois, um texto especial dentro do *corpus platonicum*. Aqui, mais do que em qualquer outro diálogo, a personagem Sócrates ganha um carisma muito especial, devido à sua serenidade perante a morte iminente. Essa serenidade é surpreendente e chocante. Ela parece ultrapassar o que é próprio da condição humana e, enquanto tal, tem algo de fascinante, sedutor, esperançoso e iluminante. Em resultado disso, Sócrates aparece-nos mais do que nunca como um modelo a seguir. A própria filosofia é apresentada no *Fédon* como um μεμνῆσθαι Σωκράτους e Fédon diz que nada é para ele mais agradável do que isso (cf. 58d5-6). Mas, mais do que o prazer em recordar Sócrates, o que está em causa é acima de tudo recordar uma forma de vida e viver à luz do seu exemplo. Ora, é justamente esse o convite que nos é feito por grande parte do *corpus platonicum*: o convite a uma *imitatio Socratis*.

escatológica, como se só se preocupassem com o além e em nada se interessassem pela vida. Também a relação com a morte está em jogo e, mais ainda, o modo como conduzimos a vida em cada um dos seus momentos. É isso que leva à discussão da filosofia enquanto actividade humana e enquanto modo de vida diferentes do tipo de actividades e do modo de vida que normalmente nos caracterizam. A filosofia vai ser identificada com a morte, ou melhor, com um ganhar prática na morte ou um treinar o morrer.[3] Acabamos, então, por ter duas discussões a decorrer em paralelo e a influenciarem-se mutuamente: a da imortalidade da alma e a dos modos de vida. Esta última é a que aqui nos interessa. Quais são, ao certo, os modos de vida considerados por Platão, em que é que eles consistem e de que modo é que neles está compreendida a articulação entre desejo, verdade e identidade?[4]

No centro de toda esta questão vai estar a distinção entre o corpo (σῶμα) e a alma (ψυχή). Cada um dos modos de vida apresentados vai estar associado ao domínio de uma ou outra destas componentes do nosso ser. Por isso mesmo, é essencial ter presente o seu sentido – em especial o sentido do termo ψυχή. Σῶμα em Homero é o corpo morto, mas já em Hesíodo designa o corpo vivo (o corpo animado, ἔμψυχον). Ψυχή, por seu turno, indica em Homero aquilo que se corre o risco de perder quando se está em perigo de vida ou o que se perde quando alguém morre, sem o qual não se pode viver. Contudo, trata-se de algo que está como que adormecido em vida. Não realiza nenhuma função em especial, não é responsável pelo que pensamos, pelo que fazemos, pelo que sentimos – apenas é necessário para estarmos vivos. De resto, é sobretudo na

[3] A expressão usada é μελέτη θανάτου (81a).

[4] Pomos assim de parte o problema da imortalidade da alma, das provas apresentadas, da sua validade e também o problema de saber em que medida a questão da imortalidade da alma é ou não decisiva para decidir a nossa orientação vital. Com efeito, pode dar-se o caso de a determinação da orientação vital depender de se saber qual horizonte temporal de cuidado que está em jogo (se é a totalidade do tempo ou só a vida corpórea). Cf. a este respeito *Fédon*, 107c. No entanto, mesmo no caso de sermos absolutamente mortais, continua a pôr-se o problema de como podemos viver a nossa vida o melhor possível – e é precisamente no quadro do problema assim posto (i.e., separado da questão da duração da alma) que nós vamos analisar o que encontramos no *Fédon*.

morte que a ψυχή se manifesta. Aí, ela corresponde a um simulacro (um εἴδωλον), um fumo, algo de muito pouca consistência, quando comparada com a vida. É uma lucidez muito diminuída, um estado de ser muito débil, em comparação com a vida. É isso que leva ao célebre lamento de Aquiles no Hades, quando Ulisses lhe diz que agora reina sobre os mortos. Aquiles responde-lhe:

> Não tentes reconciliar-me com a morte, ó glorioso Ulisses.
> Eu preferia estar na terra, como servo de outro,
> até de homem sem terra e sem grande sustento,
> do que reinar aqui sobre todos os mortos.[5]

Isto é assim em Homero. Depois disso, o termo ψυχή e a compreensão da vida humana que lhe subjaz vai sofrer muitas alterações ao longo dos séculos, até chegar a Platão. É difícil traçar essa história, perceber os seus momentos decisivos e identificar o que os terá determinado. No entanto, notamos que o conceito de ψυχή sofre um grande alargamento, ao qual não são alheias as concepções escatológicas de índole órfica e pitagórica. A ψυχή passa a manter depois da morte muitos dos traços pessoais que tinha em vida, é julgada pelo que fez e pode viver várias vidas. Desse modo, para além de ser associada ao puro estar vivo, ela passa a incorporar em si muitas componentes responsáveis pela nossa vida lúcida. O pensamento e o conhecimento são atribuídos à ψυχή, ela passa a ser aquilo que conduz a vida, que é responsável pela acção, e as qualidades morais de cada um passam a ser qualidades da ψυχή.[6]

---

[5] HOMERO – *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003, c. XI, vv. 488-491.

[6] A este respeito, cf. por exemplo BREMMER, Jan – *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1983; CLAUS, David – *Toward the Soul*. New Haven and London: Yale University Press, 1981; LORENZ, Hendrik – "Ancient Theories of Soul". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [em linha], edição do Verão de 2009. [Consultado a 30 Out. 2013]. Disponível em WWW: <URL: http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-

O que encontramos no *Fédon* reflecte esta evolução. O ser humano é composto de σῶμα e de ψυχή e cada um destes elementos traz as suas determinações para o composto. No entanto, é preciso ter muito cuidado quando, no contexto do *Fédon*, se fala do ser humano como um composto de σῶμα e ψυχή. Essa composição não significa que nós sejamos o resultado da junção de duas coisas diferentes, cada uma delas facilmente compreensível por si mesma. É verdade que, embora não tenhamos acesso directo à ψυχή, o corpo sem ψυχή é algo que podemos ver. No entanto, o que Platão tem em vista é algo muito diferente do corpo morto, de modo que nós não temos um acesso puro a nenhuma das duas componentes. Tanto o corpo como a ψυχή são algo a que só acedemos no seu entretecimento. Mas o que é isso a que então acedemos?

Se considerarmos as análises que Platão faz do σῶμα e da ψυχή, percebemos que aquilo que Platão tem primariamente em vista são dois tipos de tensão muito diferentes, tensões essas que Platão identifica com o σῶμα e a ψυχή enquanto pólos da reflexão escatológica. Estas tensões são definidas primariamente pelo seu *terminus ad quem*. O corpo relaciona-se com as sensações em geral e, em especial, com as sensações de prazer e de sofrimento, ao passo que a ψυχή se caracteriza por uma relação constitutiva com a fixação de como as coisas são (ou seja, com a verdade).[7] Isto é fundamental e não deve nunca ser perdido de vista. No *Fédon*, o corpo e a alma não devem ser entendidos como se se tratasse de coisas bem definidas, que todos sabemos mais ou menos o que são, e que depois se dá o caso de terem uma relação

soul/>; SOLMSEN, Friedrich – "Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives". In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 44, nº 3 (1983), pp. 355–367.

[7] Justamente aquilo a que Platão chama noutros textos a φιλοσοφία constitutiva da ψυχή humana (cf. em especial *República*, 611b ss.). No *Fédon*, o termo φιλοσοφία tem em geral um sentido diferente, não designando uma tensão constitutiva do nosso acontecimento, mas antes uma determinada actividade e uma determinada orientação vital (justamente a que pretende responder o melhor possível a essa tensão constitutiva do acontecimento humano para a verdade). Mas, ainda assim, aquilo que caracteriza a tensão correspondente à ψυχή tem uma afinidade essencial com a φιλοσοφία enquanto actividade, de modo que ambas as coisas acabam por estar muito próximas.

qualquer com o prazer e o sofrimento (no caso do corpo) e com a verdade (no caso da alma). Não. A relação com o prazer ou sofrimento e a relação com a verdade são aquilo que define antes de tudo o mais o corpo e a alma. Além disso, trata-se de uma relação qualificada: uma relação de não-indiferença ou de interesse. O corpo não é indiferente ao prazer e ao sofrimento, está interessado em ter prazer e em não ter sofrimento. A alma, por seu turno, não é indiferente à verdade, está interessada nela. Para o formular com mais rigor: o corpo é antes de tudo o mais a não-indiferença ao prazer e ao sofrimento (é essa a experiência imediata que temos dele) e a alma é a não-indiferença à verdade. Estão em causa dois tipos de desejo, orientados para dois objectos muito diferentes. Quando Platão fala do nosso acontecimento como um acontecimento de corpo e de alma, aquilo que ele tem em vista é esta radical heterogeneidade daquilo para que nos encaminhamos, das coisas a que não somos indiferentes, do que desejamos. Nós não somos indiferentes ao prazer e ao sofrimento, tal como não somos indiferentes à verdade e à falsidade. Somos marcados pelo cruzamento desses dois desejos ou pulsões de não-indiferença – e é justamente isso que se encontra expresso no cruzamento do σῶμα com a ψυχή.[8]

Estas tensões de não-indiferença, reconhecidas como um facto que nos constitui, não existem em nós como um mero agregado, sem que interajam entre si. Este é um aspecto essencial. A tensão correspondente ao σῶμα e a tensão correspondente à ψυχή estão sempre articuladas de uma determinada

[8] Com efeito, a discussão escatológica acaba por determinar os termos em que se desenrola toda a discussão sobre a constituição do ser humano e sobre os modos de vida. Aquilo que normalmente é pensado como partes da ψυχή noutros diálogos platónicos (*República*, *Fedro*, *Timeu*) é aqui pensado como dois elementos de uma composição (uma composição na qual a ψυχή é apenas um dos elementos). Em consequência disso, poderá pensar-se que o outro elemento é puramente animal, corpóreo, e nada teria que ver com o domínio da lucidez. Seria uma pura irracionalidade. Mas, como veremos, Platão nega isso, de modo que é preciso ter cautela com o que fica assim sugerido pelos meros termos. Como dissemos, o σῶμα e a ψυχή estão aqui identificados com tensões que compõem a nossa vida e não devem ser entendidos de outra forma. Se essas tensões correspondem ou não a coisas concretas, são ou não expressão de substratos com determinadas características, é algo que aqui não importa. Platão foca precisamente a sua facticidade no domínio da nossa vida e é nesse nível que a discussão que nos interessa tem lugar.

forma. Essa articulação põe uma das tensões a dominar a outra ou a submetê-la a si. Com efeito, ou o corpo domina a alma e esta torna-se "escrava" dele, ou a alma prevalece sobre o corpo e obriga-o a segui-la. De cada vez, um dos elementos detém o poder em nós e esta detenção do poder é algo essencial. Se não houver uma determinada ordenação destas tensões, a nossa vida será um caos, um conjunto de pulsões desconexas, em conflito umas com as outras – e nós não conseguimos viver assim.[9] Nós precisamos de ordem, precisamos que haja um determinado regime de vida, e por isso tem de haver quem domine, seja o corpo, seja a alma. Então, conforme o elemento que tome o poder (i.e., conforme a pulsão de não-indiferença ou o desejo que domine em nós e consiga subjugar o antagonista), assim se constituirá um determinado βίος – i.e., uma determinada orientação vital ou modo de vida, no qual se integrarão (ou melhor, a partir do qual se constituirão) os diversos momentos da nossa vida e as diversas tensões que fazem parte dela (as suas preocupações, os seus desejos concretos, as suas decisões, as suas acções).

Platão identifica, assim, dois modos de vida que podemos assumir e reduz a eles toda a enorme diversidade de vidas que possamos imaginar. Estes dois modos de vida são o modo de vida filosomático (de radical não-indiferença ao σῶμα, i.e., ao prazer e ao sofrimento) e o modo de vida filosófico (de radical não-indiferença ao saber ou à verdade).[10] Em cada um destes modos de vida,

[9] A metáfora do poder político está já a ser trabalhada no *Fédon*, ainda que não tenha chegado a toda a complexidade que atinge na *República*, onde se fala precisamente dos regimes políticos da alma (as πολιτείαι) e se distinguem cinco, correspondentes às diferentes articulações entre as diversas partes da alma. No *Fédon*, Platão aplica a imagem da escravatura (como uma submissão indigna) a uma alma que seja dominada pelo corpo e, além disso, discute a questão de ou o corpo ou a alma terem de dominar ou deter o poder (ἄρχειν). Cf. 66d, 80a e 94b.

[10] O termo φιλοσώματος aparece em 68c, contraposto ao termo φιλόσοφος, e é usado como determinação genérica para diferentes orientações do interesse que têm em comum a sua relação com o σῶμα. Nesse mesmo passo, Sócrates menciona o φιλοχρήματος e o φιλότιμος. Note-se que todas estas construções com o sufixo φιλο- (refiram-se elas ao saber, ao corpo, às posses, à honra ou a qualquer outra coisa) exprimem uma dedicação exagerada ou compulsiva a algo, uma perseguição obsessiva disso, de modo que acaba por definir a vida em questão. É justamente isso que está em causa quando se fala de um modo de vida filosomático e de um

tudo está articulado a partir da não-indiferença fundamental. Mas significa isso que no modo de vida do corpo não há qualquer tensão para o saber ou para a verdade? E significa também que, por outro lado, no modo de vida da alma não há qualquer tensão para o prazer ou o sofrimento? Será que o facto de uma tensão ser dominada por outra implica a sua completa anulação? Ou dar-se-á o caso de a relação entre elas ser mais complexa?

Como veremos, Platão defende esta última alternativa. Segundo ele, o que está em causa na diferença entre o regime de vida do corpo e o da alma é precisamente uma diferença entre dois modos de articulação das tensões que nos são inerentes, de maneira que ambas as tensões estão presentes nos dois modos de vida, mas o papel que desempenham e a forma que elas assumem modifica-se profundamente. De cada vez, só uma delas pode dominar em nós, de modo que a outra, ainda que esteja presente, é transformada pela sua submissão e assume um outro carácter em resultado disso. No regime de vida filosomático, que é caracterizado pelo predomínio da não-indiferença ao prazer, há ainda algo de filosófico, há ainda uma preocupação com o saber e a verdade. Por seu turno, também o regime de vida filosófico, em que se assume a preocupação com o saber e com a verdade como o que importa, tem ainda algo de filosomático e não é totalmente indiferente ao domínio do corpo.

Para vermos melhor em que medida é assim, há que considerar em detalhe a descrição que Platão faz de cada um dos regimes de vida.

---

modo de vida filosófico. Por fim, é importante ter ainda em conta o modo como Platão apresenta a φιλοσοφία no *Fédon* como a verdadeira forma de φιλοψυχία. Este termo é normalmente usado para exprimir o apego exagerado à vida, o medo da morte e o tentar evitá-la a todo o custo. No entanto, o *Fédon* procura mostrar que não é essa a verdadeira forma de apego à ψυχή, mas sim aquela que corresponde ao modo de vida filosófico. Em seguida perceberemos melhor em que medida é assim.

2. O modo de vida sob o ascendente do corpo

Aquilo que determina um regime ou modo de vida (um βίος) é, em primeiro lugar, o desejo dominante a partir do qual ele se constitui. Esse desejo dominante desenha a partir de si toda uma orientação vital e, em resultado disso, determina aquilo em que nos empenhamos, aquilo que estimamos, aquilo de que nos ocupamos, bem como aquilo que negligenciamos e que desprezamos.[11] Esse desejo desenha um projecto geral e esse projecto geral desformaliza-se depois nos mais diversos desejos concretos (no querermos isto ou aquilo). Nós podemos não nos aperceber de que temos esse desejo fundamental e que ele atravessa toda a vida. Podemos ficar absorvidos neste ou naquele desejo, que parecem surgir de forma mais ou menos avulsa. No entanto, tudo isso está a ser possibilitado pelo desejo de fundo que nos determina. A vida está organizada de determinada maneira e essa organização depende daquilo para que estamos orientados.

Para que se orienta, então, o modo de vida do corpo? O que é que lhe interessa? Platão di-lo claramente: o que interessa neste modo de vida é ter prazer e interessa também evitar o sofrimento. Trata-se de um modo de vida que, pelo menos no seu estado mais puro, cuida daquilo a que normalmente chamamos corpo. Platão reconhece, porém, que pode haver uma certa "sublimação" deste projecto, na medida em que se evite certos prazeres e se persiga certos sofrimentos com o intuito de alcançar prazeres maiores ou evitar sofrimentos mais intensos. O exemplo que Platão dá prende-se com o facto de o regime de vida do corpo consentir o desenvolvimento de algo que se assemelha às virtudes ou excelências (ἀρεταί), como a coragem e o tino (termo que aqui usamos para traduzir σωφροσύνη). Essas aparentes virtudes são ainda

[11] Platão, ao descrever aquilo que está em causa em cada modo de vida, usa termos como προθυμεῖσθαι e ἐπιτηδεύειν (64a); σπουδάζειν, τιμᾶν e ἀτιμάζειν (todos em 64d); πραγματεία (64e); φροντίζειν (65a); ὀλιγωρεῖν (68c).

diferentes de uma verdadeira coragem ou um verdadeiro tino – uma coragem ou um tino que nasçam da compreensão aguda da necessidade de agir de determinado modo, por esse ser o modo adequado de agir. A coragem e o tino que estão aqui em causa são versões populares, uma mera ilusão de virtude ou excelência, algo que apenas parece sê-lo por não vermos bem, pois tem como motivação o seu contrário: é-se corajoso devido ao medo de maiores males ou atinado devido à falta de tino que não resiste a maiores prazeres. Com efeito, a verdadeira motivação continua a ser o prazer ou o sofrimento, mas há já uma compreensão mais desenvolvida de como se poderá alcançá-lo.[12] Poderíamos então dizer que a vida do corpo consente uma maior ou menor componente de alma, que se traduz precisamente numa maior ou menor compreensão das circunstâncias da vida, sem que isto impeça, contudo, que aquilo que nos orienta continue a ser o desejo de prazer. É por isso que, para Platão, quer a vida dedicada ao lucro (φιλοχρήματος) quer a vida dedicada à honra (φιλότιμος) são ainda vidas dedicadas ao corpo ou vidas filosomáticas.[13] O que se deseja pertence ainda ao domínio da sensação e não a um domínio alternativo.

Este aspecto é muito importante. O modo de vida que estamos a ver caracteriza-se por uma extraordinária capacidade de se metamorfosear, de tal modo que formas de vida que parecem não ter nada que ver com ele podem ser reconduzíveis a ele, como modalidades suas. Até mesmo uma vida que aparentemente já se dedica àquilo que é apresentado como alternativa – a actividade filosófica – pode ainda ter como alvo último do seu desejo alcançar o prazer ou fugir ao sofrimento, de modo que essa actividade filosófica é escrava desse desejo e dedica-se a servi-lo (o que acabará por subverter quer o seu sentido, quer os seus resultados).[14]

---

[12] Cf. 68b ss.

[13] 68c.

[14] Seria interessante avaliar em que medida é que os mais diversos regimes de vida são ou não redutíveis à perseguição do prazer, como Platão indica. Seria também interessante

A vida do corpo ou a vida filosomática caracteriza-se, então, por um projecto geral, associado ao prazer e ao sofrimento (àquilo que se sente), mas admite uma variação interna muito grande, a ponto de pessoas que parecem estar a fazer coisas completamente diferentes na verdade pertencerem a um mesmo regime de sentido.

Mas vejamos melhor o que é que caracteriza este regime de sentido. Desde logo, Platão apresenta-o como um juízo sobre a totalidade da vida. Segundo este regime, se não se tiver prazer, a vida não é digna de ser vivida.[15] Não só não se é capaz de ver sentido na alternativa, como há também uma grande confiança ou um grande entusiasmo com o projecto que se tem em mãos (uma confiança ou entusiasmo que se mantém mesmo que na prática possa haver dificuldades concretas que impeçam os prazeres desejados – e até mesmo se houver alguma dificuldade em dizer que prazeres é que se desejam). Uma vida agradável é algo que tem todo o valor e tudo o mais nem sequer lhe chega aos calcanhares.[16]

Este juízo sobre o que torna ou não a vida digna de ser vivida permite-nos começar a perceber o modo como a alma e a sua relação com a verdade estão presentes também no regime de vida do corpo. Há um determinado reconhecimento do que importa na vida – e tanto quer dizer que há um determinado reconhecimento do que é a vida, do modo como estamos constituídos, das situações que atravessamos e daquilo que é relevante nelas. É preciso haver uma perspectiva sobre estes vários aspectos para se constituir um

---

determinar em que sentido devemos então entender o desejo de prazer, para consentir tal desdobramento. Contudo, tais desenvolvimentos afastar-nos-iam do nosso objectivo, de modo que não podemos fazer mais do que indicá-los como tarefas ainda por realizar.

[15] Como se diz em 65a: "(...) ᾧ μηδὲν ἡδὺ τῶν τοιουτῶν μηδὲ μετέχει αὐτῶν οὐκ ἄξιον εἶναι ζῆν, ἀλλ' ἐγγύς τι τείνειν τοῦ τεθνάναι ὁ μηδὲν φροντίζων τῶν ἡδονῶν αἳ διὰ τοῦ σώματός εἰσιν."

[16] Há uma espécie de μαρμαρυγή (de ofuscação) a respeito de qualquer outra possibilidade de vida. Não se vê qualquer encanto nem qualquer sentido em nenhuma outra coisa. Isto é algo que marca toda a descrição que é feita do modo de vida do corpo. Platão caracteriza-o precisamente como um λανθάνειν, um deixar escapar ou um não se dar conta daquilo que está em causa no regime de vida alternativo – o regime da φιλοσοφία. Cf. 64a-c.

projecto de vida com as características do projecto filosomático. É necessária uma proto-compreensão das coisas em geral e uma proto-compreensão da nossa identidade (do modo como estamos constituídos e da situação em que nos encontramos). Isso não quer dizer que na base do próprio predomínio do desejo corporal em nós esteja já uma compreensão aguda das coisas, perfeitamente desenvolvida, inteiramente tematizada. Significa, sim, que são já necessárias algumas teses, algumas fixações da verdade e da nossa identidade (por outras palavras: é já necessária uma certa componente de alma) para que o desejo do corpo possa vigorar em nós e produzir uma determinada orientação vital.

A "alma" está, pois, sempre já presente. Não há um puro desejo cego a empurrar-nos e a orientar-nos. Tais desejos aparecem sempre já integrados num horizonte de alguma clareza em relação à nossa identidade e à situação em que estamos (mesmo que se trate de uma clareza ainda obscura, com muito por determinar). Platão, ao falar do regime do corpo, do regime filosomático, sublinha várias vezes a importância desta componente de "alma", isto é, desta componente compreensiva que produz ou tende sempre a produzir um determinado reconhecimento das coisas. Platão diz que a alma "está sempre com o corpo, cuida dele, ama-o, está enfeitiçada por ele e pelos desejos e prazeres".[17] Há, pois, uma relação de ἔρως (de amor ou paixão) e um feitiço. O corpo exerce fascínio sobre a alma. Ele convence-a do seu encanto e impede-a de ver a coisa de outra maneira. Em resultado disso, a alma é arrastada ou levada pelo corpo.[18] Mas Platão põe também em evidência que este ser arrastado ou levado é resultado de a alma usar o corpo. É a alma que arrasta ou não arrasta algo do corpo consigo (i.e., é a preocupação com a verdade que

[17] 81b2-4: "(...) τῷ σώματι ἀεὶ συνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἐρῶσα καὶ γοητευομένη ὑπ' αὐτοῦ ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν (...)".

[18] A alma ἕλκεται, como é dito em 79c6, num contexto mais estrito (o da investigação de algo).

arrasta ou não consigo algo da preocupação com o prazer).[19] É a alma que se mantém afastada dos desejos do corpo ou, pelo contrário, entrega-se a eles. Há um entregar-se (um παραδιδόναι). Não se trata de uma simples sedução ou de um simples ficar fascinado – como se algo aparecesse de súbito como encantador e subjugasse a alma contra a sua própria vontade. Pelo contrário, é a própria alma (i.e., a nossa própria relação com a verdade, a nossa compreensão ou reconhecimento das coisas) que cria em si as condições para que as tensões filosomáticas dominem em nós. É preciso que a alma veja o prazer como aquilo que importa, é preciso que ela se compreenda como algo que se satisfará com esse prazer e compreenda a vida como algo no qual o que está em causa é precisamente esse prazer. Sem isso, nenhuma pulsão filosomática poderia dominar em nós. Um puro instinto é algo que não constituiria um regime de vida, algo que não conseguiríamos integrar num regime de sentido. Há sempre já uma perspectiva sobre as coisas, há sempre já teses hedonistas e é no meio disso que os diversos momentos filosomáticos se integram. É na relação com a verdade que se cria a relação com o prazer – ou seja, é na relação com a alma que se cria o regime de vida do corpo.

Ora, o facto de ser a própria alma a criar em si o sentido da vida do corpo (*sc.* da vida filosomática) não significa que não haja uma heterogeneidade entre aquilo para que a alma tende e aquilo para que se tende na vida filosomática. Platão fala de uma tal vida como uma vida em que o sentido da alma está enfraquecido ou corrompido. Há aí uma constitutiva frustração da nossa natureza (ou, mais precisamente, daquela que é vista como a melhor parte dessa natureza). Isso é expresso de diversas maneiras. Platão fala de a alma ficar pesada, presa e pregada, o que limita a sua mobilidade natural (impede-a de fazer o que normalmente faria, obriga-a a actuar de forma

[19] É exactamente o contrário daquilo que em 80e3 é dito constituir a alternativa a este regime de vida. Nessa alternativa a alma não arrasta consigo nada do corpo: μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα.

circunscrita)[20]; fala também do regime filosomático como um regime de servidão da alma (ou seja, de sujeição a um regime inferior àquele que lhe é próprio)[21]; usa várias vezes a ideia da errância ou do andar à deriva, não só no esforço que a alma faz para compreender as coisas, mas também na sua própria orientação vital.[22] Com efeito, ainda que o regime filosomático assente numa compreensão de si mesmo como algo que faz sentido, ele não tem uma compreensão perfeita daquilo que está aí em causa, de qual é a finalidade última da vida e de qual a melhor maneira de a alcançar. Desse modo, a orientação em causa está um pouco na situação de Ulisses, a andar de um lado para o outro, sem conseguir chegar à sua Ítaca. Esta desorientação orientada é, pois, vista por Platão como algo constitutivo do regime do corpo, que nunca poderá verdadeiramente alimentar a nossa alma e tornar a nossa vida uma vida verdadeiramente afortunada (εὐδαίμων). O regime do corpo é antes comparado a uma infecção da alma por parte do corpo. O ter contacto com esse domínio de tensões acaba por macular a própria alma – sendo que esta mácula deve ser entendida num sentido simultaneamente medicinal, ético e religioso.[23]

A componente da alma está, pois, constitutivamente presente no modo de vida filosomático, mas essa componente está diminuída ou frustrada. É isso que permite, então, a constituição de uma vida filosomática. Ora, a partir daqui podemos já compreender alguns aspectos da articulação entre desejo, verdade e identidade no modo de vida do corpo. Há uma determinada compreensão das coisas, de nós mesmos, da situação em que nos encontramos – uma compreensão diminuída, mas que permite ao desejo do corpo instaurar-se como

[20] Cf. 67d, 81c, 83d.

[21] 66d.

[22] 79c, 79d, 81a, 81d, 82e.

[23] Na cultura grega arcaica estes domínios estavam entrecruzados e é precisamente a isso que Platão está a fazer apelo, ao falar de um ἀναπίμπλασθαι – de um macular ou infectar. Cf. 67a. A respeito desta noção, veja-se a explicação e as indicações bibliográficas dadas em CARVALHO, Mário Jorge de – "O caso do *cogito* no *Filebo* de Platão". In CAEIRO, António/CARVALHO, Mário Jorge de – *Incursões no* Filebo: *Estudos sobre Platão*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2012, pp. 249-252 (nota 74).

desejo dominante: permite olhar para esse desejo como algo com sentido. Contudo, a articulação entre o modo de vida do corpo e o reconhecimento que temos da verdade e da nossa identidade é muito mais complexo, isto porque o modo de vida filosomático desenvolve a partir de si uma determinada versão das coisas. Há, por assim dizer, uma "ontologia filosomática" – o que não significa que o modo de vida do corpo desenvolva um conjunto de teorias explícitas, claramente formuladas, a respeito da realidade. Significa, sim, que no próprio momento em que habitamos a vida filosomática, o nosso "olhar" tem já uma determinada conformação e "vemos" já a realidade de determinada maneira.[24] É isso que agora importa compreender.

No *Fédon*, esta questão aparece formulada de duas maneiras. Por um lado, é considerado o que acontece quando no contexto da vida filosomática se examina uma determinada questão. Por outro lado, é dito que o próprio desejo do corpo nos força a ver ou compreender as coisas de determinada forma. Vejamos cada um destes momentos e o modo como eles se articulam.

Em primeiro lugar, consideremos o que acontece quando a alma, no modo de vida do corpo, examina alguma coisa, quando procura saber ou compreender algo.[25] Nesse momento, a alma usa o corpo ou toma-o como companheiro no exame (o que implica que a alma continua a dar importância ao prazer). Em resultado disso, o corpo obstaculiza o próprio exame e impede a alma de chegar à verdade. Platão faz referência ao facto de o corpo requerer cuidados que nos tomam o tempo todo: ele tem fome, fica doente, enche-nos de desejos e esses desejos, no limite, podem até levar a guerras. Mesmo quando já

[24] Usamos aqui "olhar" e "ver" num sentido lato. Poderíamos falar de concepção ou forma de conceber, mas isso sugeriria que se trata de algo teórico, em que pensamos, e não daria conta da forma como isso conforma de modo imediato aquilo que nos aparece. Nesse sentido, ainda que algo impreciso, recorremos ao campo semântico da visão para dar conta do acesso em causa e, em especial, do carácter imediato que ele assume para nós (carácter imediato esse que consiste precisamente no não precisarmos de pensar tematicamente sobre o facto de as coisas nos aparecerem assim).

[25] Platão usa verbos como θηρεύειν (caçar, ir no encalço), ζητεῖν (perseguir, procurar) e σκοπεῖν (focar algo, dar atenção a isso). Cf. 65b ss.

alcançámos tudo o que o corpo precisa, ele perturba ainda assim o exame, uma vez que nunca desaparece por completo, vai-se ainda manifestando – sobretudo na medida em que a alma ainda se fia nas sensações (no que vemos e ouvimos). Isso faz que os resultados a que chegamos sejam muito parcos e insipientes. Veremos este aspecto melhor já a seguir. Em todo o caso, parecemos estar condenados a não ter mais do que uma compreensão difusa das coisas.

Com tudo isto, Platão parece estar a considerar o corpo no sentido em que normalmente falamos de corpo: um sistema orgânico de que fazem parte os órgãos sensoriais, mas que para além disso tem fome, sede, está sujeito a doenças e exige sempre atenção. É verdade que isto parece ser mais do que um determinado tipo de tensão. Contudo, o problema da fome, da sede, das doenças e da perturbação constante é um problema significativo no quadro dessa tensão para perseguir o prazer e evitar o sofrimento. É sobretudo por causa dessa tensão que ficamos perturbados quando tentamos examinar algo. Mas para além destas perturbações mais orgânicas, há ainda as sensações (o que vemos e ouvimos). O corpo corresponde também a um determinado acesso às coisas: o acesso sensível, aos entes sensíveis, possibilitado pelos órgãos sensoriais. Como é que isso se articula com o desejo de prazer que antes vimos estar no centro da determinação do corpo? Para obtermos uma resposta a esta pergunta é preciso considerar o segundo aspecto que salientámos da relação do modo de vida filosomático com a verdade: nomeadamente, o facto de o corpo (ou a tensão filosomática que lhe corresponde) nos forçar a entender as coisas de um determinado modo (ou, como também poderíamos dizer, nos forçar a reconhecer uma determinada versão das coisas ou uma determinada verdade).

O que Platão diz é que a alma é enfeitiçada pelo corpo, pelos desejos e pelos prazeres, de modo que nada parece ser verdadeiro senão o corpóreo (τὸ σωματοειδές), aquilo que se toca, se vê, se bebe, se come e com que se tem

relações sexuais.[26] Poderíamos acrescentar mais actividades. O importante é que é que se trata de um domínio em que tudo é mediado pelo corpo e está relacionado com ele.[27] Mais à frente, Platão diz que há um mal muito maior do que adoecermos ou esbanjarmos todas as nossas posses devido ao desejo. O maior mal, o mal extremo, é que, ao se ter muito prazer ou muito sofrimento com algo, se julga que isso é o mais claro (ou o mais evidente, ἐναργέστατον) e o mais verdadeiro, quando não é assim.[28] Isto constitui uma prisão da alma, que fica pregada ao corpo, fica corporizada e passa a julgar que é verdade aquilo que o corpo diz que o é. Há um δοξάζειν (um julgar ou um estabelecer como as coisas são) que passa a ser ditado pelo corpo.

Estes passos são essenciais para o nosso problema e para a compreensão do que está em causa no modo de vida filosomático. Trata-se justamente de uma prisão do olhar (como na alegoria da caverna) e Platão diz aqui que o engenhoso desta prisão (a prisão da nossa ignorância, na qual andamos à deriva ou desorientados) é que ela é constituída pelo desejo, de modo que aquele que está preso contribui ele próprio para a sua captura.[29] Já antes vimos em que medida há este contributo de quem fica preso, uma vez que é a própria alma que põe o desejo de prazer a governar-nos e, em resultado disso, esse desejo é interpretado como nosso, identificamo-nos com ele. Agora importa ver as propriedades desta prisão do nosso olhar.

Esta prisão tem essencialmente que ver com a fixação de uma verdade (i.e., com a fixação de uma versão das coisas, pelo menos nos seus traços mais fundamentais). Algo passa a valer não só como o verdadeiro, mas como o mais verdadeiro de tudo – e tanto quer dizer que há algo que vale como o mais real e

[26] 81b3-6.

[27] Referimo-nos aqui tanto ao corpo no sentido habitual, quanto ao corpo compreendido como tensão para o prazer. Na verdade, mesmo ao olharmos para o nosso corpo físico vemos que ele está entretecido com essa tensão para perseguir o prazer e evitar o sofrimento. Ele é inteiramente atravessado por isso, de modo que desconhecemos uma sensação dele que não passe já por isso.

[28] 83c5 ss.

[29] 82e s.

o acesso a isso vale como a forma de acesso mais adequado. Mas que é que vale como mais verdadeiro e mais claro ou evidente? Justamente tudo aquilo que está associado ao prazer e ao sofrimento – ou melhor, tudo aquilo que produz (ou pode muito bem produzir) prazer e sofrimento: as coisas que tocamos, que vemos, que comemos, as situações por que passamos. Tudo isso são realidades concretas, com que nos confrontamos e que nos permitem ter as mais diversas experiências afectivas. Desse modo, tudo o que faz parte desse domínio concreto, de coisas que percepcionamos, vale como o mais real, o mais verdadeiro, o mais evidente. Uma tal concepção é algo que facilmente podemos surpreender em nós. O que é que pode ser mais real do que a sala que estamos a ver, do que a rua lá fora que antes vimos, do que a comida que comemos mais cedo? Dificilmente reconheceríamos que é o nosso desejo de prazer que nos faz ver isso como real ou verdadeiro, mas não nos parece assim tão difícil ver isso como sendo algo real ou verdadeiro. A realidade é feita dessas coisas, elas são verdadeiras. No entanto, Platão sugere que não. O que é que ele poderá ter então em vista?

Não vai ser possível considerar aqui a fundo a interpretação platónica da "ontologia do corpo", nem tampouco ver em todo o detalhe a que é que corresponde a ontologia alternativa por ele apresentada (a "ontologia da alma"). Em todo o caso, há alguns traços gerais que não podem deixar de ser mencionados. Aquilo que a ontologia do corpo deixa escapar (aquilo de que ela normalmente não tem qualquer ideia) é o que Platão designa como "εἴδη". Os εἴδη são as formas ou os aspectos dos entes, aquilo que os faz, as suas determinações fundamentais. Estas determinações são repetíveis, podem aparecer em diferentes entes, e constituem uma espécie de alfabeto que permite ler o texto da realidade. Sem elas não seria possível dar sentido a nada. Com efeito, as diversas realidades concretas com que nos confrontamos não são tais que elas se reduzam meramente a dados sensíveis. O mero dado sensível enquanto tal seria insuficiente para fixar o que algo é. É preciso uma decisão de

sentido, é preciso uma interpretação do dado, é preciso compreendê-lo como sendo isto ou aquilo. Para podermos fazê-lo, precisamos então de ter acesso a determinações que não sejam meramente sensíveis. Só se tivermos a compreensão de homem (por mais vaga que ela seja) é que poderemos ver alguém como um homem e só se tivermos a compreensão de justo é que poderemos ver alguma acção como justa. Cada vez que vemos algo, aquilo que nós vemos não é apenas sensação, mas é também e é primariamente um εἶδος – i.e., uma forma ou um aspecto que permite a algo aparecer com um determinado sentido.[30]

É por o nosso acesso estar constituído desse modo que se pode dizer que, quando reduzimos toda a realidade às realidades concretas que de cada vez nos aparecem (quando só reconhecemos isso como real), estamos a perder de vista algo de fundamental: a compreensão das determinações essenciais da realidade, compreensão essa que possibilita o acesso ao que quer que seja (ou, como também poderíamos dizer, permite que algo nos apareça deste ou daquele modo). Esse perder de vista é tanto mais grave quanto é acompanhado de um não-questionamento do que está em causa nessa compreensão. Ela opera de forma distraída, como se fosse sem mais adequada, e nós limitamo-nos a ver coisas, acções e situações como sendo evidentes no seu sentido. Mais do que isso: se tentamos pensar sobre uma qualquer destas determinações (sobre o que seja o homem ou a justiça), tenderemos a pensar em situações concretas, sem nunca focar os puros conceitos e os seus eventuais problemas de

[30] É isso que está em causa na ἀνάμνησις, que é muito mais do que uma operação esporádica dos filósofos, mas algo que atravessa todos os momentos da vida. Toda a realidade sensível (aquilo que aparece à nossa percepção) se caracteriza por evocar ou fazer lembrar os εἴδη, ainda que esta evocação seja o mais das vezes muito deficiente. Os entes sensíveis são caracterizados por um βούλεσθαι ou um ὀρέγεσθαι εἶναι οἷον (74d ss.). Eles aspiram a ser ou pretendem ser como os εἴδη, ainda que sejam marcados por uma carência em relação a eles (pelo ἐνδεεστέρως ἔχειν de que Platão fala em 74e). Os entes sensíveis não coincidem com os εἴδη, ficam aquém da determinação destes últimos, ainda que remetam constitutivamente para eles. É assim que o nosso olhar está constituído a cada momento. Há sempre já um certo grau de anamnese, ainda que essa anamnese se distinga da anamnese que o filósofo persegue e que corresponde a uma contemplação directa do εἶδος enquanto tal (como veremos mais à frente).

inteligibilidade. Ficamos limitados a uma reflexão corporizada, incapaz de se soltar de casos concretos. Falar de justiça é, então, falar de actos justos. Mesmo que se consinta algumas reflexões, elas não parecerão captar tanto a coisa como um acto justo. Com efeito, se pensarmos um pouco sobre o que faz a justiça, teremos dificuldade em focar esse conteúdo enquanto tal, em determo-nos nele – o que se vem acrescentar à dificuldade que temos em reconhecer a sua presença na vida concreta. Há, pois, esta inclinação do nosso pensamento para o concreto (para o domínio das coisas múltiplas, τὰ πολλά), e é esta inclinação para o concreto que caracteriza a "ontologia do corpo".

Mas qual é o problema com esta inclinação para o concreto, se em todo o caso os εἴδη (*sc*. as determinações fundamentais das coisas) estão sempre operativos? Aqui entra em jogo um dos aspectos essenciais da filosofia platónica, nomeadamente o reconhecimento de que a compreensão – o mais das vezes implícita – que nós temos dos εἴδη (das determinações fundamentais das coisas, das acções, das situações) é uma compreensão deficiente, não passa de uma pseudo-compreensão. Isso fica patente no momento em que somos examinados a respeito de alguma dessas determinações. Se tentarmos definir a justiça, a igualdade, o belo, nós facilmente começamos a contradizer-nos, precisamente porque não temos uma compreensão transparente dessas determinações. Temos apenas uma indicação de sentido, suficiente para reconhecer algo como justo, mas insuficiente para perceber o que é a justiça – e, consequentemente, insuficiente para perceber o que é que estamos a ver quando vemos algo como justo. Nesse momento há apenas uma pseudo-evidência compreensiva, que dá a impressão de que se está a acompanhar o ente concreto. É isso que permite que nos viremos directamente para ele e nos esqueçamos da própria compreensão das determinações que nos aparecem (se ela faz sentido, se é internamente coerente, se é ou não adequada). Toda a realidade empírica, concreta (aquilo a que Platão, em vários outros textos, chama o domínio da δόξα) está dependente da nossa compreensão dos εἴδη (destas determinações

fundamentais) e o aparecimento do que nos aparece é antes de tudo o mais o aparecimento da nossa compreensão destas determinações. No entanto, nós perdemos isso de vista e canonizamos o concreto.

Esta canonização coexiste com uma relação com esse concreto que se baseia no papel que ele desempenha na nossa tensão de não-indiferença ao prazer. Isso significa que a nossa compreensão desse ente concreto e, consequentemente, a nossa compreensão das determinações fundamentais que o constituem passam a ser afectadas pela relação funcional que essa coisa, essa acção ou essa situação tem com o desejo de prazer que domina em nós. A interpretação dos εἴδη é uma interpretação determinada essencialmente pelo desejo de prazer e não pelo desejo de verdade. A ontologia do corpo, ao compreender a verdade como sendo primariamente uma verdade empírica, de entes concretos, possibilita que se criem pseudo-compreensões das determinações fundamentais do que nos aparece, compreensões essas que distorcem essas determinações em função daquilo que é ditado pelo desejo de prazer e pelo regime de vida que ele desenvolve. Com efeito, o modo como a coisa nos aparece na tensão para alcançar prazer (ou evitar sofrimento) acaba por determinar o seu aspecto (o seu εἶδος, a compreensão que temos disso), apesar de tal determinação não corresponder a uma compreensão efectiva daquilo que está em causa nisso (na justiça, na igualdade ou na beleza, por exemplo).[31]

Percebemos, então, que esta ontologia do corpo é constituída por dois momentos, que estão contidos naquilo que Platão exprime como um considerar que aquilo com que se tem muito prazer ou muito sofrimento é o mais claro e o mais verdadeiro de tudo.[32] Em primeiro lugar, há uma fixação do horizonte da realidade (que é identificado com o horizonte do concreto, do corporal, daquilo

[31] Esta insuficiência é justamente o que acabará por se revelar no momento em que formos questionados a esse respeito e nos esforçarmos por prestar contas da compreensão que temos.

[32] 83c.

a que se acede pelos sentidos) e em segundo lugar há uma determinação disso pelo prazer e pelo sofrimento, o que se reflecte sobre o horizonte dos εἴδη (das determinações ou estruturas fundamentais da realidade). Como esse horizonte é algo do qual não nos apercebemos e com o qual não nos preocupamos, a nossa compreensão das coisas pode então desenvolver-se como que às cegas, ao mesmo tempo que é vivida como evidente e verdadeira (i.e., como algo que corresponde simplesmente ao que há).

Esta é, pois, a estrutura fundamental da ontologia do corpo, a qual é (como agora se percebe) uma ontologia do olhar impreciso ou da compreensão imprecisa, que não compreende bem o que vê, ao mesmo tempo que julga compreendê-lo com toda a clareza. Essa "ontologia do corpo" poderá "criar" realidades ou mundos diferentes, conforme o grau de complexidade do seu desejo de prazer. Com efeito, vimos que há algumas possibilidades de sublimação do desejo de prazer e essas possibilidades podem passar também por um certo incremento compreensivo das estruturas da vida, i.e., dos εἴδη (incremento esse que normalmente é indirecto e não surge de nenhuma reflexão profunda sobre as compreensões fundamentais em função das quais vemos tudo). Mas mesmo admitindo que pode haver múltiplos regimes de vida filosomáticos, eles partilham sempre dos traços fundamentais do desejo dominante de prazer e da ontologia que daí resulta.

A partir daqui percebe-se também por que é que no regime de vida do corpo as sensações (e em especial a visão e a audição) têm tanta importância. Elas permitem-nos aceder a realidades concretas, as quais são determinadas pelos εἴδη, mas não os apresentam (a ponto de podermos nem nos aperceber da sua existência). Uma vez que a própria tensão desiderativa que constitui o regime de vida do corpo se vira também para as realidades concretas e, além disso, persuade-nos ou leva-nos a acreditar que o que há de mais verdadeiro é isso, as sensações (a visão, a audição e também os outros sentidos) acabam por valer como o acesso ao que há. Há uma interpretação do plano sensível como o

plano da própria realidade e do que há de mais real, interpretação essa a que ficamos presos pelo próprio desejo, sem qualquer capacidade (e mais: sem qualquer vontade) de nos libertarmos (até porque nem sequer concebemos alternativa).

O corpo corresponde, pois, a uma tensão desiderativa e, quando essa tensão desiderativa é posta a governar a nossa vida, desenvolve-se uma ontologia, um olhar sobre as coisas, que é simultaneamente uma interpretação das sensações (que valem como acesso ao que há) e uma interpretação da realidade (que é identificada com aquilo que aparece nas sensações, de uma forma aparentemente imediata). Ambas as coisas (sensação e realidade) são postas a coincidir e perde-se de vista toda a estrutura que permite ver os correlatos da sensação como realidade (i.e., como esta ou aquela realidade determinada). O resultado é que o regime do corpo não se limita a ser apenas uma orientação do desejo, mas é também um modo de acesso e uma interpretação do que há. Ele condiciona a nossa compreensão de tudo e fá-la ser primariamente determinada pelo prazer e pelo sofrimento. O corpo é assim um tipo de desejo, mas também uma compreensão das coisas e um mundo.

É a partir daqui que se desenha a compreensão que normalmente temos de nós mesmos. Nós vemo-nos como entes corpóreos, como uma realidade concreta no meio de outras realidades concretas e percebemos o domínio da nossa acção como o domínio do concreto (o domínio da multiplicidade). Do mesmo modo, aquilo que nos determina (aquilo que determina o nosso valor aos nossos próprios olhos) é precisamente o que fazemos ou o que se passa connosco nesse domínio – e em especial o prazer que conseguimos garantir e o sofrimento que somos capazes de evitar. É essa a compreensão que temos de nós mesmos: uma compreensão que passa primariamente pelo desejo de prazer e pelo prazer que de cada vez conseguimos ou não alcançar.

Nos seus traços mais gerais (ainda algo turvos e a precisarem de uma elaboração mais cuidada e detalhada), esta é a estrutura do modo de vida do

corpo. Se retomarmos agora o problema que estamos a tratar (o problema da articulação entre desejo, verdade e identidade), podemos dizer, a partir do que acabamos de ver, que no centro da vida do corpo (ou da vida filosomática) está o domínio em nós de um desejo concreto (o desejo de prazer). Esse desejo é correlato da compreensão do prazer como o que mais importa (como aquilo que torna a vida digna de ser vivida). Há, pois, uma compreensão ou um reconhecimento do que importa e isso assenta necessariamente numa compreensão ou reconhecimento de nós e também do meio em que estamos. Esta compreensão ou reconhecimento funcionam como uma proto-verdade e um proto-reconhecimento da nossa identidade e estão sempre já presentes quando algum desejo é posto a dominar. Por outras palavras, na base da vida filosomática há já uma componente de alma e isso é indispensável para a constituição deste ou de qualquer outro regime de vida (i.e., para a constituição de um projecto total de como viver, que não deixe a nossa vida sujeita à mais completa indeterminação, incapaz de identificar algo significativo e de traçar qualquer rumo concreto). Nós não fazemos a mínima ideia do que seria uma vida de puro desejo de prazer, sem qualquer lucidez e sem compreensão de nada. Nem sabemos se essa vida é concebível enquanto tal.

Há, pois, sempre já uma compreensão na base do regime de vida filosomático. Por outro lado, a constituição de um tal regime é tal que desenvolve essa compreensão. Aquilo que num primeiro momento é uma compreensão incipiente da vida e do que importa nela passa a ser (em resultado do desejo e das evidências que ele produz) uma compreensão muito mais desenvolvida, uma ontologia que determina (com maior ou menor precisão, com maior ou menor clareza lógica ou discursiva) a nossa compreensão de todos os entes e até de nós mesmos. É isso que permite concretizar o próprio projecto do desejo filosomático e construir a partir dele todo um mundo no qual, subsequentemente, os diversos desejos concretos surgem e com o qual se relacionam. Com efeito, quando desejamos ter prazer com algo em concreto,

isso pressupõe já uma decisão geral a respeito do que importa na vida (ou de qual é o sentido da vida), o que põe a dominar em nós um certo desejo de fundo, que determina então de forma mais precisa quem somos, em que situação estamos e o que são os entes à nossa volta. Estabelecido esse quadro de realidade e da nossa identidade, há então uma dinâmica própria em função da qual estas ou aquelas coisas, acções e situações aparecem como desejáveis, indesejáveis ou indiferentes. O que normalmente reconhecemos como desejo (o desejo de um qualquer objecto em especial) é, pois, o resultado desta peculiar interacção entre o desejo, por um lado, e o nosso reconhecimento da verdade e da nossa identidade, por outro.

3. O modo de vida sob o ascendente da alma

Antes de concluirmos a nossa análise, interessa ainda confirmar e complementar o que acabamos de ver com a análise do regime de vida da alma e com a compreensão da forma concreta como nesse regime de vida se articulam o desejo, a verdade e a identidade. Isso obriga-nos a determinar quais são, ao certo, o desejo dominante, o reconhecimento da verdade e o reconhecimento da nossa identidade que correspondem a esse regime de vida.

No que é que consiste, então, a alternativa ao modo de vida que acabámos de ver? Como é que está constituído o modo de vida da alma? Que modificação é que tem de se dar para que haja tal modo de vida? Desde logo, é importante ter presente que Platão fala do regime de vida da alma como uma possibilidade para esta vida e, enquanto tal, algo que se constitui no cruzamento com o corpo e com a tensão que lhe corresponde. Como antes vimos, nós somos um composto de corpo e alma e tanto quer dizer que nós temos sempre uma tensão desiderativa para saber a verdade (que é o que constitui a alma) e outra para o prazer (que é a que constitui o corpo). O regime

de vida da alma terá, portanto, que ver com uma mudança da articulação interna entre estas duas tensões desiderativas. A tensão correspondente à alma passará a governar-nos, ao passo que a tensão para o prazer passará a estar subjugada a essa outra tensão, de modo que não mais determinará a nossa orientação vital e o modo como tudo nos aparece a partir dela. Nesse sentido, o regime de vida da alma tem que ver com a prevalência do desejo de verdade em nós. Contudo, ao pôr a questão nestes termos, não fica claro que alternativa é que está aqui em jogo, pois, como antes vimos, o regime de vida do corpo é ele próprio caracterizado por uma relação com a verdade, não é indiferente à verdade, precisa dela e, mais do que isso, fixa sempre uma determinada versão das coisas. A componente de alma está sempre já presente no modo de vida do corpo. Por isso mesmo, somos levados a perguntar como é que a alma pode agora assumir um outro papel e uma outra preponderância. O que é que está em causa nisso?

Podemos perceber melhor o que Platão tem em vista se considerarmos uma experiência a que Platão faz várias vezes referência no *Fédon*: a experiência de tentar examinar algo dentro do próprio regime do corpo.[33] Ao falar disso, Platão não tem em vista apenas alguns momentos em que nos distraímos a pensar em problemas teóricos. Pelo contrário, uma vez que temos uma tensão inerente para a verdade, faz parte da nossa natureza procurar compreender melhor as coisas, sobretudo quando não sabemos o que fazer ou não sabemos como havemos de compreender algo. A própria vida põe-nos problemas e força-nos a reflectir. Contudo, enquanto nos mantemos no regime de vida do corpo, toda essa reflexão está marcada pela sua ontologia (i.e., pela sua concepção do que a realidade ou a verdade têm de ser). Em geral, pensamos apenas em casos concretos e não focamos as compreensões que os constituem. A consequência disso é que estamos condenados a andar à deriva, como Platão

[33] Cf. em especial 65b ss., 79c s.

diz.[34] No regime de vida do corpo, somos uma espécie de Ulisses, sem qualquer possibilidade de chegar à Ítaca da compreensão transparente das coisas que vemos, das nossas acções ou das situações que atravessamos. Esta experiência da insuficiência cognitiva do modo de vida do corpo (e do caos compreensivo que lhe corresponde) pode então provocar uma modificação interior em nós – a modificação correspondente à mudança de regime de sentido da vida.[35]

O regime da alma surge como um outro tipo de relação com a verdade. Esta não é vista como algo que já se possui, mas antes como algo que falta, algo que tem de se procurar. Torna-se, então, muito clara a importância da verdade e todas as outras coisas que pareciam importantes começam a empalidecer – em especial o prazer, que era justamente aquilo que mobilizava todo o regime de vida do corpo. O valor mais alto passa a ser outro: a verdade. É isso que agora mobiliza, é isso que determina os mais diversos momentos da vida, que desencadeia as mais diversas acções e os mais diversos desejos concretos. Aquilo que se deseja é a verdade ou, como Platão também diz, aquilo que se deseja e por que se está apaixonado é a φρόνησις (termo que aqui designa a lucidez, i.e., a compreensão transparente das coisas e da situação em que se está).[36] É por isso que o novo modo de vida se orienta e é para isso que ele dirige todos os seus passos. Ora, é um modo de vida com estas características que Platão, no *Fédon*, designa como φιλοσοφία no sentido próprio da palavra.[37]

---

[34] Cf. nota 23.

[35] De facto, em condições normais não precisamos de procurar a verdade, porque já a temos (i.e., já temos algo que vale como verdade), de modo que o desejo da alma está satisfeito. É por isso que se pode afirmar que não há nunca uma negligência absoluta da alma. O que há é uma distracção a respeito daquilo que se julga já preencher esse desejo, um não ver que na realidade esse desejo não está a ser efectivamente preenchido.

[36] Cf. 66b, 66e, 68a. A formulação é muito expressiva. Ao falar de um ἔρως que tem como objecto a φρόνησις, Platão indica que se trata de nada menos do que uma paixão intensa, um prendimento com as mesmas características que o prendimento amoroso, em que só se tem olhos para uma pessoa, só se pensa nela e não se consegue fazer mais nada.

[37] Ao longo do texto, abundam formulações como ὁ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφος (64b, 64e), οἱ ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας (64a), οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες (67d, 67e, 69d) e também οἱ ὀρθῶς φιλομαθεῖς (67b). Estas formulações apontam precisamente para a questão da adequação dos nomes, i.e., a questão do modo próprio em que se pode falar de algo. Os que

O regime de vida da alma é o regime de vida filosófico, no qual tudo o que importa é apurar a verdade, compreender como as coisas são, em que situação nos encontramos. Tudo o resto, neste regime de vida, é secundário. Se não for assim, se não houver o desejo e a paixão da lucidez e se não for isso a determinar toda a vida, então, segundo Sócrates, não se está verdadeiramente a filosofar, não há um verdadeiro prendimento à verdade. Mesmo que se examinassem muitas coisas e se discutissem muitas questões, estar-se-ia ainda no regime de vida filosomático.

A partir daqui podemos perceber por que é que a filosofia, no *Fédon*, é descrita como um praticar a morte.[38] A morte, tal como Sócrates a define, é o momento em que a alma se separa ou liberta do corpo e é isso mesmo que a filosofia pretende fazer.[39] Ela é o esforço de tentar afastar-se o mais possível do desejo de prazer que constitui o domínio do corpo, é um libertar-se ou separar-se desse desejo tanto quanto possa. É essa a purificação (κάθαρσις) que Platão tem em vista e sem a qual, diz ele, nunca se poderá alcançar aquilo que de facto é a verdade (e não uma mera versão dela, aceite apenas devido à nossa pouca exigência).[40] Esta purificação evita precisamente o contacto e a contaminação que vêm do desejo de prazer. Nós viramo-nos desse modo para a alma ou para a tensão que lhe corresponde: a tensão de saber a verdade. Este virar-se para a alma é também descrito como um condensar-se (um συναγείρεσθαι ou ἀθροίζεσθαι) da própria alma.[41] Ela deixa de estar dispersa e derramada pelas várias coisas com que deseja ter prazer, deixa de seguir esse desejo e passa a ter uma densidade própria que opõe a esse desejo – a densidade de um outro desejo, do desejo de verdade. A verdade passa a estar acima de tudo, passa a

---

filosofam correctamente são aqueles que propriamente filosofam, que são filósofos no sentido mais pleno do termo e que não se limitam a ter apenas alguma semelhança com isso. Sobre este assunto, cf. BURNET, John (ed.) – *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1911, *ad* 67b4.

[38] 81a.

[39] Sobre a morte descrita nestes termos, veja-se 64c.

[40] Cf. 67a-c.

[41] 67c.

ser aquilo que tem de se obter a todo o custo. O desejo de verdade torna-se autónomo e, nesse sentido, a própria alma torna-se também ela autónoma.[42]

Há, pois, uma mudança do desejo que domina a vida. A tensão intrínseca da alma, que já estava presente no regime de vida do corpo, passa a dominar. Esse domínio coincide com uma modificação dessa tensão. Ela não mais aceita o que lhe aparece de forma imediata como a verdade, não se satisfaz com isso, mas torna-se mais exigente. Na verdade, a situação é ainda mais complexa: não apenas o desejo de verdade se torna mais exigente, como também, ao tornar-se dominante e afastar o desejo do corpo, isso produz uma modificação da ontologia que domina a nossa perspectiva e, consequentemente, uma modificação da nossa compreensão da verdade e de nós mesmos. Isso é muito importante para o problema da articulação entre desejo, verdade e identidade. Vejamos, então, como é que esta questão se configura no modo de vida da alma ou, o que é o mesmo, no modo de vida propriamente filosófico.

Na base da constituição do modo de vida filosófico está a compreensão não só de que nada é mais importante do que a verdade, como também de que nós não temos acesso a ela assim sem mais. Esta dupla compreensão determina o desejo da verdade como desejo dominante e a partir daí configura toda uma orientação vital. No entanto, o domínio desse desejo em nós não traz consigo apenas uma orientação vital. Ele introduz também uma nova ontologia, uma nova compreensão do que é a verdade e do que nós somos. Platão é muito sensível a isso. Os diversos entes concretos, as diversas acções e as diversas situações com que nos confrontamos são todos eles insuficientes para o seu próprio esclarecimento. Todos eles apresentam de forma deficiente um determinado sentido que os transcende – nomeadamente, os εἴδη. O reconhecimento filosófico da realidade é, pois, o reconhecimento da constitutiva pobreza das realidades concretas (ou seja, o reconhecimento do modo como a

[42] Como Platão diz, a ψυχή passa a estar αὐτὴ καθ' αὑτήν ou μόνη καθ' αὑτήν. Cf. 67c-d.

sua apresentação é, só por si, uma apresentação deficitária).[43] Ao vermos entes concretos, normalmente não focamos a compreensão que temos deles e, por isso mesmo, não nos preocupamos com o aprofundamento dessa mesma compreensão. Mas isso muda com o modo de vida filosófico. Tal modo de vida reconhece que há algo mais para além daquilo que temos imediatamente apresentado. Mais do que isso: ele reconhece que esse algo mais é fundamental para toda a apresentação, para que se possa ver, ouvir ou pensar o que quer que seja. Com isto dá-se uma inversão da nossa perspectiva: o que parece primário é visto como dependente e condicionado, ao passo que aquilo de que normalmente não fazemos nenhuma ideia passa a ser quer o correlato primário do acesso, quer aquilo que há de mais verdadeiro. Dito por outras palavras: a ontologia do corpo absolutiza o que aparece como imediato, ao passo que a ontologia da alma (i.e., a compreensão da realidade e da verdade que decorre do desejo de lucidez) desqualifica o acesso imediato, por mor da própria compreensão à luz da qual aquilo que aparece aparece como sendo isto ou aquilo. É nisso (no mundo dos εἴδη) que o filósofo se detém, o que não significa que ele procure um outro mundo que nada tem que ver com este mundo em que normalmente estamos. Pelo contrário: o que sucede é que o filósofo percebe (seja de forma temática ou atemática) que este mundo está sempre já dependente de "outro mundo" e que, desse modo, mesmo o acesso normal é sempre duplo: por um lado acede a entes concretos, por outro acede a esse outro mundo (i.e., aos εἴδη, às determinações fundamentais dos entes concretos que nos aparecem).

O regime de vida filosófico reconhece, pois, o papel estrutural que estas determinações fundamentais têm e procura focá-las, com o intuito de perceber ao certo no que é que elas consistem e assim poder resolver os problemas concretos com que se depara. Em vez de ter um contacto desfocado e descentrado com estas determinações, este regime de vida procura centrar a sua

[43] Uma apresentação caracterizada pelo ἐνδεεστέρως ἔχειν de que Sócrates fala em 74e.

atenção nelas, o que só é possível por meio do pensamento ou do raciocínio (da διάνοια ou do λογισμός).[44] A sensação (o acesso imediato a entes concretos) passa, então, a desempenhar um papel secundário. O mais evidente e mais verdadeiro é agora aquilo que é acessível pelo pensamento.

No entanto, há um aspecto muito importante a que ainda não se atendeu e que é decisivo para compreendermos a ontologia da alma e o mundo que é configurado nela. Trata-se do seguinte: embora o filósofo se vire para os εἴδη e procure determiná-los, eles estão muito longe de serem facilmente identificados, quer no seu número, quer na sua variedade, quer na determinação própria que corresponde a cada um deles. Quando começamos a tentar perceber quais são as compreensões que determinam o nosso olhar, quando começamos a questionar em que é que consiste cada um dos εἴδη, começa a revelar-se que temos um conhecimento muito insuficiente de tudo isso e que estamos muito longe de perceber em que é que verdadeiramente consiste cada um desses conteúdos do nosso pensamento. A descoberta dos εἴδη é a descoberta de um espaço problemático, é a descoberta de que não temos uma compreensão perfeita das determinações fundamentais da realidade e que, por isso mesmo, o encaminhamento para a verdade requer o esforço de procurar clarificar essas determinações fundamentais, com o objectivo de contemplá-las por si mesmas, na plena resolução do seu sentido. É verdade que, por essas determinações estarem sempre já presentes, temos desde logo indicações do seu sentido.[45] No entanto, essa indicação não é suficiente para esclarecer de forma plena o que isso seja. Se começarmos a tentar explicar o que é a justiça ou a igualdade, por exemplo, facilmente começamos a contradizer-nos e a emaranhar-nos nas mais diversas dificuldades. Tal como os diálogos platónicos muito bem mostram, é esse o resultado inicial (e fica por apurar se

[44] Cf. 65e s. e 79a.

[45] Temos uma qualquer indicação do que seja a justiça, do que seja a beleza, do que seja a igualdade, por exemplo. Há sempre já uma certa anamnese delas.

não é também o resultado último) de seguirmos o desejo de verdade tal como ele é seguido no regime de vida da alma.

Podemos agora perceber melhor aquilo que caracteriza o modo de vida da alma. Nele, a lucidez (aquilo mesmo para que a alma tende) surge como um problema, pois tudo o que constitui a nossa própria apresentação passa a ser visto como problemático, como algo que não está imediatamente dado e que, por isso, não satisfaz o desejo de verdade. Aquilo que aparece (todo o mundo em nosso redor e a nossa própria vida) aparece, assim, como o lugar da ausência da verdade. A ontologia da alma reconhece a necessidade do que está ausente para o esclarecimento do que está presente diante de si. Tal formulação sugere que esta ontologia tem um carácter meramente negativo, uma vez que o modo de vida da alma ou do filósofo não detém ainda uma compreensão perfeita das determinações fundamentais da realidade (aquilo que poderíamos designar como a verdade no sentido mais estrito). O seu reconhecimento da verdade é o reconhecimento de uma falta. No entanto, o filósofo tem já uma fixação das coisas e de si mesmo que remete para essas determinações fundamentais que estão em falta – uma fixação que as apresenta como tarefa e como aquilo que verdadeiramente importa. Há já um acesso aos εἴδη, ainda que esse acesso seja problemático e negativo. Percebe-se a ausência de uma compreensão efectiva daquilo em que essas determinações essenciais consistem e percebe-se a importância de uma tal compreensão. Todo o mundo e todos os entes concretos são vistos como o lugar dessa ausência e é isso que motiva todos os desejos concretos de saber isto e aquilo, ou seja, todos os exames empreendidos das mais diversas realidades (i.e., dos mais diversos εἴδη).

É este o reconhecimento que se tem da verdade neste regime de vida. No que diz respeito à compreensão que o filósofo tem da sua identidade, podemos observar o seguinte: o filósofo percebe-se como alguém que, acima de tudo, precisa de saber, que não é indiferente a isso (ou, o que é o mesmo, percebe-se como alma). Ele percebe também quão longe está disso, uma vez que

normalmente tem um reconhecimento do mundo e de si mesmo desenvolvido a partir do seu desejo de prazer. O filósofo percebe-se assim como carenciado do que mais importa (nomeadamente, a compreensão das determinações fundamentais de tudo) e, por causa disso, ele é incapaz de determinar a situação em que se encontra e o que é suposto fazer. No entanto, essa ausência de determinação de si mesmo e da situação em que se encontra esboça também uma auto-compreensão, nomeadamente a auto-compreensão de si como filósofo, como aquele que persegue a verdade a todo o custo e procura compreender com toda a clareza a vida e a realidade em geral.

Em suma, o que caracteriza o regime de sentido da alma (ou a vida filosófica) é que a compreensão geral da vida define como o que importa (como aquilo de que se precisa) a lucidez e é isso que se deseja acima de tudo ter. Tal definição desencadeia então um esforço contínuo de procura da lucidez (um esforço de tentar compreender o que as coisas são) e, na sequência desse esforço, percebe-se toda a realidade como dependente de determinações fundamentais de que não dispomos sem mais. Além disso, o filósofo percebe também a sua própria identidade como algo que precisa dessas determinações para se definir e para definir a situação em que está.[46]

São estes os traços fundamentais da articulação entre desejo, verdade e identidade no regime de vida da alma.[47] Percebemos que tanto neste regime de

[46] Por outras palavras, o filósofo percebe que a sua própria identidade (*sc.* a identidade de cada um de nós) também está definida pelo ἐνδεεστέρως ἔχειν de que Sócrates fala na discussão da ἀνάμνησις.

[47] Ao concentrarmo-nos nesta questão, acabámos por deixar de fora muitas outras pelas quais uma análise mais profunda do *Fédon* terá obrigatoriamente de passar. Dessas outras questões não podemos dar senão alguns exemplos. Desde logo, será que este modo de vida da alma também se pode desformalizar de diversas maneiras (como acontecia com o do corpo) ou ele tem apenas uma única modalidade? Qual é o *terminus ad quem* último deste regime de vida? Será que ele é alcançável (ou até mesmo concebível)? Será que este regime de vida é mais desejável que o anterior? Como conceber essa maior desejabilidade e quais são os factores que a determinam? A transição para este regime é feita a um só tempo, ou haverá no seu começo (e talvez até nas fases mais avançadas) uma oscilação entre um regime de vida e o outro? E o que é que determina ou pode determinar a transição de um regime para o outro? Platão não parece contemplar a possibilidade de uma simples escolha. A transição parece depender de rasgos

vida, quanto no regime de vida do corpo, há uma mesma estrutura, na qual encontramos articulados o desejo que de cada vez domina em nós, o reconhecimento que a cada momento temos da verdade e também o reconhecimento da nossa própria identidade. Quer num regime de vida, quer no outro, o desejo dominante tem um carácter intermédio: ele depende já de uma determina forma de compreender a realidade e a identidade que se tem, mas ao mesmo tempo desenvolve essa compreensão e aprofunda-a, dando a ver toda a realidade e toda a identidade a partir dessa tensão. A partir daqui, integrados nesta estrutura e possibilitados a partir dela, surgem os desejos concretos que a cada momento reconhecemos em nós – sejam eles desejos de ter um determinado prazer ou desejos de examinar uma certa questão. No caso destes últimos, porém, pode haver ainda uma subordinação ao desejo de prazer e, com isso, o desejo aparentemente filosófico não seria mais do que uma aparente saída do regime de vida do corpo. Por esse motivo é importante que, no momento em que julgamos estar a filosofar no sentido mais próprio da palavra, perguntemos a nós mesmos o seguinte: que amor é que nos move e o que é que esperamos alcançar?

---

compreensivos que ultrapassam a nossa vontade. Mas como é que esses rasgos devem ser compreendidos? O que é que os determina? Por fim: uma vez que a descrição que Platão faz do modo de vida da alma recorre ainda à linguagem do desejo, não se dará o caso de este modo de vida ser ainda um projecto de perseguição do prazer? E não subverterá isso o projecto de saber que está aqui em causa? Ou será que a relação que este modo de vida tem com o desejo e a sua satisfação tem de ser concebida de um modo diferente daquele que vimos aquando da discussão do modo de vida do corpo? Todas estas questões são muito complexas e, por isso, a sua discussão terá de ficar para outra ocasião.

(Página deixada propositadamente em branco)

O DESESPERO INCONSCIENTE EM *A DOENÇA PARA A MORTE*

Sara Carvalhais de Oliveira[*]

Em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus considera o acontecimento do desespero sob vários aspectos, de acordo com as componentes que considera serem as do humano enquanto "*síntese*": a finitude e a "infinitude", o temporal e o eterno, a possibilidade e a necessidade. Para além de considerar o fenómeno do desespero de acordo com as figuras ou formas que toma à luz de cada um dos referidos elementos da "síntese", Anti-Climacus considera também o "desespero" *consoante o grau de consciência que o próprio sujeito do desespero tem do seu desespero*; de acordo com este autor de Kierkegaard, o suposto desesperado pode experimentar uma variada gradação – por enfraquecimento ou mediante intensificação –, a qual tem a amplitude que vai de nenhuma consciência do seu desespero enquanto a situação vital em que está até uma consciência muito intensa do seu desespero. Que haja gradações no acontecimento do desespero não faz qualquer problema – afinal, parece haver uma grande diferença entre um momento pontual em que se "perde a cabeça" e a desistência total, o abandono desesperado do projecto da vida. Ora, o que causa aqui perplexidade é que um indivíduo possa estar efectivamente em desespero sem que tenha qualquer consciência da sua posição na vida; que alguém esteja desesperado e saiba bem disso não é "nada de especial" – mas que alguém esteja realmente em desespero, que a vida de alguém seja desespero e que o "interessado", o "apontado" nisso não o saiba, não tenha qualquer consciência disso, causa grande perplexidade e uma resistência imediata (afinal, *sou eu* e *só eu* que sei de mim se existo desesperada ou não). No entanto, Anti-Climacus afirma

[*] Quando elaborou o presente estudo, a autora beneficiava de uma bolsa de doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_3

precisamente que existe um desespero *inconsciente*[1], que há indivíduos que estão desesperados sem que tenham qualquer consciência do seu desespero. E não só isto: o acontecimento do desespero inconsciente será a realidade *habitual* da maior parte de nós. O desespero inconsciente será um facto *comum*, um fenómeno *universal*, o qual se identifica com o modo imediato como cada um de nós dá por si a existir, se encontra a si na existência – o desespero vive alojado no coração de quase todos os homens; o desespero reside, escuso, no íntimo de quase todo o indivíduo.[2] Mas isto não se compreende: que *eu* esteja em desespero, que eu seja *consciente* de existir desesperada e o *dissimule*, de tal modo que não pareça assim a outro que não a mim – nem sequer a quem é mais próximo de mim – isso aceita-se; que um *terceiro* não entenda a situação em que eu me encontro, essa é uma impressão relativamente quotidiana; mas que *eu* não detecte a *minha* situação, que eu, nesse sentido, seja uma *outra de mim*, isso é inaceitável. Que de um homem ou de uma mulher de vida *aparentemente desnorteada* se diga que "anda perdido" ou "perdida", que está "desesperado" ou "desesperada" é compreensível: afinal, a sua própria existência o "*demonstra*", a vida que esse indivíduo leva é disso o *comprovativo*, o *atestado*, e daí se depreende que ele esteja *desarranjado* "*por dentro*", *destruído*, *cativo da dissolução de si próprio*. Contudo, que seja precisamente *outro* a ter *acesso* ao meu interior, a *detectar o sentido* – ou a falta dele, neste caso – *invisível para mim* da minha própria vida, isso é totalmente enigmático: que *outro* tenha o conhecimento da situação em que eu mesma estou e que *eu* a desconheço, que ele saiba mais de mim que eu de mim mesma, ou que a *minha lucidez* não seja critério de verdade ou critério de realidade da minha vida – que eu não seja

[1] Para o problema do desespero inconsciente, v. *A Doença para a Morte*, *SKS* 11, em especial pp. 157-162. (SØREN KIERKEGAARD FORSKNINGSCENTERET (Ed.) – *Søren Kierkegaards Skrifter* [*SKS*]. 28 Vols. Com comentário. Copenhaga: Gads Forlag, 1997-2013.)

[2] Cf. *A Doença para a Morte*, *SKS* 11, p. 139: "Não é raro que alguém esteja no desespero; não, raro, muito raro, é alguém não estar, na verdade, nele." (As traduções de *A Doença para a Morte* que aqui se apresentam são do Seminário Permanente de Tradução de Kierkegaard, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e Unidade de I&D Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra.)

consciente de mim, portanto – isso é inadmissível. Como pode estar em desespero alguém que é naturalmente "feliz"? E, no entanto, Anti-Climacus diz que *pode* – e, *porque pode, está, de facto*, em desespero. De acordo com Anti-Climacus, *a "normalidade" é a categoria do desespero inconsciente*. *No "coração" da normalidade da vida, dos dias que passam, do quotidiano comum, vive, escondido, o desespero; o "coração" da normalidade é ele mesmo desespero*. O desespero é *universal* enquanto é a *doença característica da situação do indivíduo humano considerado do ponto de vista natural*.

No entanto, esta não é de forma alguma a "*consideração comum*" do desespero. De facto, a *distinção natural* entre estar desesperado e não estar desesperado prende-se com o *ponto de vista inverso* da consideração de Anti-Climacus. Normalmente, considera-se o desespero como uma categoria pertencente ao domínio da *exterioridade*: é no âmbito daquilo que aparece *à superfície* do decurso da existência, no quotidiano da vida, que a "consideração comum" fixa o seu olhar. Segundo a "consideração comum", o desespero tem que manifestar-se *de algum modo*, ou não existirá desespero; ele tem que "*ver-se*" de alguma forma, tem que *declarar-se*; o indivíduo tem que ter pelo menos alguma, ainda que fraca, consciência daquilo que consigo se passa, e não pode não se sentir de alguma forma "*mal*" – isto é, o indivíduo desesperado *trai necessariamente* o seu desespero.[3] Não pode acontecer que o desespero seja totalmente *escondido*, mesmo que se admita que possa permanecer encoberto *até um certo ponto*. A "consideração comum" presume, com isso, que o indivíduo tem um *acesso transparente* ao *fundo de si mesmo* e também *uma abertura imediata à raiz das suas motivações existenciais*. Ela considera que cada um é *critério de si próprio*: *por si mesmo*, feita abstracção de todo o mundo-envolvente, em isolamento, cada indivíduo e *só ele sabe de si, o que é de si*, qual é a sua *situação*. Neste sentido, a "consideração comum" não pode, por fim, e para ser "fiel" a si

[3] Cf. *A Doença…*, p. 139: "Ela presume que cada homem deve, afinal, ser aquele que sabe melhor, por si próprio, se está no desespero ou não."

mesma, senão ater-se às afirmações do indivíduo sobre si mesmo. Além disso, a "consideração vulgar" considera também de modo imediato: *aquilo que se lhe mostra é-lhe suficiente, ela não faz perguntas, contenta-se com aquilo que se lhe dá a ver como se lhe fora totalmente dado, plenamente oferecido*; ela pode *elaborar* sobre o que foi visto, mas *não tem ponto de vista* para a possibilidade de algo que não foi visto: ela leva os enunciados *à letra*, as coisas "*são como são*", *não há fractura* – muito menos há lugar para uma *rotura radical* – entre a *visão, o imediato,* e o *sentido*. Neste sentido, a "consideração comum" é *crédula*: ela tem pelo indivíduo *a consideração* que ele mesmo tem por si mesmo, ela *subscreve* a ideia de que o sujeito é o *critério adequado para si* mesmo, que *pode ser ele mesmo a medida para a situação em que simultaneamente se encontra* [4] – ou seja, a "consideração comum" julga que *situação* e *consciência da situação* se identificam, ou que são completamente *permeáveis* uma à outra.[5] A "consideração comum" considera que *desespero e não desespero são situações imediatas na vida do indivíduo*, e *rege a sua interpretação* na pressuposição da "*intelectualidade*": se o indivíduo sabe ou conhece que está desesperado, então é porque ele está desesperado; mas se ele conhece que não está desesperado, ou se não se dá por desesperado, então ele também não vive desesperado. O ponto de vista habitual considera que *cada qual sabe de si*: o indivíduo terá, na *primeira* pessoa, um acesso *privilegiado* a si mesmo, ele sabe melhor do que ninguém quem é, etc.; a "consideração comum" faz que o acontecimento do desespero se encontre em necessária relação de dependência com o *reconhecimento da própria situação como desespero*.

[4] *A Doença…*, p. 139: "Aquele que, então, diz que está no desespero, é tido como estando no desespero, mas aquele que julga que não está nele, também é tido como não estando nele."

[5] A "consideração comum" não tem em conta que, precisamente por motivo desta permeabilidade, a consciência *se fecha* para a situação. Esta possibilidade tem que ver com a constituição sintética do si próprio, a qual não será aqui analisada.

Em oposição à "consideração vulgar", Anti-Climacus expõe uma consideração alternativa, a qual procura "*lançar luz*"[6] sobre o fenómeno do desespero inconsciente. *O conceito de desespero da "consideração comum" não é o conceito de desespero de Anti-Climacus*: decorre do texto de Anti-Climacus que a situação do indivíduo não equivale à consciência que o indivíduo dela tem, pelo que *estar em desespero não significa ter-se consciência de que se está em desespero, ou o desespero não se identifica com a consciência do desespero*. Este é o motivo pelo qual o "desesperado" pode *não dispor também de perspectiva para o seu próprio desespero*: de facto, *o seu natural modo de ver não provoca, antes inibe, a ocasião para que ele se descubra como desesperado*. O indivíduo inconscientemente desesperado produz, *mediante a sua inconsciência*, a "percepção" da sua situação concreta – e isto sem qualquer *folga*, sem qualquer *margem de manobra* que lhe permitisse "*respirar fundo*" da sua inconsciência. Desta forma, o acontecimento do desespero inconsciente está a *configurar* a totalidade da apresentação que o indivíduo tem sobre a existência e de si na existência. Se é assim, o indivíduo não pode *estar como que "sóbrio"* diante de si mesmo, para poder *avaliar-se* a si mesmo na sua situação concreta, como se o seu *encontro* consciente consigo mesmo não *emergisse* da sua inconsciência de si.

Na tradição do comentário, houve quem objectasse que a argumentação de Anti-Climacus é logicamente irrefutável: se alguém afirma que não se encontra no desespero, pode de cada vez responder-se que esse sujeito está no desespero, apenas não sabe disso.[7] É certo que só há desespero *inconsciente* para um ponto de vista alegadamente *consciente* do que seja o desespero, ou que *disponha da categoria* que seja *o crivo* dessa *qualificação*. Mas dizer de uma forma de desespero que é *inconsciente* não é afirmar que ela é por completo um "*nada*" enquanto *ausência total*, como tal algo de *absolutamente inconcebível*, como um

[6] Cf. *A Doença…*, *SKS* 11, p. 138.

[7] Cf. GORDON, H. – "A rejection of Kierkegaard's monism of despair." In PERKINS, R. L. (ed.) – *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Vol. 19. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 240.

não-ser em estado puro que *não é "nada para ninguém"*. Não. *O desespero é inconsciente precisamente na medida em que tem uma relação à consciência*, e ele *define-se precisamente pela relação que tem à consciência*: para o desesperado do desespero inconsciente, o desespero não existe para si *enquanto tal*; no entanto, o inconscientemente desesperado tem estabelecida uma relação *com a consciência*, a qual *não é uma relação de consciência ou não é uma relação consciente.*

O indivíduo pode viver na inconsciência do seu desespero e, no entanto, dispor de um conceito de desespero que é precisamente aquele sob o poder do qual se encontra – isto é, ele pode não se saber a existir no desespero de que tem noção ou compreensão intelectual. Anti-Climacus aponta, assim, para a diferença existente entre o *desespero considerado do ponto de vista do conceito* e o *desespero considerado do ponto de vista existencial*. Idealmente, pode até ter-se o conceito *exacto* do fenómeno do desespero, mas tal não implica necessariamente que aquele que sofre desse desespero tenha o correcto conceito de desespero e, simultaneamente, se reconheça a si mesmo nele. Desta forma, tem-se uma compreensão meramente intelectual do desespero, mas sem se compreender a si mesmo como *paciente* desse desespero de que se conhece o conceito "de cor". O indivíduo não dispõe, assim, de consciência de si.

Consequentemente, há entre a "consideração comum" e a consideração que lhe é alternativa um mal-entendido basilar, pois ambas utilizam a mesma palavra para designar acontecimentos distintos do ponto de vista do sentido. De acordo com o regime de sentido[8] imediato, ou em conformidade com as "categorias da sensibilidade", ou com o ponto de vista natural, o fenómeno do

[8] O regime de sentido é reiterado em cada um dos momentos da vida, é repetido nela em cada um dos momentos que a constituem – nesse sentido, em vez de regime de sentido, poderia aplicar-se igualmente a expressão "*categoria existencial*". A categoria existencial dominante está habitualmente oculta na apresentação concreta, mas é simultaneamente ela que modela os contornos do aparecimento e que o valora em função do projecto de fundo em curso; o regime de sentido está escondido do "mundo público" (daquilo que é observado por todos) e também pode ser inconsciente para o sujeito – ele diz respeito à globalidade da vida, à fonte do ímpeto do aviamento vital, ao projecto total da existência do indivíduo e, nesse sentido, tem que ver com o seu "destino", isto é, com o que "há-de ser" de si.

desespero não só depende enquanto tal do seu reconhecimento como tal por parte do indivíduo que o sofre, como se encontra sempre em conexão com uma *afecção*, com um *sentimento*, com uma *alteração imediata de si*, a qual *se faz sentir* e é conscientemente percebida pelo sujeito – quer dizer, não há desespero sem *sensação* de desespero. Evidentemente, ao indivíduo que não tem *uma impressão de si* não ocorrerá perguntar pelo seu eventual desespero – porém, segundo Anti-Climacus, daí não se segue que *aquele que não tem ponto de vista para* o seu desespero não esteja *precisamente nessa situação que ignora*. Neste sentido, a *doença* do desespero é em si e por si mesma *incurável*: ninguém procura curar-se de uma doença que desconhece trazer em si. *A inconsciência, do ponto de vista da relação de conhecimento, identifica-se com a incurabilidade do ponto de vista existencial*. A segunda consideração do desespero considera que a situação de não-desespero *não é imediata*: para não estar em desespero, o indivíduo tem que ter *anulado* a possibilidade existencial de estar em desespero, ou tem que eliminar *a cada instante* a possibilidade de desesperar. A situação de ausência de desespero só existe no presente enquanto *erradicação* de cada vez repetida da possibilidade de *cair* em desespero.[9] A consideração alternativa de Anti-Climacus não só é uma consideração "*nova*" relativamente à "consideração vulgar", como tem uma e deriva de uma *concepção antropológica* radicalmente diferente: a que "*considera cada homem sob a determinação da sua mais elevada exigência: ser espírito*".[10] De facto, Anti-Climacus compreende *o desespero* como uma categoria da *interioridade*, da *consciência*, isto é, do *espírito*. Pelo contrário, *o ponto de vista natural* ou a "*consideração vulgar*" tem apenas em atenção o desespero na perspectiva *psicofísica*. Os *sinais* da ausência ou presença do desespero são *ambíguos*, mas a "*consideração superficial*" não tem isto em atenção. Neste sentido, um "sintoma" do desespero pode ser precisamente não estar ou não se sentir

[9] Cf. *A Doença…*, *SKS* 11, p. 131: "Não estar em desespero tem que significar a possibilidade anulada de o poder estar."

[10] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 138. Não iremos analisar aqui a categoria "espírito".

desesperado – o mesmo é dizer que, no sentido psicofísico, o desespero não tem qualquer sintoma – e, de facto, o caso mais habitual é que, precisamente, ele não seja acompanhado de qualquer *indisposição*, qualquer *disfunção vital*, *situação anormal*, etc. O *desespero inconsciente* é, justamente, uma doença que não dói, pertence *àqueles que não sentem dor*, que se encontram profundamente entorpecidos.

Com vista à explicitação de uma forma de consideração alternativa à consideração vulgar, Anti-Climacus introduz a noção de *doença*, estabelecendo uma distinção entre as "*doenças do corpo*" e as "*doenças do espírito*". Ao comentar a passagem do *Evangelho de São Lucas* sobre os dez leprosos que desejavam e pediram para ser curados por Cristo[11], Kierkegaard escreve, numa das suas anotações, "*que as doenças do corpo, por si mesmas, se dão a conhecer*", se manifestam, e por isso aquele samaritano que se prostrou por terra, agradecendo a Cristo por tê-lo curado, nem sequer teria precisado de "*chamar a atenção de que estava doente*" – isso notava-se bem. A doença física – neste caso, a *lepra* – é imediatamente manifesta, "fala por si", é um estado *gritante*. Aquilo que, contudo, não se tornou manifesto depois de os dez homens doentes terem ficado limpos da lepra foi a doença no espírito que *os outros nove* contraíram: *a doença da sua ingratidão* para com Jesus Cristo, porque não voltaram atrás, não tornaram a Cristo. Kierkegaard conclui: "*Aquilo que é perigoso nas doenças do espírito é justamente que é já necessário um certo grau de sanidade para se tornar atento e saber e confessar que se está doente.*"[12] A analogia de Kierkegaard talvez não seja perfeita: de facto, nem todas as doenças do corpo se vêm a *olho nu, ou apenas mediante um saber genérico sobre as doenças* – são, no entanto, *visíveis* para o médico *especialista* (ou para o analista, à luz do microscópio, etc.). Porém, basta sublinhar, por um lado, que uma doença do espírito *não se reconhece directamente*; por outro, que é precisamente de *sanidade* que o desespero *encoberto*

[11] *Lc* 17, 11-19.
[12] *NB* 13:34, 1849; *SKS* 22, p. 295.

pela inconsciência se encontra *desprovido*: por meio da inconsciência, o desespero é praticamente total, ou seja, o indivíduo inconscientemente desesperado vive *cercado* pelo seu desespero, fechado, afundado nele, pelo que *não tem modo de operar sobre si mesmo* que *viabilize* momentos de "*não-desespero*". A doença *usurpa* o *eu*, alimenta-se de um *si mesmo* que *esvazia da consciência de si mesmo*; mais, é o desespero que *fomenta* e *produz* os contornos da vida, ainda que aquele que o sofre leve uma vida em tudo igual "*às outras*".

A "*consciência*" da situação do indivíduo desesperado parece provir de um *terceiro*, o qual Anti-Climacus designa como "*o conhecedor da alma*".[13] Aquilo que o *médico é para a doença de teor psicofísico*, é-o o "*conhecedor da alma*" relativamente à "*doença do espírito*". Tal como o médico do corpo e da alma é condição de possibilidade de detecção da doença, assim também o "conhecedor da alma" é *condição de possibilidade* da *revelação* do desespero inconsciente ao inconscientemente desesperado; todavia, isso não é suficiente para que o doente se veja como *paciente* da *doença detectada, não chega para que o indivíduo se compreenda a si mesmo no diagnóstico do médico, ou para que o próprio indivíduo que se encontra em desespero detecte o desespero como a sua situação vital*. A compreensão do desespero do "conhecedor da alma" assenta numa compreensão espiritual do si próprio; esta compreensão faz-se acompanhar da exigência de uma *transfiguração da categorização da existência*, a qual o desesperado inconsciente não está em condições de descobrir *por si* e unicamente *a partir de si mesmo* – por isso, é indispensável o seu contacto com o "*médico da alma*". Acontece que o homem natural tem um *padrão pré-definido* de doença e de saúde, avalia a situação por justaposição desse *modelo* sobre o caso concreto: se se der uma situação de encaixe, é porque ele está desesperado, se isso não acontecer é porque o indivíduo não está desesperado; consulta-se o médico na *pressuposição* de um conjunto de doenças "*aceitáveis*" para o seu caso; o indivíduo identifica directa e imediatamente aquilo *que sente* passar-se consigo *com o sentido* daquilo

[13] Cf. *A Doença…*, pp. 139-142.

por que passa (estou desesperada se me sinto desesperada, não estou desesperada se não o sinto, etc.). O indivíduo toma o seu próprio ponto de vista por *absoluto*, ainda que disso se não aperceba e ainda que, explicitamente, o recuse: de facto, ele arvora-se em "*mais médico*" *que o médico*, em verdadeiro especialista no conhecimento de si mesmo. Enquanto tal, o ponto de vista natural *não está de facto em condições de dar razão ao médico*, uma vez que não sabe o que significam as determinações que o médico utiliza para lhe descobrir a doença, ele não entende essa linguagem, não tem essa realidade – por isso, o ponto de vista natural declara que o médico é "louco", quer dizer, ele declara a *incompetência* do "conhecedor da alma" com base na *reivindicação do acesso privilegiado a si mesmo*.

Contudo, o indivíduo não fica habilitado a determinar se está doente ou não simplesmente em virtude da *presunção* de que, a respeito do seu interior, só ele mesmo pode saber aquilo que realmente se passa, isto é, o sentido daquilo por que passa. A "consideração vulgar" aplica à consideração do desespero as mesmas categorias que utiliza na consideração de uma doença *psicológica ou psicofísica* – e, por isso, chama ao desespero, por exemplo, *depressão*; mas o desespero não é um "*abatimento transitório*", não se confunde com "estar em baixo", nem com a experiência de um *despedaçamento* ou *estilhaçamento* interiores, sem mais. De facto, o "conhecedor da alma" pode assinalar o desespero nesses acontecimentos, não contudo naquilo em que o paciente o tende a localizar nem na "causa" que o paciente costuma identificar como estando na origem do seu desespero; pode haver desespero nesses acontecimentos, mas não em virtude daquilo que o doente pensa "detectar" em si, antes por força de algo que o sujeito da enfermidade não decifra nem está em condições de descobrir, pois não possui o "*método de avaliação*", o qual está nas mãos do médico.[14] Só o "*conhecedor*" está em condições de *examinar*, porque ele

[14] Porque o domínio psicofísico e o âmbito espiritual do humano são heterogéneos, é possível que alguém que sofra de depressão não esteja realmente em desespero. O estado de

dispõe de um *ângulo* de observação diverso do ponto de vista do paciente e mais amplo e agudo que o deste, o qual se alimenta de uma "*concepção determinada e desenvolvida*" da doença, do *conhecimento da doença*. Nesse sentido, o médico "relativiza" a auto-percepção do paciente: a competência do médico na "matéria" *descentra* a atenção do médico das meras *declarações* do doente, as quais podem estar em desacordo com a eventual sanidade da sua situação – por exemplo, por completa *desadequação* em relação com o seu real estado de saúde, como acontece no caso do desespero inconsciente.

Para poder despertar-se, no indivíduo, a consciência de algo que inconscientemente o habita e nele vive, é preciso que haja uma peculiar forma de comunicação entre o "médico" e o "paciente": será necessário que algo da possibilidade de que o médico fala possa ser acordado no e para aquele que enferma a doença, ou que "o médico" tenha também que encontrar-se, de certo modo, no próprio interior do indivíduo, por assim dizer. Ou seja, tem que haver a possibilidade de que o diagnóstico do "conhecedor da alma" seja *reconhecido* pelo homem comum, que não é especialista nem conhecedor da alma, e que este possa compreender que não está são – ou seja, tem que ser possível que a doença se torne *patente* ao olhar do doente.

Todavia, como pode um *terceiro* ter um acesso a mim que seja mais agudo e profundo que a minha comunicação comigo mesma? Habitualmente, tem-se a noção de que, a haver alguém que se conhece a si mesmo, que sabe de si, quem é, esse *é o próprio* – se há alguém que me deve conhecer, sou em primeiro lugar eu mesma. Esta noção relaciona-se com a noção natural segundo

---

desespero ou de não-desespero dependerá da relação do indivíduo à sua depressão. Para a distinção entre os sentidos existenciais do desespero e da depressão, cf. MARINO, G. – "Despair and Depression." In MOONEY, E. F. (ed.) – *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008, pp. 121-128. O ponto de vista natural sofre a perturbação de confundir e aglomerar ambos os domínios (o psicofísico e o espiritual), porque para ele o domínio espiritual não existe propriamente enquanto tal. Por conseguinte, torna-se possível a afirmação de que o bem-estar psicofísico corresponde à saúde espiritual. O paciente confunde a "qualidade de vida" com a "natureza" da vida, ao considerar que pode deduzir, do facto de não se sentir doente, de não sofrer "na carne" os efeitos de qualquer doença, de se sentir bem e levar uma vida agradável, que não está efectivamente muito doente.

a qual é o próprio indivíduo quem tem abertura para um domínio *escondido* dos "outros": o do seu *interior*. O contacto imediato e originário do indivíduo consigo próprio fá-lo ter para si mesmo estabelecida a tese segundo a qual, se há outros que têm proximidade consigo, é porque ele lhes *abre a sua alma*, é porque ele dá a conhecer quem é – assim, o "acesso" de terceiros ao interior da *primeira pessoa* é sempre um acesso concedido pelo *próprio*, isto é, é sempre mediado. "*Eu é que sei*" o que se passa no interior de mim: afinal, quem preside ao meu acontecimento de mim não sou eu mesma, quem tem ingresso para tudo de mim não sou eu, que estou presente em cada momento de mim mesma, em cada facto do meu acontecimento, seja interior ou exterior? Se há algo que seja *unicamente pertença minha* é precisamente o meu interior, que não faz parte do mundo público, nem do âmbito privado, mas corresponde à minha intimidade em sentido mais estrito; sou então eu que tenho o poder legítimo de veto ou aprovação do parecer do outro, porque sou eu a instância máxima de mim, humanamente falando – de facto, só há para mim um "eu": o meu. Consequentemente, não se compreende como pode Anti-Climacus falar de um "*conhecedor da alma*". Admite-se que um "conhecedor da alma" o seja "*em geral*", por assim dizer – isto é, concede-se que haja alguém, um psicólogo, familiarizado com os fenómenos que surgem e os processos que se desencadeiam e desenvolvem habitualmente nas "almas", os quais são comuns a mais ou menos pessoas – mas não pode aceitar-se que alguém seja *especialista na "minha alma"*.

Por forma a compreender como o próprio indivíduo tem em si mesmo a capacidade de reconhecimento da sua situação, tenha-se presente a distinção, apresentada por Kierkegaard, entre o "*primeiro eu*" e o "*eu mais profundo*" (nos *Discursos Edificantes* de 1844, em "Quatro Discursos Edificantes, 1844", "Precisar de Deus é a mais elevada perfeição do homem"[15]). É bastante comum que, na obra de Kierkegaard, o sentido mais profundo de determinado acontecimento

[15] "Precisar de Deus é a mais elevada perfeição do homem", *SKS* 5, pp. 291-316.

corresponda, precisamente, à inversão do sentido mais imediato da compreensão comum. É isto que se passa no caso dos acontecimentos do "*primeiro eu*" e do "*eu mais profundo*". De modo a tornar esta oposição mais explícita, Kierkegaard recorre a duas analogias; note-se que Kierkegaard não refere, explicitamente, a correspondência das analogias com a relação referida, mas di-lo implicitamente, quando exprime o conflito entre "*primeiro eu*" e "*eu mais profundo*" nos termos das relações entre uma *criança* e o *pai* e entre o *conselho* e o *piloto de um navio*.

Foquemos, num primeiro momento, a primeira relação. Parece assistir-se neste texto ao estabelecimento de uma relação de analogia entre aquilo que se passa no interior do indivíduo e a relação entre *pai* e *filho*: em certo sentido, o indivíduo é, simultaneamente, pai e filho de si mesmo. *Imediatamente*, ou considerado naturalmente, o indivíduo é "filho" de si mesmo, de duas formas: em primeiro lugar, no sentido em que recebe o seu ser, na medida em que se recebe a si mesmo (ele deu por si mesmo já a viver, e a estar em vida com uma determinada fisionomia, certas capacidades e impossibilidades, etc.); em segundo lugar, no sentido em que ele é primariamente *infantil*, ou seja, é um "eu" determinado pelas *circunstâncias*, no fundamental *dependente do mundo*, em nada segregado da envolvência.[16] Por outro lado, e num sentido mais profundo, o indivíduo deverá *gerar-se*, *produzir-se*, *"dar lugar" a si mesmo* – o indivíduo deverá ser, nesse sentido, "pai" de si mesmo. Por um lado, poderá talvez dizer-se que *não se trata de dois "eus"*, por assim dizer, como se aquilo que estivesse em causa fosse o confronto entre dois entes "inimigos" um do outro; aquilo que

[16] Cf. Anotação "Algo sobre os quatro estádios da vida, também a respeito da mitologia", BB:25, *SKS* 17, pp. 117-118: "O primeiro é o estádio no qual a criança não se separou do mundo-envolvente ["*Omgivelserne*"] ("mim"): o eu não está dado, mas [apenas] a possibilidade dele e nessa medida há um conflito." A conquista da consciência de si corresponde ao momento em que o indivíduo tem o seu "centro de gravidade" ["*Tyngdepunct*"] em si mesmo. "Ser-se uma criança" não é uma idade da vida: "Pois pode ter-se trinta anos ou mais, quarenta anos, e todavia [ser-se] simples criança, sim, pode morrer-se como uma velha criança. Mas ser criança é tão encantador! Então jaz-se no seio da temporalidade no berço da finitude, e a probabilidade senta-se junto do berço e canta para a criança." ("Precisar de Deus…", *SKS* 5, p. 307).

está em causa não é, precisamente, exterior, e não pode assim passar-se ao modo da luta entre dois indivíduos humanos, embora a analogia possa ser considerada válida até certo ponto. Por outro lado, pode dizer-se precisamente o inverso: *trata-se efectivamente de "dois eus"*, na medida em que se trata de *dois regimes de sentido*. No interior do eu, "*na alma de um homem*"[17] jogam-se, em simultâneo, dois vectores de sentido existencialmente opostos, isto é, há um *conflito*. Desta forma, ao indivíduo como "filho" e ao indivíduo enquanto "pai" correspondem dois regimes existenciais distintos, os quais, no momento de contacto, produzem *choque*. Note-se que não é como se houvesse um "primeiro eu" e, a seguir, surgisse mais uma "camada" de eu, a qual se sobreporia ao "primeiro eu" e à qual se teria convencionado dar o nome de "eu mais profundo". Não se trata também de uma das fases do desenvolvimento natural e do crescimento do indivíduo, embora nada impeça que haja uma relação entre as diferentes épocas da vida e o que aqui está em causa. Diferentemente, o "eu mais profundo" é o voltar-se para si mesmo do si que veio à vida e sempre existiu de modo imediato, aparentemente sem conhecer qualquer alternativa ao seu modo de ser; é uma erupção, na vida, de um acontecimento que transfigura o indivíduo e o aprofunda na sua relação consigo. O embate entre os dois regimes é apenas de um "momento", o qual é insustentável: ou se recai no regime do "filho" ou se conforma a vida no regime do "pai". As perspectivas abertas pelo regime de sentido natural e imediato da vida (o regime do "filho") e pelo regime espiritual da existência (o do "pai") são inconciliáveis, constituem uma *alternativa* para a vida do indivíduo: ou se vive numa ou noutra *modalidade*. O que o texto de Kierkegaard aqui em causa faz é pôr "em diálogo" os dois regimes de sentido no instante do conflito, trazendo à colação o ponto de contacto entre o regime natural de sentido e a consciência de si.

Consideremos, então, o regime natural de sentido do "filho" ou do "primeiro eu" e o seu conflito com o regime de sentido "eu mais profundo". A

[17] "Precisar de Deus…", *SKS* 5, p. 307.

raiz da vida – enquanto o seu "eu", quem é, o que o faz ser si – parece estar para o indivíduo do "primeiro eu" totalmente *adquirida*, e parece que o está tão ferreamente que, na realidade, pode nunca vir à colação, pode de cada vez ser ignorada, por completo esquecida. O que este ponto de vista parece exprimir é a convicção de que *já se tem a si mesmo* em tudo aquilo que há de axial para si mesmo, que, para aumentar o seu domínio, apenas lhe falta e cabe ganhar, no mundo, tudo aquilo que para ele *reluz do mundo como fonte de preenchimento do desejo, como origem da saciedade*. No modo como se emprega nesse empreendimento, aquilo que o si mesmo exprime é, todavia, que entrega o seu si mesmo à perseguição de algo que se encontra no exterior de si e que, como consequência disso, se toma a si mesmo como sendo efectivamente definido *a partir do exterior de si mesmo*, *troca-se a si* mesmo, no comércio do mundo, pelo que ele não é – e perde-se, logo à partida, para si mesmo enquanto si mesmo. O "primeiro eu" parece espontaneamente reconhecer que há, de algum modo, a experiência de uma necessidade de *completação* – porém, ao dirigir-se, não para um mais profundo conhecimento de si mesmo (deixando agora em aberto a forma que isto assumiria), mas para tudo aquilo que não é o cerne de si, que não é si mesmo, ou seja, para o "exterior", o eu confessa com a vida que a *forma de completação pela qual anseia e na qual se empenha é secundária relativamente ao próprio fundamento e eixo da completação que procura: a de si mesmo.* Naturalmente, o indivíduo não quer ser conduzido à relação que lhe confere a sua identidade, isto é, não quer permanecer vinculado à *consciência* de quem realmente é – neste sentido, ele não quer "ficar em casa", mas quer, antes, "*sair para fora*", manter-se no "exterior", no mundo circundante, desvinculado da sua radicação, do seu ser em toda a sua profundidade (a qual é encontrada quando o "eu" é transportado para a real consciência de quem é). Como consequência, o ponto de partida do "primeiro eu" é o de alguém que vive já este *resultado* de se ter perdido a si mesmo, já dá por si (no caso de algum dia vir a dar por si) *desaparecido de si mesmo*.

Não obstante, o indivíduo natural dificilmente reconhece o seu estado como uma perda de si, antes é seu costume *rejeitar as notificações* que dum nível mais profundo do si surgem à consciência e que, seguidas no seu sentido e em todas as suas implicações, viriam a paralisar o modo imediato do ser si mesmo ou o "primeiro eu". *O "primeiro eu", se fosse apenas um acontecimento da natural instalação do si no regime de sentido imediato, sem possibilidade de vislumbre de qualquer outra possibilidade, não teria qualquer forma de abertura existencial que lhe permitisse entrar em contacto – mais exactamente, em conflito, experimentando animosidade, tensão, contradição – com uma outra possibilidade de sentido que não aquela em que imediatamente existe.* O contacto com o conhecimento de si que chega mais fundo no si *não é anódino*, não é indiferente para o "primeiro eu" – precisamente por isso se constitui como *ameaça*. No entanto, devido à sua *superficialidade* essencial, o regime de sentido "primeiro eu" *não dá crédito*, não confere qualquer carácter significativo a um anúncio que não esteja em consonância com a sua pressuposição fundamental – isto é, *a pressuposição do mundo circundante como origem de sentido existencial*. De facto, o "conhecimento mais profundo" do indivíduo acerca de si mesmo requer a quebra da ilusão de que, ao entregar-se ao mundo dessa forma, o indivíduo está a ganhar-se a si mesmo para si mesmo, ou de que está, assim, a adquirir a posse de si mesmo. O "primeiro eu" quer conquistar para si o mundo, ter domínio, alcançar tudo – o "conhecimento mais profundo" obsta, entrando em conflito com o regime de sentido "primeiro eu", que aquilo que está em causa para a completação do eu é *desligar-se da predominância do sentido "mundo" para si*, ou seja, *do conjunto das possibilidades finitas da existência*, e conquistar para si mesmo a consciência de si.[18] O "conhecimento mais profundo" destrói a validade da pretensão de conhecimento do regime de sentido imediato.

[18] "Precisar de Deus…", *SKS* 5, p. 306: "Então, quando o homem se volta para si mesmo para compreender-se a si mesmo, ele como que se cruza no caminho com este primeiro eu, faz parar aquilo que estava de facto voltado para fora, ao ansiar pelo e pretender o mundo circundante, que é o seu objecto, chama-o do exterior."

Todavia, habitualmente a notícia do "eu mais profundo" é desde logo interpretada sob a luminosidade do preconceito do "primeiro eu"; ou seja, o acontecimento "eu mais profundo" não é aceite pelo acontecimento imediato do eu na sua originalidade, mas é interpretado de acordo com as "conveniências" do "primeiro eu", as quais não recusam o direito fundamental do mundo circundante ao próprio eu. Quer dizer: o sentido que é testemunhado pelo nível mais profundo do si, o qual quer vergar o ponto de vista natural, transformando-o a partir do interior, é aqui interpretado ao modo do "eu infantil" – assim, quando algo deste género se insinua na minha vida, eu posso falar de um "estado de excepção", que acabará por "passar com o tempo", que "não quer dizer nada", que não é para ser "levado demasiado a sério", e que o que há a fazer é continuar a vida habitual, como se nada fosse, não fazendo caso disso, não o levando "a peito", pois isso acabará por passar.

Além disso, ao destituir de sentido qualquer outra forma de significado que não a que tem naturalmente estatuída, o "primeiro eu" pretende tomar o seu modo de ser e a sua perspectiva como *absolutos*, afirmando à partida a absoluta validade de um ponto de vista *encolhido* – ele não só *resiste* ao regime "eu mais profundo", como quer enfraquecer as teses de sentido que este sempre traz consigo, entra em litígio com ele, quer *silenciá-lo*, iludindo-o, algo que é uma impossibilidade derivada da própria constituição do eu mais profundo. O regime de sentido que vigora no "eu mais profundo" consiste numa total e radical reformação do *eu infantil*, e é precisamente este movimento, visto como "*rigidez*", que o *eu infantil* recusa, ao qual resiste, quer despedir e contra o qual se revolta. De facto, o contacto com o regime de sentido "eu mais profundo" faz-se acompanhar da exigência de retractação do exterior, de revogação dele, a exigência de retrocesso ao interior, de viragem do mundo circundante para o domínio da interioridade.[19]

[19] "Precisar de Deus…", *SKS* 5, p. 306: "Para mover o primeiro eu a esta retractação, o eu mais profundo faz que o mundo circundante se torne naquilo que é – duvidoso. Assim se

O *si mesmo imediato* pode, assim, tentar romper de cada vez com o regime de sentido "eu mais profundo" – nos termos da segunda analogia, ele quer, portanto, *matar a consciência* do si que está infiltrada mais intimamente em si, quer *insurgir-se contra o piloto* e até, eventualmente, "*atirá-lo borda fora*"[20], quando as coisas *não correm bem* na vida, isto é, quando a satisfação imediata do primeiro eu é por algum motivo impedida, inviabilizada. Aquilo que o si mesmo do imediato quer fazer é submergir por completo a voz dissonante do mais profundo de si. O eu do imediato cala constantemente o apelo a uma maior profundidade com o ruído existencial que a submersão de si na plena "imediatez" traz consigo. Ele quer assegurar-se a si mesmo, ele quer ter segurança, mas como, por si mesmo, não a encontra no puro imediato, tenta *assassinar a consciência da sua insegurança para com isso escapar à insegurança – ao modo da pretensão*, isto é, apenas de modo ilusório (não obstante o facto de ser, até certo ponto, eficaz). Assim, o seu recurso ou "escapatória" corresponde a uma tentativa de anulação da consciência de si. De facto, esse contacto com o mais profundo de si não só lhe é natural como lhe é intrínseco, e faz parte da sua estrutura formal.

Há uma incompatibilidade entre regimes de sentido, a qual se mostra nas respostas que em ambos os regimes se dá "*quando há perigo*"[21] na vida e há choque entre regimes categoriais. O "pai" é *experimentado*, pelo que cumpre a função de *piloto* da existência, o qual vigia constantemente e cuida em

---

passa também afinal que o mundo à nossa volta é instabilidade e pode a cada instante transformar-se no seu contrário […]".

[20] "Precisar de Deus…", *SKS* 5, p. 307.

[21] "Precisar de Deus…", *SKS* 5, p. 307: "Quando há perigo eminente, ambos o notam, tanto o primeiro como o segundo eu, e então este senta-se, preocupado com o piloto experimentado, enquanto, secretamente, se reúne conselho sobre se não seria melhor mandar o piloto borda fora, já que ele levanta ventos contrários. Contudo, isso não acontece, mas qual é a consequência? O primeiro eu não consegue mover-se do sítio em que está, e todavia, todavia é claro que o instante da alegria se apressa, que a felicidade ["*Lykken*"] já foge; pois isso dizem, de facto, os homens – que quando não se faz uso imediato do instante, então ele fica depressa para trás. E de quem é, então, a culpa disso? De quem, senão daquele eu mais profundo? Mas mesmo este grito não ajuda. – Que estado tão desnaturado é este! […]"

permanência do trilho, da rota a seguir. O "filho" não é propriamente um, mas antes um "*conselho*", abrangendo em si vários pareceres, sendo multidão, sendo ninguém – para dar conta da dificuldade, do perigo, a estratégia do regime existencial "filho" é contorná-la; aí, tenta ultrapassar-se a dificuldade por meio da *aniquilação da consciência* dela – isto é, por meio da "extinção" do "piloto", do eu mais profundo.[22] Há uma duplicidade do indivíduo na sua relação consigo – acerca da qual, *no limite do desespero*, o indivíduo não faz a mais remota ideia – naturalmente, o indivíduo está constantemente a ludibriar-se a si mesmo, falsificando a sua própria realidade. O indivíduo pode e parece não ter disso qualquer consciência, já que vive completamente prostrado diante de todas as aparências, rendido a elas, e por isso ele é, em si mesmo, tão mutável quanto o exterior.[23]

Em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus afirma que o grau mínimo de desespero é uma "*espécie de inocência*"[24] – sublinhe-se que é uma "espécie" de inocência, não a "própria" inocência enquanto tal. Em inocência, o indivíduo vive *em repouso*, envolvido numa atmosfera pacífica, num ambiente de harmonia consigo mesmo e com o mundo envolvente, sem que algo, capaz de destruir a paz, pareça ter entrado no interior de si mesmo – isso é para ele uma

---

[22] "Precisar de Deus…", *SKS* 5, p. 306: "Ou o primeiro eu tem que arranjar modo de assassinar o eu mais profundo, [modo de] fazê-lo passar ao esquecimento, meio pelo qual tudo é abandonado; ou ele tem que admitir que o eu mais profundo tem razão, pois querer declarar a constância daquilo que constantemente muda é, de facto, uma contradição; e mal ele confesse que muda, isso pode estar a mudar no mesmo instante. Por mais que aquele primeiro eu se encolha perante isso, nunca se encontrou tão engenhoso tagarela ou tão esperto falsificador do pensamento que conseguisse enfraquecer a alegação eterna do eu mais profundo; só há uma saída, que é levar o eu mais profundo ao silêncio, ao deixar que o bramido da instabilidade o afogue."

[23] "Precisar de Deus…", *SKS* 5, p. 305: "Qual era, nomeadamente, aquele sagaz auto-conhecimento senão este de que ele se conhecia a si mesmo em relação a algo de outro, mas não se conhecia a si mesmo em relação a si mesmo, quer dizer: todo o seu auto-conhecimento se tornou, apesar da aparente fiabilidade, completamente vago, uma vez que ele dizia meramente respeito à relação entre um eu duvidoso e um outro duvidoso. […] Ora, basta remover este outro, e ele é afinal decepcionado; e se este outro é tal que pode remover-se, ele é afinal decepcionado – ainda que aquele não se removesse – porque todo o significado da sua vida estava fundamentado em algo de outro."

[24] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 157.

impossibilidade, isso está à partida arredado dele. Não se sabe de nada que pudesse vir a *perturbar* essa harmonia – tudo parece estar posto no seu *lugar natural*, no *sítio da sua pertença*, e não há para o sujeito nada que possa vir a "*desencaixar*" a sua forma de vida, a abalá-la ou a torná-la aparentemente "*invivível*". O indivíduo vive *entregue* ao imediato da vida, e tem ao mesmo tempo a sensação de ter a vida dominada. O que pode *macerar* a vida é sempre acidental – ele é feliz, ele já tem tudo, ou a vida do indivíduo está a cada instante cheia, vibrante, a ser vivida muito intensamente, sem quebras, sem incidentes interiores que sejam catástrofes na vida do indivíduo e que venham a pôr em causa a referida plenitude. *Quanto ao sentido*, ele está pressuposto – nada está em causa no decurso da vida, senão o vivê-la. O indivíduo está por completo ao nível da vida que nele tão esplendorosamente vive, ele experimenta-se a si na vida no modo de estar a ser *totalmente posto em si mesmo, sendo si próprio completamente*; é-se plenamente o que de fundamental há para ser; parece viver-se num acordo de si consigo; parece estar-se perfeitamente em si mesmo, na aparente posse de tudo de si; parece estar-se com todo o seu ser em cada momento da sua existência; nada impede que se persiga aquilo que se persegue, no modo como se persegue, nada apela à mudança de direcção vital. *Ignora-se* tudo aquilo que pudesse vir a introduzir-se, de modo *perturbador*, nesta *aparentemente total segurança em que se vive*; não ocorre nem pode ocorrer ao indivíduo que este modo de sustentação de si na vida não tenha sustentáculo – não porque o tenha, mas porque ele *nada sabe da sua vida*: ele vive aí na *aderência imediata ao seu ser natural*. A vida é imediatamente tudo aquilo que pode ser: a vida que se vive não é aqui objecto de esforço nem de conquista, está diferentemente *desde sempre* e *à partida dada* para ele, *simplesmente acontece*. O *indivíduo do imediato* ou o *homem natural* tem consciência do "exterior", mas "*um mínimo de consciência de si*": *ele tem consciência de si até àquele limiar que, justamente, lhe permite ter consciência do exterior e de si a existir, deposto, nesse exterior de si por meio da relação com o meio ambiente*. Mediante o sentido que o

indivíduo confere ao exterior ou ao meio ambiente, ele toma-o por *tudo o que há*, como a totalidade do sentido para si: ele põe no exterior o sentido de si e é por aí que ele vagueia.

No entanto, a *paz* e a *tranquilidade* que este estado aparenta *não são totais*, apesar de ser essa a "pretensão" desta quase que inocência. Este estado é *ambíguo*: a paz e a tranquilidade que se fazem sentir vão acompanhadas de *um outro elemento*. Este outro elemento é vitalmente "pardo", o indivíduo que o sente em si não sabe como dizê-lo: há paz e tranquilidade, mas há, simultaneamente, um "não-sei-quê" que *produz perturbação* e *desinstala da quietude*, e que, paradoxalmente, de certa forma, *mantém a consciência de quietude*. Não se trata de algo como um elemento perturbador da própria paz, como se à paz sobreviesse a discórdia, ou como se a tranquilidade se encontrasse suspensa, embargada, provisoriamente ou não, pela necessidade de um qualquer combate; há algo que assola a paz da inocência, uma qualquer possibilidade que oprime, a qual não é concreta, mas a qual se pressente, que se intima, que leva o indivíduo num certo desassossego. Simultaneamente, esta possibilidade não é, enquanto tal, concretizável – quer dizer, *não é possível trazê-la à expressão, ela não é, enquanto tal, articulável na palavra, ela está dada de modo concomitante com o imediato em que ela acontece* e parece ser tão originária quanto ele. Nesse sentido, essa possibilidade é inconsistente, é *nada*. Todavia, trata-se de um *nada* que *ronda e tange a existência*: o indivíduo não sabe dizer *que é isso* que pressiona e não tem figura, ele pressente um perigo, vislumbra a possibilidade eminente da "perda de pé" na vida "segura" que supostamente viveria. No entanto, o contacto com essa possibilidade ou com esse campo de possibilidades está desde logo *esvaziado* de conteúdo, de concreção; trata-se de algo que está para lá dos contornos habituais em que o indivíduo se move e que ele conhece da vida – é um *nada* que se faz sentir por meio da *angústia*.[25]

[25] Cf. *O Conceito de Angústia*, *SKS* 4, p. 347: "Neste estado, há paz e tranquilidade; mas, ao mesmo tempo, há algo de outro, que não é discórdia e combate; pois não há, de facto, nada

Em *A Doença para Morte*, Anti-Climacus faz do imediato *a sede da angústia.* No regime imediato da existência, o indivíduo não consegue ver claramente a diferença entre aquilo que ele é, em sentido próprio, e aquilo que ele não é, entre aquilo que o realiza e aquilo que o destrói, entre o si de si e o outro de si que não é o próprio de si: *mas a ilusão não é completa, e por isso produz-se angústia – e esta angústia "vasculha" o indivíduo, ao revolver todas as possibilidades da sua vida*. O inconscientemente desesperado tem uma relação à sua situação que não é de consciência, *mas uma relação de angústia, uma relação de angústia pela sua ausência de consciência de si ou de angústia da "carência de espírito"* ["*Aandsløshed*"]. O *indivíduo do imediato* ou o *homem natural* tem consciência do "exterior", mas um "*mínimo de consciência de si*": *ele tem consciência de si até àquele limiar que, justamente, lhe permite ter consciência do exterior e de si a existir, deposto, nesse exterior de si por meio da relação com o meio ambiente*. Deste modo, a *ignorância* do desespero inconsciente esconde ou tem consigo um *saber* justamente acerca daquilo que ignora e que, por si mesma, *não traz nem parece estar em condições* de *chamar à consciência*. A relação do desespero inconsciente à consciência anuncia-se, assim, na angústia da *carência de espírito* – não, porém, enquanto relação de consciência.[26]

Anti-Climacus dá vários exemplos desta relação imediata à vida na "carência de consciência" ou na "carência de espírito". Do ponto de vista natural, identifica-se *o ser-se feliz* (a determinação "*Lykke*") com o facto de se *ter sorte*, e é assim feliz alguém a quem as coisas "correm bem", que tem "o destino a seu favor", que tem "a sorte do seu lado", cuja prova é a de que tem uma "vida conseguida". Considera-se também como emblema de felicidade a "*juventude feminina*", totalmente posta no presente de si mesma, livre dos

---

que combater. Que é então isso? Nada. Mas que efeito tem nada? Faz nascer a angústia. Este é o profundo segredo da inocência: simultaneamente, ser angústia. Adormecido, o espírito projecta a sua própria realidade ["*Virkelighed*"], mas esta realidade é nada, mas a inocência vê este nada constantemente no exterior de si mesma."

[26] Cf. *A Doença…*, *SKS* 11, pp. 138, 141-143. A noção de "carência de espírito" não será aqui analisada.

cuidados e preocupações que fazem sulcos no rosto e carregam a vida, como "*pura paz e harmonia e alegria*".[27] Aqui, mede-se a felicidade (a sorte) que se tem na vida pela *agradabilidade* dela para nós; identifica-se a felicidade com uma sensação ou sentimento aprazíveis relativamente à totalidade da existência ou ao facto de se estar vivo e daí se depreende que a vida se encontra a ser "bem vivida"; isto é: *que eu me esteja a sentir bem na vida não pode ser senão sinal de que nela estou a cumprir-me como quem realmente sou*. Não se considera aí, todavia, que isso é mesmo e só "pura sorte", e que por si mesma *a sorte não tem condições para preencher o requisito de sentido de uma vida* (por isso mesmo se tem má sorte; o facto é que a sorte muda; de outra forma, não poderia mudar). Tal como o tempo passa, assim também a felicidade assim compreendida pode, sem mais, converter-se em infelicidade (tal como tem sorte na vida, o indivíduo pode passar a ter azar na vida, pode passar a ser alguém a quem a vida não "sorri", a quem tudo corre mal, a quem só faltava agora acontecer mais isto ou aquilo, etc.). *Ter sorte* é "pura sorte", corresponde a *um golpe da vida* e não do indivíduo – os "ventos" da sorte podem mudar. Ser-se feliz corresponde, neste sentido, a uma mera casualidade: *é assim como poderia não sê-lo*. *A pessoa que vive da sorte faz que a apresentação fundamental da sua vida dependa essencialmente de uma peculiar característica da sua vida*. Acontece aqui que a vida do indivíduo se encontra na dependência de uma *condição* que se encontra no exterior de si – e isso é desespero, tal como explicita o Juiz na segunda parte de *Ou-ou*: "*Mas qualquer visão da vida* ["*Livs-Anskuelse*"] *que tenha uma condição fora de si é desespero*".[28] Deste modo, é o desespero que vive no mais fundo da felicidade ("*Lykke*"). O desespero vive, insuspeitado, "*no coração da felicidade*".[29] O desespero inconsciente toma em atenção aquilo que um indivíduo *tem* – riqueza, família, saúde, em suma, *sorte na vida* – mas não fixa o olhar numa ausência que há para

[27] Cf. *A Doença…*, *SKS* 11, pp. 141-142.
[28] *Ou…ou… Segunda parte*, *SKS* 3, p. 225.
[29] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 141.

lá disso tudo que se tem na vida, ou melhor, *desvia* o olhar disso mesmo de que carece e permanece na "*cave*" de si mesmo, *consumido* de desespero, sofrendo a "*consumpção*" do desespero. Se se lhe tirar tudo isso que ele *tem*, nada lhe fica de si mesmo. O "eu imediato" é, assim, "duvidoso", dúbio enquanto "eu", não encontra em si a certeza de si mesmo, uma vez que a definição da sua existência se encontra na dependência de um terceiro, o qual lhe é exterior e é ele mesmo mutável.

Uma outra possibilidade da "carência de espírito" corresponde à submersão completa do indivíduo *na vida quotidiana,* na "*determinação da trivialidade sobre a compreensão da vida*"[30], no filistinismo. O indivíduo deixa passar o tempo, abandona-se ao "*passar dos anos*"[31], como que construindo a sua vida com os "tijolos de ar" da inércia – porém, em virtude da letargia existencial ele não se transforma a si próprio a partir do interior de si próprio, apenas "deixa correr a vida" no seu carácter imediato, e essa "manutenção" e completa deposição no imediato da vida significam, do ponto de vista da interioridade ou da aquisição de si mesmo por si mesmo, uma *perda total de si*. No entanto, o próprio indivíduo que se mantém no ponto de visa imediato não tem consciência desta *lesão* – considera, contrariamente, que com o "passar dos anos" se deu uma melhoria da sua situação na existência, que está "melhor" do que antes, e que isso ele pode provar concretamente a partir de uma comparação entre o que sofria nas suas condições de vida de "antigamente" e a sua circunstância actual – agora, ao contrário do que acontecia na sua vida anterior, ele está *seguro*. Contudo, Anti-Climacus identifica esta circunstância com uma situação de "*carência de espírito*", a qual é *desespero*: o decurso da vida não é então acompanhado de uma melhoria, mas antes de um afundamento na trivial forma de desespero da "*carência de espírito*". O desenvolvimento do indivíduo não foi real, mas somente aparente – de outro modo, ele teria

[30] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 173.
[31] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 173.

amadurecido na "*consciência essencial do eu*"[32] (e, pelo contrário, ele encontra-se agora adormecido para ela); ele não chega a nenhuma "*metamorfose na qual irromp[e] a consciência do eterno no eu*".[33] O indivíduo não é *"si próprio no seu acontecimento mais essencial*".[34]

Segundo Anti-Climacus, o desespero que ignora que é desespero é o desespero ignorante de ter um *eu* – mais, é o desespero ignorante de ter um eu *eterno*. De acordo com Anti-Climacus, a consciência de si enquanto eu eterno corresponde a "*ser, perante Deus, pessoalmente consciente de si enquanto espírito*".[35] Deste modo, o indivíduo ignorante do seu desespero está "*na obscuridade em relação ao seu eu*".[36] Por meio do *esquecimento* – esta é uma ignorância que provém do *esquecimento*, ou seja, que tem a sua origem em ter-se perdido algo de essencial na memória de si próprio do sujeito – o indivíduo "*cicatriza*" o seu passado, "*de modo que, em vez de se arrepender, ele se torna o seu próprio receptador*";[37] quase se conhece a sua situação, mas depois imputa-se ao "exterior" a responsabilidade da sua "*indisposição*" – a consciência *quer romper*, mas encontra *barreiras*; o indivíduo conserva "*uma obscuridade sobre a sua situação*",[38] ele mesmo *produz* a escuridão. O desespero é pouco intenso, ou muito fraco, porque não há consciência do eu. O homem velho, que já *sentiu* o seu desespero, pode estar convencido de que agora, que já não o sente, já não está por isso em desespero, isto é, ele *toma a consciência do seu sentimento como o critério de verdade ou da realidade de si* – e pode, precisamente, estar caído na mais inconsciente forma de desespero. O *filistinismo* (ou a *trivialidade*) tem uma *visão rasteira*, tem uma *consideração romba* do si próprio, tem a *experiência* como refúgio, faz dela uma categoria da necessidade para a totalidade da existência,

[32] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 174.
[33] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 174.
[34] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 149.
[35] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 161.
[36] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 161.
[37] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 174.
[38] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 163.

pelo que tem também a sua ancoragem na *probabilidade* (ele considera tudo em função da experiência que supostamente fez e tem da vida). O indivíduo filistino toma a experiência como o único saber possível, e a "possibilidade" de "algo mais", de outra coisa que caia fora do âmbito do experimentado, é sempre uma "alínea" da existência na experiência que o indivíduo tem feito da vida – ele carece de espírito, da "*possibilidade para se tornar consciente de Deus*".[39] *Ele não considera que pode haver para si algo para lá do âmbito da experiência, o qual se possa tornar "sentido" para si, mas que de modo nenhum pode ser experimentado.* A possibilidade de si mesmo é *reduzida aos ditames da experiência* – assim, ele está afundado na probabilidade, a qual tiranicamente lhe dita aquilo que pode ser ou não ser de si; a experiência *papagueia* a sua sabedoria do provável, e esta *lengalenga* é certificada pelo indivíduo. O filistino julga compreender a vida em todas as suas aparências possíveis, pretende com isso ser ele mesmo o detentor de todas as possibilidades, e com isso de tudo o que pode acontecer na totalidade de uma existência, ele *pretende dominar a totalidade da realidade*. O indivíduo sente-se, assim, "*assente*", com "*os pés em terra*", com algo de *firmemente conquistado* para si na vida, ele *sempre é dono do "cantinho" que habita* – e julga que, se "não acertar", pelo menos também não erra, pelo menos "não faz nada de mal", ou que "a coisa há-de andar mais ou menos por aí", ou que ele "fez tudo aquilo que estava ao seu alcance fazer" – isto é, ele admite a possibilidade de uma *neutralidade existencial, de "tanto fazer" o caminho que escolhe, ou da optimização da vida por meio de uma "aproximação" incerta a um sentido de que se ignora a possibilidade, pois a vida, ela mesma, lhe é inexplicável*. Este fenómeno é *quotidiano*: o homem imerso na trivialidade "abafa" a sua consciência, não abrindo a possibilidade de confronto com a *"voz" que originalmente lhe fala*. O indivíduo tem uma consciência pontual, *por lampejos*, nos *momentos críticos* da sua vida, mas *não no quotidiano* dela – por conseguinte, *o indivíduo não é "pontual" diante de si mesmo, quer dizer, não é a sua consciência de si*

[39] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 156.

que preside, em cada momento, ao seu acontecimento; a sua consciência *não tem uma continuidade essencial*, só se trata nessa vida de *actos isolados*, na ausência da determinação da totalidade da vida – contudo, sem o *panorama* da sua existência, o sujeito não tem propriamente consciência de si. Consequentemente, se uma *impostura* reside no íntimo do próprio indivíduo, esta expande-se à totalidade da vida e torna-se a "lente" do seu acesso à realidade, a graduação e coloração específicas da sua focagem vital quotidiana – é o indivíduo quem *exclui* a consciência. A sua inconsciência consiste num constante acto de *anestesia* da consciência do indivíduo na relação a si mesmo.

Diz Anti-Climacus que não há homem que sofra de "*carência de espírito*" no momento do nascimento[40], isto é, ninguém nasce em desespero. A "carência de espírito" não é uma situação "natural", mas é antes uma situação *contraída* – se ela for o resultado de uma vida, *isso não é por culpa da própria vida*. Assim, o desespero *não é um efeito secundário irrenunciável da existência*, não é uma doença constitucional ou um "erro de programação" existencial – antes, o desespero é aqui uma determinação da *vontade*, de uma vontade que não "põe os meios", indolente, que não se "força" a si mesma a agir ou que não é consequente com aquilo que acabou de ser conhecido pelo indivíduo e posto perante a vontade, que não "pega nisso", mas antes o atrasa, ou desiste dele, o "larga", etc. *Neste sentido, e apenas neste sentido, o si próprio não é vítima do seu inconsciente, mas responsável por ele.*[41] A sua ignorância é "*tardia*", "*produzida*"[42] *por meio do obscurecimento do conhecimento, originada pelo adiamento entre o ter conhecimento e o agir sobre si próprio segundo esse conhecimento, adquirindo-o para si – quer dizer, se o indivíduo é inconsciente, é porque calou a sua consciência em algum momento da sua*

[40] Cf. *A Doença…*, *SKS* 11, p. 214.

[41] Cf. EVANS, C. S. – "Kierkegaard's view of the unconscious." In BERTUNG, B./SELSKABET, S. K. (eds.) – *Kierkegaard: Poet of Existence*. Copenhaga: C. A. Reitzel, 1989, p. 32: "The unconscious which is relevant is not what I shall call the unnoticed unconscious, but the unconscious which I do not wish to notice, or have chosen to ignore, or perhaps have made myself unable to comprehend".

[42] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 201.

vida, ou porque constantemente a silencia. Isto não acontece porque o desesperado não tenha, sem mais, qualquer capacidade para reconhecer a sua situação, mas acontece antes porque ele se *ofende*, porque ele *não quer* reconhecer que está desesperado; então, o desesperado "rasga a receita", corre para outro médico em busca de um diagnóstico com que mais simpatize, ou deixa passar o tempo até que, finalmente, se esquece da doença que carrega. Quem não tem consciência do desespero é, então, apenas quem *não tem vontade de consciência* dele; o indivíduo é, ele mesmo, o *causador* da perda da noção profunda de si mesmo.

O homem que quer conhecer-se a si mesmo "*em relação a si mesmo*"[43], isto é, aquele que *quer ser consciente de si* tem, afinal, que passar pela dificuldade de *arrancar-se a si mesmo* do modo de se considerar a si próprio a partir de algo que é exterior a si, ou seja, tem que libertar-se da situação da "carência de espírito", e para isso tem que *querê-lo*. Trata-se, por fim, da contraposição entre o *filistinismo do imediato da vida* e a "*concepção ética da quotidianidade*"[44] dela: trata-se, por fim, de saber se o indivíduo terá a coragem para "*reparar em si próprio*"[45] e arriscar ser si próprio, ser consciente, ser "espírito", tornando-se primeiramente consciente do seu desespero e, como consequência disso, dar a "*reviravolta* de «infinitude»"[46] e apostar tudo de si numa *fundamentalmente nova proposta de sentido para si, com origem num novo "coração da vida"*.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

CAPPELØRN, N. J. – "Am Anfang steht die Verzweiflung des Spießbürgers. Zu Arne Grøns »Kierkegaards Phänomenologie?«." In CAPPELØRN, N. J. &

[43] Cf. "Precisar de Deus…", *SKS* 5, p. 305.
[44] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 205.
[45] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 150.
[46] *A Doença…*, *SKS* 11, p. 143.

DEUSER, H. (eds.) – *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996.* Berlim/ Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1996, pp. 129–148.

EVANS, C. S. – "Kierkegaard's view of the unconscious." In BERTUNG, B., & SELSKABET, S. K. (eds.) – *Kierkegaard: Poet of Existence*. Copenhaga: C. A. Reitzel, 1989, pp. 31-48.

GORDON, H. – "A rejection of Kierkegaard's monism of despair." In PERKINS, R. L. (ed.) – *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Vol. 19. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987, pp. 239-257.

MARINO, G. – "Despair and Depression." In MOONEY, E. F. (ed.) – *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008, pp. 121-128.

WESTPHAL, M. – "Kierkegaard's psychology and unconscious despair." In PERKINS, R. L. (ed.) – *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Vol. 19. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987, pp. 39–66.

(Página deixada propositadamente em branco)

O AMOR COMO SENTIDO DA EXISTÊNCIA

Álvaro Almeida

Um texto ou uma comunicação sobre o amor como sentido da existência corre, logo à partida e devido à própria natureza do fenómeno, o risco de não fazer sentido nenhum. São vastíssimas as referências culturais que nos estão disponíveis relativamente ao seu carácter incontrolável e caprichoso, a começar, desde logo, pelos antigos gregos, o que dificulta consideravelmente a tarefa. De forma genérica e sumária, pode-se dizer que havia, até determinada altura, alguma dificuldade em vislumbrar no amor um fenómeno superlativo, dado que aquele se instalava de forma intrusiva, destruidora e involuntária, o mais das vezes sem qualquer estrutura de orientação que permitisse identificar qualquer coisa como um nexo. Aliás, dir-se-ia que se tratava de um fenómeno inteiramente rendido ao acaso, o que tornava o quadro patográfico ainda mais incisivo, visto que a possibilidade de cura para uma *paixão* (πάθος) da qual se desconhece a causa se torna virtualmente impossível. Não é sem mais, a título de exemplo, que Hesíodo diz de Ἔρως que é o mais belo dentre os deuses imortais, mas também aquele que entorpece os membros (λυσιμελής) e que embota, no peito de todos os deuses e de todos os homens, sem excepção, tanto o pensamento como os sábios conselhos (vv. 120-122). Mais do que um poder divino, é visto como uma destituição forçada da capacidade compreensiva de que se é naturalmente dotado, o que provoca uma ruptura com a possibilidade do próprio sentido e do encaminhamento adequado da vida.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_4

Exemplo desse quadro categorial é uma conhecida passagem do *Fedro*[1], de Platão, na qual se apresenta a condição da alma daquele que se encontra enamorado, que é o mesmo que dizer tomado por uma forma de *loucura* (μανία): perplexo, enlouquecido, incapaz de dormir durante a noite ou permanecer num só sítio durante o dia, é assaltado pelo desejo e apressa-se para onde quer que o objecto amado se possa encontrar, porque lhe é insuportável ser deixado sozinho por ele; ao mesmo tempo, esquece pai, mãe, irmãos e amigos, negligencia as suas propriedades e torna-se indiferente à sua perda, despreza costumes e maneiras, e presta-se a ser como que um escravo ao serviço de outrem. Há um claro rompimento com a estrutura normal de desempenho de si, a tal ponto que tudo aquilo que anteriormente constituía algum sentido, ainda que puramente pragmático e circunscrito, passa a ter um peso significativamente muito mais reduzido ou até mesmo peso nenhum.

A suspeita generalizada lançada sobre o amor tem também reflexos no contexto dramático e histórico da construção de um outro texto de Platão, o *Symposium*, que é escrito sob a forma de um exercício epidíctico. Para o que nos interessa aqui, há dois momentos em particular a focar: a introdução do tema dos discursos feita por Erixímaco (177a), e que exprime uma certa incompreensão por parte de Fedro quanto à inexistência de elogios dedicados ao amor; e o discurso de Aristófanes (189c-193e), que servirá de pretexto às análises subsequentes.

Aquilo para que a intervenção inicial de Erixímaco chama a atenção prende-se com um aspecto fundamental do panorama grego de então, que põe em evidência duas perspectivas distintas, a poética e a sofista, ambas responsáveis pela fixação das determinações próprias da educação e das formas de organização da vida comunitária. Ao que parece, é para Fedro motivo de estranheza, se não de horror, o facto de a poesia dedicar hinos e canções aos

[1] 251d-252b.

múltiplos deuses reconhecidos como tais, mas não ao amor, um deus tão antigo e magnificente. Noutros termos, parece haver uma diferença entre a perspectiva na qual Fedro se encontra e a perspectiva poética, que considera um mesmo fenómeno de maneira substancialmente diferente, quase como se fossem, na verdade, fenómenos inteiramente distintos. Trata-se de uma cisão ou divergência entre a forma poética de detenção dos fenómenos próprios da vida e a possibilidade de um novo olhar ou acesso à realidade. Mais, esse novo olhar inclui também uma certa substituição dos modelos heróicos vigentes adoptados pelos sofistas nos seus encómios, o que significa que há uma pretensão de passar a atribuir ao amor as mesmas determinações superlativas que eram atribuídas aos heróis, bem como a outras realidades (como o sal, por exemplo, e que tanto incomoda Fedro). Isso implica, entre outras coisas, uma subversão completa do olhar comummente tido sobre o fenómeno, e que vai ao arrepio de todas as categorias disponíveis até aí para a sua compreensão. Do ponto de vista da análise global do texto, é normal que assim seja, visto que se trata de um exercício levado a cabo num contexto epidíctico. No entanto, a extensão do empreendimento proposto e as suas consequências não se resumem a um esforço de domínio da oratória argumentativa, interferem também com as possibilidades de modificação de um dado paradigma compreensivo e com a estrutura da natureza humana enquanto tal, na medida em que é capaz ou não de modificar o olhar de que dispõe.

Outro elemento decisivo para este contraste entre a compreensão disponível e uma outra passível de ser introduzida no horizonte compreensivo encontra-se presente no início do discurso de Aristófanes. Este tem a particularidade de indicar, num primeiro momento, que não só o paradigma poético e sofista se estende à perspectiva de senso-comum – no caso de haver uma diferença assinalável entre essas várias representações do mundo –, como também está fundado num erro de perspectiva inerente ao acesso antropológico

ao fenómeno do amor. O que diz Aristófanes é que *os homens não compreenderam de todo em todo o poder do amor* (189c), pois caso contrário ter-lhe-iam dedicado templos, altares e sacrifícios, isto é, tê-lo-iam honrado como a um deus a quem um tal exercício de piedade é devido. Existe, portanto, como que uma desadequação entre a natureza do fenómeno e a compreensão que se tem dele, de tal modo que a própria representação que se tem dele interfere com a fixação das determinações fundamentais que lhe pertencem. O que está aí em causa é uma certa ambliopia do ponto de vista, que induz, segundo a teoria de Aristófanes, num duplo erro: um erro de consideração sobre o poder (δύναμις) daquele fenómeno na natureza humana, e um erro de determinação acerca da própria natureza humana, daquilo que ela é e lhe corresponde. O que se tentará fazer, então, será o acompanhamento introdutório – e sublinhe-se *introdutório* – dos limites e alcance da redução do erro implícita no discurso, de modo a verificar se é possível, com efeito, compreender o amor como portador de sentido global para a existência. Para isso, e na impossibilidade de fazer uma análise apurada de todos os aspectos determinantes do discurso no seu contexto, centrar-nos-emos, como ponto de partida, na descrição do fenómeno nas suas determinações iniciais.

Importa, ainda assim, ter em conta, antes disso, alguns dos aspectos que têm que ver com a relação do discurso aristofânico com os discursos precedentes e as análises propostas naqueles.

O discurso de Aristófanes é o quarto na sucessão de intervenções sobre o amor, todas elas orientadas para o elogio e análise desse fenómeno. Se é possível que todas elas apresentem concepções distintas e explorem aspectos diferentes de uma mesma realidade, num conjunto de olhares possíveis, não deixa de ser ponto assente que cada uma delas, por si, pretende ser a mais acertada, do que resulta um efeito pretensamente correctivo de cada vez que um dos oradores intervém. Ora, o discurso de Aristófanes sucede aos de Fedro,

Pausânias e Erixímaco, respectivamente, os quais podem ser aqui organizados, devido à brevidade, em duas orientações significativamente heterogéneas entre si: uma transcendente ou exógena, em que o amor é tido como um fenómeno que assalta o sujeito a partir de fora, enquanto *inspiração* proveniente de um deus que eleva a condição humana ao plano do divino; e uma imanente ou endógena, em que o amor é considerado como um fenómeno inerente à própria natureza das coisas, pelo que dimensiona, constitutivamente, a profundidade da consciência humana relativamente a ele. Muito rapidamente, convém esclarecer que tanto Fedro, como Pausânias, não obstante as diferenças entre as suas análises, convergem quanto ao *excesso* que se manifesta quando o homem é tomado pelo amor, o que acontece sempre por arrebatamento e transgressão da condição natural. De relevante para o discurso de Aristófanes, a somar a isso, é o problema da unidade e multiplicidade do amor: para Fedro, o fenómeno é uno nas suas determinações fundamentais, de modo que não faz sentido fazer qualquer espécie de distinção dentro das aproximações intersubjectivas marcadas pelo amor dito erótico; Pausânias, por sua vez, considera que existem duas espécies de amor, o *amor pandémico*, e o *amor urânico*, consoante o desejo se vê orientado para o fechamento ao que o outro tem de pessoal ou para a abertura a isso que constitui a esfera de sentido nuclear que é a alma do outro. Em qualquer dos casos, o amor é um fenómeno de ruptura com o decurso habitual da vida, que introduz determinações e abre possibilidades que de outro modo nunca estariam presentes. Por outro lado, Erixímaco, numa inversão extrema de sentido, propõe que o fenómeno do amor – que ele até certo ponto mantém intacto quanto à sua multiplicidade – é inerente à própria natureza dos corpos – ἡ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων τὸν διπλοῦν Ἔρωτα τοῦτον ἔχει (186b). O amor deixa de ser fruto de uma inspiração no mesmo sentido em que o é nos discursos anteriores, para passar a um fenómeno inscrito na natureza de todas as coisas. Em virtude disso, também, perde a circunscrita

exclusividade a que estava votado no domínio antropológico e vê o seu território infinitamente alargado a todo o ser. Ao coincidir com tudo o que existe, o seu poder (δύναμις) e amplitude são virtualmente ilimitados ou irrestritos. O âmbito da análise não é já o da alma humana ou o da natureza humana na sua relação com o belo, mas o de todas as coisas dentro das suas respectivas ordens. Fedro e Pausânias tinham reconhecido a vasta amplitude do território do amor, de acordo com as suas várias manifestações e possibilidades de relação entre os seres humanos quando tomados por ele, só que sempre dentro dos limites da situação humana. Nas fronteiras do humano, o amor não conhecia limites. Fora dele, porém, o seu poder (δύναμις) era sempre derivado e consideravelmente reduzido quando comparado com o horizonte de manifestação humana. Com Erixímaco, a sua expansão rompe com a esfera antropológica e alarga-se a tudo o resto – é ele que se assume agora como responsável pelo desconfinamento das conformações que o ser toma em todas as suas regiões, desde os seres vivos aos inanimados.

Aristófanes, neste contexto, representa uma óptica correctiva extraordinariamente acentuada em relação às anteriores análises. O seu programa cumpre a supressão da multiplicidade do amor tal como foi entendida por Pausânias e o restabelecimento das circunscritas fronteiras humanas que tinham sido transgredidas por Erixímaco. Contudo, existe um ponto decisivo no qual a sua concepção recupera alguma coisa da que é tida por aquele último, e que é aquele que respeita à natureza imanente ou endógena do amor. Este é um aspecto que, mesmo com o território humano e novamente limitado do fenómeno, exponencia o seu poder de uma maneira que não tinha sido sequer suspeitada por Fedro e Pausânias.

Vejamos, então, a que é que corresponde a manifestação inicial do amor, nomeadamente aquela que fixa a tensão sentida pelo sujeito em relação a outrem e a representação que se tem do objecto amado.

Para Aristófanes, existem duas componentes fundamentais que delineiam a estrutura de sentido introduzida pelo amor no momento do enamoramento, ou seja, do encontro entre o sujeito e o objecto do seu desejo amoroso: a *amizade* e a *familiaridade* ou *afinidade*. A apresentação que se tem do outro é proporcionada por um sentimento de amizade que dificilmente poderá ser associado à amizade dita comum ou àquilo que normalmente entendemos por amizade, não só porque existe um desejo bastante específico a comandar a acção do sujeito, como também porque a origem de uma e outra são completamente distintas.

As causas que estão na base da amizade, normalmente, podem ser várias e visar fins muito heterogéneos, como se sabe. Não importa aqui analisá-las todas, nem sequer fazer um estudo apurado do que é a amizade. Pode-se assumir, no entanto, que a amizade tem qualquer coisa que ver com uma relação de proximidade entre dois ou mais indivíduos, assente num qualquer bem que daí se retira ou que estabelece o ponto de contacto entre ambos. Esse dito bem poderá bem ser desformalizado de mais do que uma maneira; em qualquer dos casos, e em especial na sua forma mais elevada, a sua consecução requer uma condição indispensável à eliminação da estranheza que normalmente acompanha o começo de uma relação intersubjectiva desta natureza – tempo. À semelhança da visão que Pausânias oferece no seu discurso sobre os critérios de aprovação do amor e da pedra-de-toque decisivos para a aferição da autenticidade ou não desse amor, também a amizade, mesmo do ponto de vista mais imediato, requer tempo para que se possa dar conta do seu carácter genuíno. É no tempo e com tempo que se torna possível estabelecer qualquer coisa como uma identidade narrativa para o outro e com o outro; é necessário que assim seja, primeiro porque o acesso que temos ao outro é eminentemente temporal, e depois porque a própria categoria da relação intersubjectiva se constrói no tempo. Não acontece connosco, como queria

Momo na descrição de Juliano de Samósata, que tenhamos uma janela ou uma fenda no peito por onde se possa vislumbrar a alma de cada um, antes pelo contrário, a opacidade natural que de cada vez nos acompanha exige que haja um conjunto de manifestações dadas que nos torne presentes ao outro e vice-versa. No primeiro momento do encontro, o outro é assumido e reconhecido, com mais ou menos determinações, conforme o caso particular, como um estranho, ou seja, encontramo-nos perante uma opacidade tal que nos impede de revelar de imediato quem o outro é e o que se pode ou não esperar dele. Haverá sempre, sem dúvida, um mínimo de expectativas, mas essas serão sempre limitadas e proporcionais às experiências tidas num determinado momento, pelo que nunca se poderá dizer que o outro constitui já, à partida, um amigo em sentido pleno. É a soma dos momentos experimentados com esse outro ao longo do tempo e em diversas situações que o tornam, progressivamente, disponível, familiar e reconhecível, isto é, uma instância do nosso horizonte vital que se encontra domesticada, no sentido em que, apesar de concebermos a possibilidade de surpresas, temos como garantido um mínimo de identidade. O que há de familiar, nesse contexto, é aquilo que nos devolve a nós próprios como parte integrante da nossa própria identidade, enquanto segmento da nossa narrativa temporal, e é legitimamente reconhecido como algo que espelha, de alguma forma, o que nós próprios somos. Dito de outro modo, há uma relação, em sentido categorial estrito, e uma relação tal que permite familiaridade, um âmbito existencial de maleabilidade do que nos rodeia – neste caso, do que constitui o outro – e que fortifica a vida.

A amizade erótica, pelo contrário, não é susceptível de ser caracterizada da mesma forma. Ela parece dispensar, em absoluto, o contacto temporal prévio com o seu objecto, isto é, o outro. Não porque seja irrelevante ter em linha de conta o que é próprio do outro na sua narrativa temporal, mas porque há uma pressuposição de que já se está na posse disso, ou pelo menos de algo

semelhante a isso. Com efeito, a relação inicial que se tem com o objecto amado denota já um âmbito de familiaridade tal que o critério do tempo como factor decisivo para o seu reconhecimento e autenticidade adquire contornos muito diferentes. O que se torna presente no horizonte de reconhecimento do sujeito enamorado é uma apresentação tal que indica que o outro corresponde já a uma determinada identidade, possibilitada, dir-se-ia, por uma memória prévia. Essa memória prévia não diz respeito a um tempo propriamente histórico, concreto, que possa ser remetido para um passado real, por assim dizer, e que seja susceptível de ser tornado público. O passado aparentemente partilhado ou vivido subjectivamente como comum é um passado mitológico, não no sentido em que se refere a uma narrativa puramente fantasiosa, como se teria tendência a interpretar correntemente, mas na medida em que se trata de um tempo que não pode ser marcado referencialmente. O passado histórico pertence ao domínio do mundo, teve um lugar concreto, delimitado por este ou aquele conjunto de referências contextuais, e tem-se dele qualquer coisa como uma memória empírica, pelo que se pode reclamar para ele, legitimamente, um estatuto de realidade. Já o passado mítico, por sua vez, não pertence ao domínio do mundo, porquanto não pode ser tornado público, ou seja, não é susceptível de uma comprovação empírica que garanta o seu estatuto de parte integrante do decurso temporal efectivo do mundo; por isso mesmo, não possui quaisquer referentes concretos ou marcadores temporais históricos, como o de que teve lugar naquele ou naqueloutro ano, neste ou naquele dia. Qualquer tentativa de o localizar, em sentido estrito, resulta num fracasso.

É nesse passado mítico que o outro é reconhecido. A memória que se tem dele é, por conseguinte, uma memória mítica, que recupera uma determinada identidade a partir de um fundo que pode ser classificado de fantástico, enquanto produto da fantasia ou imaginação. Os conteúdos pertencentes ao objecto amado, as determinações fundamentais ou predicados que o

constituem, são, portanto, imaginários. Não que eles não correspondam a algo definido, porque correspondem, antes não se pode dizer deles que tenham sido adquiridos ao longo da sucessão temporal e do acompanhamento da narrativa histórica do outro, isoladamente ou na sua relação connosco. Até pode acontecer, inclusive, que alguns ou todos os predicados que são assim atribuídos se sobreponham, realmente, à identidade do outro; simplesmente não foram discriminados e fixados a partir de um contacto temporal histórico, pelo que a sua sobreposição com a identidade pode provar ser meramente acidental.

O que a memória mítica traz consigo é, de alguma forma, uma espécie de enxerto temporal, que é produzido de maneira inteiramente diferente daquilo que são, por exemplo, as memórias falsas. As memórias falsas, a terem algum sentido quanto à sua formulação, produzem-se a partir de revisitações de outras memórias, que são reconstruídas e modificadas, ou até mesmo a partir de memórias das memórias, o que normalmente só é possível porque existe um certo grau de confusão subjacente à memória inicial ou se introduz uma qualquer crença de que as coisas não se passaram como realmente se passaram. No caso do reconhecimento do outro no enamoramento, não se identifica qualquer memória prévia, histórica, da qual se possa dizer que constitui a base ou o fundamento da memória que agora se tem dele e que não pode ser contextualizada num passado real. O que está em causa não é uma mudança de pormenor, nem sequer uma margem de plasticidade da memória originada pela confusão do acesso no momento da retenção. O que se passa é que há um reconhecimento estruturado de alguém com quem não se tem um passado histórico, mas de quem se tem uma memória que suscita uma amizade determinada. Aqui, é importante sublinhar que, para o caso, é totalmente indiferente que houvesse já ou não um contacto prévio com o outro, como nas situações em que um sujeito se enamora por alguém que já era seu conhecido e

com o qual até pode partilhar uma narrativa. E é indiferente porque, apesar de haver uma conjugação de predicados ou determinações, o aspecto que esse outro adquire no enamoramento é radicalmente diferente do que tinha antes.

O conteúdo da memória própria do enamoramento é aquilo a que Aristófanes se refere ao falar de familiaridade ou afinidade, que é a outra componente fundamental do momento do encontro com o objecto amado. Pode-se considerar, até, que este segundo aspecto, mais do que uma componente fundamental, é um desdobramento do primeiro, precisamente enquanto conteúdo da memória mítica. Por um lado, o amor pelo outro e que foi despertado num determinado momento, traz consigo – ou parece trazer – uma determinação de novidade, que é o encontro de agora com o outro; mas por outro, a novidade de que é portador requer uma condição de possibilidade, que é a do reconhecimento prévio do outro – e essa não é novidade, ou pelo menos não é (não pode ser) apresentada como novidade. Isto significa que o outro não pode ser uma novidade absoluta, tem de haver já, desde sempre, um ponto de contacto, ainda que esse ponto de contacto não seja nada de histórico, mas fantástico. Para parafrasear um outro autor, não se pode amar aquilo que se desconhece totalmente – o outro tem que ser familiar, até certo ponto, para poder estar constituído como objecto de amor. A familiaridade de que ele beneficia tem que ver com este mecanismo de reconhecimento, o qual poderia ser correctamente designado como uma anamnese ou até analepse erótica. O outro é familiar porque é conhecido. Aliás, é tão familiar e tão conhecido quanto o próprio sujeito o é para si mesmo (ou pelo menos assim julga ser).

Neste contexto, o outro, mais do que alguém cuja identidade está determinada pela amizade, apresenta-se como uma instância de reconhecimento próprio, como se de algum modo o sujeito se visse devolvido a si mesmo pelo contacto com ele. Com o outro, está-se, na verdade, bem mais próximo de si do que seria normal. A familiaridade ou afinidade dá notícia de

que se está de regresso a si mesmo, ou pelo menos de que se está diante da possibilidade de regresso a si mesmo. O outro representa o horizonte total de familiaridade disponível, a máxima familiaridade possível, a tal ponto que fora dele nada tem já qualquer sentido. A esse propósito é que Aristófanes diz dos amantes que não aceitam, voluntariamente, separar-se um do outro, nem mesmo por um curto período de tempo (192c). Nenhum deles admite a possibilidade de haver qualquer forma de opacidade entre um e outro, seja ela espacial, temporal ou pessoal, porque isso representaria a expulsão de si. Mesmo que se considere a situação unilateralmente, do ponto de vista daquele que ama, o estado subjectivo é o mesmo – que o outro saia do horizonte do acesso, seja de que maneira for, representa a quebra com o nexo da existência tal como é experimentada no amor, constitui o fechamento ao que há de si e que lhe pertence como afim. E porque é afim e se apresenta como um domínio próprio, doméstico, o que a analepse promove é o regresso ao outro, a recuperação de alguma coisa perdida, que tinha ficado para trás e que escapava à apropriação.

De certa maneira, esta descrição acaba por fazer a mais evidente e a mais desejada concessão que se poderá fazer aos amantes, que é a de sustentar que o princípio e o fim da existência individual passa a estar representado no objecto amado, e que só ele dá sentido pleno e absoluto à totalidade do mundo. Não é o que se passa, por exemplo, no discurso de Sócrates/Diotima, no qual ἔρως ultrapassa em muito o horizonte circunscrito da relação erótica intersubjectiva. Poderia acontecer que a existência e, com ela, o mundo, fosse muito mais problemática – infinitamente mais problemática – do que já é na análise de Aristófanes. É que, de facto, o amor aristofânico não pretende ter um sentido estritamente regional, mas global, porquanto o fim último da vida humana é tido como a união com o objecto amado. Por esse motivo é que Aristófanes defende a tese de que o amor é o mais amigo dos homens entre todos os deuses,

porque é ele que os socorre e sana os males cuja cura deve ser a maior felicidade para o género humano (189d1-3). Ora, a cura dos males de amor nem sempre é entendida como a maior felicidade do género humano, como se pode ver pelas tentativas de resolução da existência humana, que são tão variadas quanto o diagnóstico que lhes deu origem. Todavia, no caso de Aristófanes, a sua análise pretende ser, realmente, o diagnóstico da existência humana tal como ela se apresenta e a identificação daquilo que constitui a sua solução. Disposições como a ausência de identidade existencial, perda do roteiro da vida, angústia, tédio, melancolia, tristeza, etc., são entendidas como fenómenos derivados do desajustamento da natureza humana relativamente à sua condição presente. Prova disso pretende ser a situação dos amantes um em relação ao outro, marcada pela necessidade que têm de permanecer continuamente na companhia um do outro, sem qualquer interrupção, bem como pela satisfação (consequência da união) e comprazimento que têm nisso. O que qualquer um deles menos tolera é a separação, de facto. O passo 192c6-192d2 é particularmente relevante a esse propósito, ao despistar o verdadeiro significado dessa intolerância à opacidade em relação ao outro, seja ela de que ordem for.

Este passo exclui, desde logo, e em primeiro lugar, que o grande zelo ou ardor (ἡ μεγάλη σπουδή) que os amantes sentem um pelo outro tenha a sua origem na união dos prazeres sexuais (ἡ συνουσία τῶν ἀφροδισίων – trata-se da união proporcionada pelos prazeres sexuais ou dos prazeres obtidos na união sexual), ou que seja essa a única razão pela qual um e outro põem tão grande zelo ou ardor na companhia (συνουσία) um do outro, e fiquem agradados com isso. Isto é, não são τὰ ἀφροδίσια – os prazeres de amor, na sua acepção mais sexual – que sustentam a sociedade (συνουσία) entre os amantes, mesmo que se possa dizer que eles acompanham o fenómeno amor; é o amor que faz com que haja qualquer espécie de τὰ ἀφροδίσια, para começar, além de

não depender deles na e para a sua manifestação. É visível [δήλη] que a alma de cada um dos amantes [ἑκατέρου ἡ ψυχὴ] deseja uma outra coisa [ἀλλ' ἄλλο τι βουλομήνη], a qual não pode expressar ou dizer o que é [ὅ οὐ δύναται εἰπεῖν], mas apenas adivinhar [por meio de oráculos] e dar a entender por palavras obscuras o que deseja [ἀλλὰ μαντεύεται ὅ βούλεται, καὶ αἰνίττεται]. Ou seja, temos que, em segundo lugar, o amor regressa ao território da natureza humana (depois de Erixímaco) e age através dela para a sociedade dos amantes, com vista a algo mais do que apenas os prazeres sexuais. Curiosamente, trata-se de qualquer coisa que a própria alma (ψυχή) parece não poder expressar ou, se pode, só o pode através da arte divinatória (ἡ μαντινή τέχνη) ou de algo como uma arte divinatória. O estado subjectivo dos amantes não corresponde propriamente a uma indeterminação completa, porquanto há desejo, e desejo determinado, mas também carece de um esclarecimento completo quanto àquilo que, de facto, deseja. E se é visível que não se trata dos prazeres mais comuns proporcionados pela união, já não é tão visível de que se trata, afinal, o que não deixa de ser uma descrição apurada da condição em que ficam os amantes quando entretidos um com o outro numa espécie de suspensão de tudo o resto que os rodeia e os impede de lhe dar atenção. A linguagem dos amantes, com efeito, assemelha-se, em tudo, a uma linguagem oracular, que se expressa, o mais das vezes, através de interpelações poéticas de parte a parte. Assim é que os encontramos constantemente vinculados a juras de amor, delírios extáticos na presença um do outro e expressões que, aparentemente, não fazem qualquer sentido quando confrontadas com a realidade circundante. Aristófanes refere-se a isso mesmo ao analisar este fenómeno de enamoramento e de sociedade entre os amantes, especialmente se tivermos em conta que a alma do sujeito enamorado sofre como que uma expansão representacional e se dá conta de qualquer coisa que, normalmente, não se consegue reconhecer. Se o conseguimos fazer no discurso, isso deve-se à peculiaridade da análise

aristofânica, que partilha traços de afinidade quer com a mitologia, quer com a filosofia. O passo 192d2-192e12[2] é expressão disso mesmo, porquanto consegue descodificar a linguagem do amor por meio de um questionamento próprio da filosofia (φιλοσοφία), o qual não dispensa, apesar disso, o recurso à mitologia (μυτολογία). Deve-se sublinhar aqui que a mitologia (ἡ μυθολογία) e a filosofia (ἡ φιλοσοφία) se encontram coordenadas entre si em vista à exploração metafísica do fenómeno do amor, pelo que não se trata somente de dar um empurrão mitológico à filosofia ou, inversamente, um auxílio filosófico à mitologia, mas da utilização de uma narrativa que serve de ilustração a um fenómeno muito concreto – a relação entre os amantes. E que este é o âmbito próprio da filosofia é visível pelo tipo de excesso e transgressão do imediatamente disponível que acompanha o fenómeno do amor, indissociável do plano da alma enquanto instância ou sede da representação da totalidade da existência, isto é, de um quadro categorial respeitante a tudo o que se encontra aí a ser. O que não dispensa também, obviamente, uma consideração sobre a natureza do ser humano, não de um ponto de vista meramente biológico, etnológico ou psicológico (na acepção moderna do termo), mas de uma perspectiva radicalmente filosófica ou metafísica, precisamente porque lida com as determinações humanas que mais directamente dizem respeito à compreensão da existência enquanto sujeito dessa mesma existência. Não faria sentido, por isso, de acordo com esta análise, excluir que se trata, efectivamente, de algo de próprio ou afim à filosofia; bastaria para isso o reconhecimento de

[2] καὶ εἰ αὐτοῖς ἐν τῷ αὐτῷ κατακειμένοις ἐπιστὰς ὁ Ἥφαιστος, ἔχων τὰ ὄργανα, ἔροιτο· "Τί ἔσθ' ὃ βούλεσθε, ὦ ἄνθρωποι, ὑμῖν παρ' ἀλλήλων γενέσθαι;" καὶ εἰ ἀποροῦντας αὐτοὺς πάλιν ἔροιτο· "Ἆρά γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων; εἰ γὰρ τούτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσῆσαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι καὶ ἕως τ' ἂν ζῆτε, ὡς ἕνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Ἅιδου ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι κοινῇ τεθνεῶτε· ἀλλ' ὁρᾶτε εἰ τούτου ἐρᾶτε καὶ ἐξαρκεῖ ὑμῖν ἂν τούτου τύχητε·" ταῦτ' ἀκούσας ἴσμεν ὅτι οὐδ' ἂν εἷς ἐξαρνηθείη οὐδ' ἄλλο τι ἂν φανείη βουλόμενος, ἀλλ' ἀτεχνῶς οἴοιτ' ἂν ἀκηκοέναι τοῦτο ὃ πάλαι ἄρα ἐπεθύμει, συνελθὼν καὶ συντακεὶς τῷ ἐρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι.

que a amizade introduzida pelo amor ou pelo enamoramento institui uma relação com o tempo e com aquela outra pessoa que antes não existia. Acresce ainda que o cerne da questão é a identificação de si como incompletude constitutiva e necessidade de preenchimento por qualquer coisa que não o que está funcionalmente dado. O *Gedankenexperiment* de Aristófanes presente no referido passo consiste, então, em colocar aos amantes a possibilidade de se verem diante de Hefesto, o deus do fogo e das artes metalúrgicas, capaz inclusive de animar os seres que modela ao dar-lhes movimento e vida. Com os seus instrumentos em mãos, questiona os amantes sobre aquilo que desejam tornar-se ou vir a ser um por meio do outro (Τί ἔσθ' ὃ βούλεσθε, ὦ ἄνθρωποι, ὑμῖν παρ' ἀλλήλων γενέσθαι; – 192d3-5). Mais interessante do que a resposta a esta primeira interrogação, é o facto de os amantes não conseguirem formular propriamente nenhuma resposta, antes ficarem mergulhados numa ἀπορία (como é indicado pelo uso da forma verbal ἀποροῦντας, do verbo ἀπορέω); é um aspecto que releva, mais uma vez, a dimensão oracular e obscura do λόγος ἐρωτικός, que pode ser entendida, de forma muito estrita, como um λόγον διδόναι ou, pelo menos, a tentativa dele. Este último aspecto reflecte uma dificuldade que a filosofia procura, de algum modo, resolver; neste caso, por meio de Aristófanes, que se esforça por constituir a sua análise precisamente como um λόγον διδόναι acerca do amor. Poder-se-ia colocar a questão de esta ser uma abordagem puramente reflexiva ao fenómeno, o que resultaria numa observação puramente exterior, logo, ineficaz, mas não é o caso. Devido à estrutura antropológica identificada no discurso a partir da descrição da situação de enamoramento, cada ser humano se encontra já tomado pelo amor, de tal modo que esse *estar tomado por* pertence à sua natureza, à natureza humana; por isso, qualquer investigação acerca do fenómeno parte já, e sempre, da óptica de quem está tomado pelo amor. A distinção que se poderá, eventualmente, fazer, concerne à distinção entre o estado subjectivo inerente a

cada ser humano e o momento específico em que se dá a identificação do objecto amado, que é aquilo para que o fenómeno do enamoramento aponta como terceira componente fundamental do enamoramento por outrem (192c2): o Amor desenvolve no amante – e entre os amantes – a amizade erótica, a familiaridade ou afinidade, e ainda amor, sendo que este amor traduz a ligação específica e determinada àquela pessoa em concreto que se reconhece como preenchimento da incompletude que cada um de nós é, num determinado momento. Não se pode dizer que sejam exactamente dois tipos diferentes de amor, pese embora uma certa distinção entre eles que o texto, claramente, acusa. O que se passa é que num caso nos estamos a referir ao âmbito da tensão constitutiva que faz parte da natureza humana e assegura as condições necessárias ao enamoramento, enquanto no outro o que está em causa é a fixação do amor nesta ou naquela pessoa em concreto.

Acontece, então, que o que normalmente não consegue ser expresso pelos amantes com recurso à linguagem corrente adquire a forma de um λόγον διδόναι na filosofia. E é de tal modo assim, que os amantes só conseguem reconhecer aquilo que normalmente acompanham em linguagem oracular como um λόγον διδόναι quando Hefesto os interroga pela segunda vez (192d5-192d8: Ἆρά γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων;) – *não é isso, então, que desejais, permanecer ao máximo unidos um ao outro, de maneira a que não estejais separados um do outro, quer de dia, quer de noite?* É este o desejo dos amantes. A linguagem oracular e obscura com que se comunicam um ao outro exprime isto mesmo, o desejo inextinguível de permanecerem unidos entre si dia e noite, isto é, para sempre. Com efeito, a amizade erótica não se limita a fundar um passado comum que nunca existiu entre os amantes, ela expande o campo temporal de maneira a que deixa de ser concebível não só ter existido até agora

sem o objecto amado, como também que haja um futuro no qual aquele não esteja presente.

Victor Eremita, em *Estádios no Caminho da Vida*, de Kierkegaard, chama a atenção para o facto de o despertar da idealidade ocasionado pelo amor (*Elskov*) constituir prova da imortalidade humana, mais especificamente da alma humana. A compreensão que ele tem do amor (*Elskov*) leva-o a conceber a idealidade poética e negativa do amor infeliz ou do amor obstaculizado pela ausência da amada como a decisiva emergência da consciência subjectiva da imortalidade (VI 61). Não cabe aqui fazer a análise de uma tal hipótese, e muito menos explicar que significado tem o olhar de Victor Eremita no contexto do *In Vino Veritas* kierkegaardiano e dos outros convivas, mas não deixa, por isso, de merecer uma nota sobre o que de essencial se encontra neste pensamento em comum com o de Aristófanes. Ou, mais importante do que isso, que tipo de fenómeno está aqui em causa nestas duas descrições. É admissível, sem dúvida, que a separação entre os amantes seja uma negatividade, no sentido em que não se apresenta como concretização do amor (*Elskov*), por um lado, e levanta a possibilidade de, firmado ou não o amor entre eles, haver uma separação futura. Isto é, independentemente de o amor ser correspondido ou não, subjaz em qualquer dos casos uma possibilidade, que é a de permanecer separado do objecto amado. O que se traduz, na lógica inversa, no desejo constante de, uma vez estabelecida a relação entre os amantes, fechar qualquer tipo de itinerário vital que possa vir a ser a consumação dessa separação. A formulação de Hefesto, simultaneamente positiva e negativa, exprime um único pensamento, o qual, na verdade, traduz dois aspectos distintos do amor. Em verdade, poderia dar-se o caso de os amantes quererem permanecer unidos um ao outro (*não é isso, então, que desejais, permanecer ao máximo unidos um ao outro*?), mas por um período limitado de tempo, de sorte que haveria um prazo estabelecido, notícia da contingência disposicional e nenhuma espécie de angústia relativamente à

separação entre eles. Todavia, não é isso que sucede. É que o desejo de permanecerem juntos traz mais consigo do que se poderia suspeitar à partida, dado que adquire uma expressão temporal permanente – ou desejavelmente permanente – e vinculativa, desenhada na formulação negativa da separação (*de maneira a que não estejais separados um do outro, quer de dia, quer de noite?*). Ou seja, o λόγος ἐρωτικός não hipoteca, de forma alguma, o futuro, da mesma maneira que não está em condições de conceber a amizade que lhe é própria senão como fundadora de um passado mítico comum entre os amantes. Aliás, é essa mesma amizade que estende ou expande o campo temporal em relação ao passado e em relação ao futuro, o que significa ainda que o próprio presente é vivido segundo as determinações desses dois sentidos da vida. Aquilo com que a alma se vê confrontada é uma possibilidade, ou melhor, a possibilidade. Todos os esforços, por parte dos amantes, em eliminar toda e qualquer dúvida quanto à sua separação se resumem ao delineamento do mapa existencial e ao corte ou eliminação das vias que possam conduzir a isso. E isso inclui, necessariamente, a mais radical possibilidade de separação – a morte. A pressuposição de Aristófanes poderá, num primeiro momento, não representar qualquer demonstração da imortalidade da alma (o que para Victor Eremita seria suficiente), mas dá notícia de que o despertar do amor propiciado pelo enamoramento reflecte o desejo de imortalidade matricialmente inscrito no amor e que subjaz à natureza humana. Por outras palavras, há notícia da possibilidade da imortalidade, consciência da vocação do amor para a imortalidade – imortalidade para o amante e imortalidade para o objecto amado. Só que não uma imortalidade para o amante e uma imortalidade para o objecto amado separadas, antes pelo contrário, uma imortalidade conjunta, a imortalidade daquela mesma sociedade criada entre eles. De facto, o amor apresenta-se como o fenómeno mais evidentemente relacionado com a imortalidade ou a possibilidade dela, não só porque é ele que dela dá notícia

mais flagrantemente, como também porque o amor é amor da totalidade ou do todo, e amor da totalidade ou todo imortal. O amor, enquanto disposição da existência humana que se apresenta como fundamental, reclama para si a imortalidade do todo formado pelos amantes, que é a razão pela qual se projecta a perdurabilidade indefinida ou eterna. Ou seja, a consciência da imortalidade encontra-se constitutivamente ligada ao amor, mesmo que isso não seja equivalente a dizer que há, de facto, imortalidade. O amor entre os amantes é – tem de ser –, como tantas vezes o dizem, para sempre.

Hefesto propõe-se[3], então, e de acordo com o desejo dos amantes, συντῆξαι καὶ συμφυσῆσαι, isto é, *fundir* (literalmente *fundir*, do verbo συν-τήκω) um amante *com* o outro – produzir uma σύντηξις (não uma σύνθεσις) – e *unir num todo* ou *combinar* (do verbo συμ-φύω) – produzir uma σύμφυσις, o que, por extensão, quer dizer criar uma só natureza, φύσις entre – um e outro amantes. É esta fusão e esta reunião numa mesma natureza que constituem o desejo dos amantes, bem como a satisfação da disposição fundamental que é o amor: dois pontos de convergência que explicam o discurso amoroso, ou melhor, que dão expressão àquilo que os dois amantes, cada um por si e os dois em conjunto, mais desejam e não eram capazes de exprimir por si mesmos. Não é sem mais que a descodificação da linguagem amorosa e a sua mais perfeita expressão sejam entregues nas mãos do deus, ou seja, estas são apresentadas num plano divino, de transcendência relativamente àquilo que se encontra habitualmente aí disponível ao ser humano. Assim também, a filosofia surge como possibilidade de acesso ao divino, na medida em que arrisca e consegue perscrutar o que está realmente implicado no discurso amoroso a propósito do próprio amor. Nesse sentido, o amor e a filosofia (movida por aquele) podem

[3] εἰ γὰρ τούτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσῆσαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι καὶ ἕως τ' ἂν ζῆτε, ὡς ἕνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Ἅιδου ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι κοινῇ τεθνεῶτε (…). (192d8-e4)

ser considerados como a execução da ascensão do céu ou a ascensão rumo ao céu (ἡ ἀνάβασις τοῦ οὐρανοῦ ou ἡ ἀνάβασις πρὸς τὸν οὐρανόν; cf. 190c2), como se estivesse em causa algo como tomar de assalto o território dos deuses ou do divino, mediante a entrada na esfera da totalidade e a descodificação do significado primordial do amor. Uma parte substancial dessa descodificação está relacionada com o resultado da acção de Hefesto sobre os amantes. O que ele propõe, a partir de dois seres, é dar origem a um único ser, de tal modo que durante o seu tempo de vida os amantes, como um único ser, vivam ambos uma vida comum. Aqui há que atentar no tipo de comunidade que está em causa na relação entre os amantes, que não se reduz somente a uma vida em comunidade, no sentido em que normalmente o compreendemos, mas a uma vida integralmente comum, isto é, na qual os dois coincidem inteiramente um com o outro. Isso significa que estão ambos os amantes em causa, e de tal forma que são os dois, um e outro em conjunto, capturados pelo movimento que os põe a existir num único ser e os leva a partilhar e experienciar a sua vida como sendo uma única. Trata-se, de facto, de um estado – ou da representação de um estado – que só é possível em virtude da afinidade proporcionada pelo amor, ou melhor, é algo que advém dessa mesma afinidade e se constitui com base nela. Por outro lado, a vida em comum não representa exclusivamente uma sociedade durante o tempo de vida dos dois amantes, antes estende a sua influência à região da morte (καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Ἅιδου ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι κοινῇ τεθνεῶτε). A promessa de Hefesto transcende – ou pretende transcender – a própria morte, pois a sociedade constituída por amor entre os amantes tem em si a promessa da perpetuação dessa mesma sociedade no Hades, onde as almas dos mortos perduram. De facto, para todo o efeito, a sociedade amorosa pretende que em vez de a morte ter poder sobre os dois amantes em separado, as suas consequências se manifestem de tal modo que haja somente uma morte em comum, ou antes, que os amantes morram os dois

de forma comum. Com Aristófanes, morre-se de amor. Morre-se de amor porque quando o objecto amado morre uma parte de nós morre com ele, e morre-se de amor porque se morre juntamente com o objecto amado, morre-se uma única morte, dado que só a morte do todo como um todo que são os amantes faz sentido. É o todo que está sempre em vista, pelo que qualquer fragmentação do todo é uma fragmentação de cada um dos dois amantes, não só individualmente, como também em comum. Isto quer dizer que a morte a que Hefesto se refere é uma morte possível ou idealizada, não uma morte já conseguida ou que pressuponha já a aquisição das condições de possibilidade para uma morte em comum. Por outras palavras, o discurso amoroso que está aqui em causa remete para a notícia da imortalidade da alma e para a possibilidade de constituir um único ser entre os amantes, mas não estão ainda dadas as condições de possibilidade para que isso venha a ter lugar. Para isso, é necessário apresentar ainda o λόγον διδόναι respectivo, que permita compreender a que se refere exactamente o fenómeno do amor, e qual a situação em que nos encontramos para a sua realização. Neste momento, importa apenas sublinhar que o amor do enamoramento produz tanto uma *anamnese* ou *analepse* quanto uma *prolepse*, na medida em que funda uma amizade a partir de uma memória aparentemente passada e mítica (ainda que não menos significativa por isso), capaz de alargar o horizonte temporal do sujeito tanto para trás, rumo ao passado, quanto para a frente, rumo ao futuro; a prolepse amorosa decorre da consciência que a alma adquire da sua vocação para a imortalidade e eternidade, e abre caminho ao desejo de que a sociedade que os amantes são permaneça para sempre, inclusive para lá da morte e na morte. Para que isso seja possível, tem que se concretizar aquilo que os amantes mais desejam, que é serem uma fusão e uma união na mesma natureza integral, impossível de romper seja por que poder for. O estado de perfeição a que os amantes aspiram – e que pode ser designado como *todo* ou *totalidade* – surge

como possível e desejável, em primeiro lugar, graças ao amor que constitui a nossa natureza humana, que nos põe desde sempre aí como incompletos e insatisfeitos, e em segundo lugar, devido ao encontro com o objecto amado e à possibilidade de reintegração da nossa individualidade nesse mesmo todo, em conjunto com o objecto amado. Ou seja, a projecção de um tal estado de coisas só é possível – e permanece, para já, como meramente possível – por causa da incompletude constitutiva que se é, da fragmentação de si mesmo em qualquer coisa que representa unicamente uma identidade parcial, um não ser si mesmo em dialéctica com um ser si mesmo que se reclama.

Cumpre agora, então, explorar um pouco mais o sentido desta incompletude constitutiva verificada na presença do fenómeno do amor e que dá notícia do próprio acontecimento de amor que é o ser humano, de maneira a aferirmos até onde se estende a ausência de sentido e de identidade própria notificada pela ausência do outro. Com esse objectivo em vista, torna-se necessário averiguar o significado das três imagens utilizadas por Aristófanes para a categorização da natureza humana como intrinsecamente deficitária ou incompleta. A primeira dessas imagens ou representações encontramo-la no passo 190d9 (com a expressão grega τὰ ὄα, plural de τό ὄον): a sorva, fruto da sorveira (*Sorbus domestica*, na língua latina), uma pequena árvore cujos frutos são relativamente pequenos, mais ou menos do tamanho dos vulgares limões e de cor verde, quando ainda não amadurecidos, e de cor vermelha ou tom avermelhado, quando maduros. Aristófanes utiliza esta referência no discurso para caracterizar a natureza humana porque estes frutos eram cortados para comercialização, e o que está em causa, precisamente, é um corte, uma cisão entre uma metade da sorva e a outra, sendo que cada uma das duas partes, em separado, não possui uma identidade própria. Uma metade, por definição, não passa disso mesmo – uma metade. A sua identidade caracteriza-se por uma não-identidade ou por uma identidade fragmentada e dialéctica, onde dialéctica

significa aqui que tem em si uma petição de identidade que a coloca em relação com a metade que lhe é correspondente. Trata-te de uma estrutura dialógica de base, mediante a qual o ser humano individual existe como uma metade daquilo que seria primordialmente, ou seja, existe um quadro relacional constitutivo que remete para uma situação ou mesmo uma natureza radicalmente diferente daquela que identificamos como sendo a nossa. O sentido desta leitura, aliás, é reforçado pela imagem seguinte, utilizada no discurso em 190d10 – o ovo que é cortado ao meio[4]. E aqui há que ter em conta um outro aspecto, que não estará tão presente na imagem do fruto, e que é o seguinte. Ao contrário do fruto, que pode ser cortado ao meio e, ainda assim, não ficar totalmente inutilizado, o ovo, ao ser cortado, torna-se completamente inviável, porque já não tem em si a capacidade de se desenvolver e dar origem a um novo ser. É de tal maneira assim, que deixa não só de possuir uma identidade própria – a qual depende do todo –, como também qualquer fecundidade. O que está em causa nesta descrição da natureza humana é a situação de intrínseca inviabilidade em que nos encontramos, ou seja, o próprio projecto humano, enquanto natureza determinada, é constitutivamente inviável. O que não significa que seja inviável de modo absoluto, antes inviável nos termos em que se apresenta individualmente; isolado, sem o encontro com aquela metade que ficou perdida no passado mítico e que se procura recuperar, o indivíduo não consegue resolver ou solucionar a sua própria existência. A natureza ferida que corresponde à situação existencial em que nos encontramos,

[4] Mais concretamente, a forma como o termo é referido por Aristófanes no seu discurso consiste, aparentemente, numa fórmula comum entre os gregos – ἢ ὥσπερ οἱ τὰ ᾠὰ ταῖς θριξίν (190e1-2). Tanto Bury como Dover, nos seus comentários ao Συμπόσιον, reportam-se a Plutarco (*Moralia*), que se refere à facilidade com que o amor entre os amantes pode ser destruído, à semelhança com a facilidade com que se corta ovos com um fio de cabelo – οἶσθα τοὺς παιδικοὺς ἔρωτας ὡς εἰς ἀβεβαιότητα πολλὰ λέγουσι καὶ σκώπτουσι λέγοντες, ὥσπερ ᾠὸν αὐτῶν τριχὶ διαιρεῖσθαι τὴν φιλίαν (770b). No caso de Aristófanes, não está em causa qualquer desavença entre os amantes, mas a facilidade com que Zeus terá cortado em dois aquele único ser que existia como τὸ ὅλον e ἡ ἀρχαία φύσις.

e que denota o amor constitutivo, é – pode ser – uma natureza inviável por si própria, isto é, que não se consegue resolver apenas com recurso àquilo que o indivíduo possui isoladamente. Ao perder a sua identidade, ao perder o todo, cada uma das metades deixa de ser um projecto viável, pelo menos de forma isolada, uma vez que a única possibilidade de resolução da situação existencial é a fusão e a reunião entre os amantes numa mesma natureza, com vista à recuperação da sociedade completa. Ou seja, para todos os efeitos, existe como que uma promessa constitutiva relativamente à constituição de um todo resolutivo, mediante o encontro com aquela outra metade que perfaz a identidade completa. O que não impede, todavia, que isso seja somente uma promessa e não mais do que isso, isto é, pode acontecer que a petição de identidade que nos configura seja, de facto, irresolúvel, quer porque não se dá o encontro com a metade correspondente, quer porque, apesar do encontro, não se consegue a sociedade desejada. Nesse sentido é que se compreende a afirmação de Aristófanes sobre a existência humana individual, de que cada um de nós, com efeito, é σύμβολον de um ser humano (191d4-5).

O termo σύμβολον é aqui mantido no original, mas importa dar uma explicação quanto ao seu significado. Τὸ σύμβολον é uma parte, ou cada uma das partes, correspondente à metade de um ἀστράγαλος, que é uma das vértebras, localizada no pescoço (cf. *Ilíada*, XIX, 466; *Odisseia*, XI, 65), partida em dois e usada entre dois ξένοι ou duas partes contratualistas de modo a terem prova da identidade do outro. O ἀστράγαλος, além disso, pode indicar também um pequeno osso da mão, utilizado como dado nos antigos jogos de dados gregos, ao qual era atribuído um determinado valor ou significado e que, em conjugação com os restantes ἀστράγαλοι, proporcionava um determinado resultado no lançamento. O ξένος, por sua vez, é aquele a quem se oferece hospitalidade, sob protecção dos deuses, e a quem se entrega um ἀστράγαλος (*tessera hospitalis*, na língua latina) como garantia de identidade e transmissão

hereditária de hospitalidade a todos os seus descendentes, que passam assim a poder ser recebidos igualmente pelo anfitrião e seus descendentes. Mas não era só o ἀστράγαλος a ser utilizado como σύμβολον, este podia ser também a impressão de um selo na cera, com o mesmo objectivo de reconhecimento de identidade, bem como o item que era atribuído aos dicastas atenienses nos tribunais para que estes pudessem certificar a sua identidade, o qual, depois das votações, trocavam por um que lhes permitia receber a sua remuneração[5]. Temos, então, que τὸ σύμβολον é uma metade de um todo e de uma identidade que só podem ser restaurados mediante o reencontro das duas partes e sua união. Ele é portador de um significado que lhe é recusado individualmente, ao mesmo tempo que remete para ele e nega qualquer possibilidade de uma sociedade com uma outra metade que não lhe seja correspondente. Precisamente porque a partição lhe confere características únicas, o σύμβολον só dá acesso ao todo na presença irrecusável da sua contra-metade, sem a qual se limita a estabelecer uma espécie de prova negativa da sua quase identidade, uma vez que caso não se dê uma junção perfeita e completa entre as duas metades, daí não resultará nenhum todo. A correspondência deverá ser total e absoluta. Ao representar o ser humano desta forma, Aristófanes está a imbuí-lo de uma natureza simbólica, no sentido em que a sua constituição ontológica tem como principal determinação o reconhecimento de uma identidade individual que não é identidade, *stricto sensu*, e a tensão para a formação de uma fusão e reunião numa mesma natureza, com vista a um todo com a metade que lhe é correspondente. O amor, neste contexto, e para seguir a definição aristofânica, é em primeiro lugar *o desejo e a perseguição do todo* – τοῦ ὅλου οὖν

[5] É de sublinhar também a referência de Aristóteles, na obra *De generatione animalium*, a uma tese de Empédocles que diz que no macho e na fêmea existe como que um σύμβολον, e que o todo [do ser a que dão origem na sua união] não vem de nenhum dos progenitores – φησὶ γὰρ ἐν τῷ ἄρρενι καὶ τῷ θήλει οἷον σύμβολον ἐνεῖναι, ὅλον δ' ἀπ' οὐδετέρου ἀπιέναι (722b10-11).

τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα (192e10-193a1) –, e em segundo a notícia de que aquele outro ser humano é a metade correspondente. Aliás, a única metade correspondente. É difícil, pelo menos e para já, esclarecer se há ou não a possibilidade de dar de caras com mais do que uma metade correspondente e, se sim, que significado tem isso, realmente. Parece incontornável, no entanto, que o fenómeno do amor se encontra sempre presente nas múltiplas coincidências de cada sujeito individual com os outros: primeiramente, de forma negativa, porquanto o não sermos tomados de amor por todas as pessoas que encontramos significa que há um pôr à prova ou um levar à pedra-de-toque constante que rejeita qualquer identidade com elas; seguidamente, de forma positiva, quando se dá o encontro com a pessoa em quem se reconhece o outro σύμβολον e a possibilidade de constituir identidade total e absoluta. Acresce ainda que o fenómeno do amor pertence à natureza própria do σύμβολον, o que quer dizer que cada um de nós é *desejo do todo* e *perseguição do todo*, e isto de forma constitutiva e incontornável. A tensão ou desejo (ἐπιθυμία) é absolutamente imanente, radical, e não conhece outra expressão possível que não a da *perseguição*, justamente porque é portadora de uma petição de identidade que só pode ser conseguida na reunião com o outro. Assim é que se poderá dizer, de certa maneira, que todos os seres humanos se encontram tomados de amor, mesmo que nem todos tenham experimentado a notícia de que determinada pessoa corresponde ao σύμβολον que lhe é próprio. Gritar aos quatro ventos que nunca se esteve tomado de amor – em termos mais comuns e menos técnicos, que nunca se esteve apaixonado – é algo que pura e simplesmente é destituído de sentido, visto que, na verdade, todo o ser humano é por natureza um ser que deseja e persegue o todo. O que é preciso distinguir aí é a diferença entre o amor que se apresenta como *desejo do todo* e *perseguição do todo*, inscrito na natureza humana, e o amor que resulta e emerge do encontro com a metade correspondente, em simultâneo com a amizade erótica e a

familiaridade ou afinidade. De qualquer forma, o amor é esta procura pela identidade completa e pelo regresso a qualquer coisa de inteiro, de total, é aquela petição intrínseca de ser si mesmo que dá conta que não se é si mesmo, que se está incompleto e que há algo determinado em falta.

Para que se possa compreender aquilo para que esta concepção do amor decisivamente aponta, torna-se necessário explorar mais cuidadosamente, em primeiro lugar, o sentido do conceito de *mito*, e analisar, em segundo lugar, o próprio mito narrado por Aristófanes logo no início do seu discurso. A razão pela qual isso só é feito agora deve-se à tentativa de dar um sentido inicial à descrição do enamoramento, tal como se torna patente na experiência humana, vulgarmente, de forma a não perder de vista aquilo para que o mito aristofânico aponta. E isto porque a descrição apresentada não ganha automaticamente o seu sentido a partir do mito, antes é o mito que é investido de nexo a partir da descrição de como as coisas se passam no nosso ponto de vista. Comecemos, então, pelo conceito de mito, não em geral e com recurso ao seu significado mais alargado no *corpus platonicum*, mas em particular e no quadro do discurso de Aristófanes, que lhe confere um conjunto de determinações relevante e essencialmente diferenciado daquele que terá hoje em dia para nós.

O termo grego mito pode ser traduzido por *palavra*, *discurso*, *récita*, *conversação*, *conselho*, *decisão*, *projecto*, enfim, toda uma multiplicidade de palavras que não tem nada que ver, necessária e imediatamente, com uma *narrativa fantasiosa* destituída de qualquer verdade, ainda que dotada de sentido alegórico. Apesar de não caber aqui analisar em profundidade as modificações semânticas sofridas pelo termo, é preciso sublinhar que a noção de mito como narrativa fantasiosa destituída de qualquer verdade começa relativamente cedo, possivelmente depois de Platão, pelo menos de forma mais incisiva. Trata-se, com efeito, de uma leitura ou releitura dos mitos de Homero e de Hesíodo a partir de uma perspectiva de cariz epistémico, mediante uma oposição entre

narrativas alegóricas pretensamente explicativas da realidade, propostas pelo mitógrafo, e concepções teóricas fundadas numa ἐπιστήμη, apresentadas pelo filósofo e baseadas na desocultação das causas dos fenómenos. O mito deixa de ter um estatuto verídico, nesse sentido, e passa a ser interpretado como algo de puramente ficcional, ao qual se concede, apesar de tudo, legitimidade educativa – as componentes alegóricas passam a ser vistas como isso mesmo e a ter uma função estritamente educativa, com vista à formação do indivíduo. Não há, portanto, qualquer descrição dos fenómenos tais como eles são, mas uma apresentação narrativa e imaginada da realidade, que vem preencher alegoricamente, durante algum tempo, o vazio deixado pela ἐπιστήμη, até ser encontrada a explicação causal dos fenómenos explorados. Em certa medida, o mito de Aristófanes pode ser lido como uma tentativa de preencher um vazio desse género, pelo menos até ao ponto em que há uma descrição dos deuses e dos poderes que lhes são inerentes, e da anatomia humana no tempo da natureza primitiva. Só que é ao explorar o sentido dessa natureza primitiva e do tempo que lhe é pertencente que se introduzem certos aspectos ou componentes que são propriamente filosóficos, e que pertencem, por isso mesmo, a um domínio de ἐπιστήμη e λόγον διδόναι, sem deixarem de ser, paradoxalmente, mitológicas. É que, de facto, o mito aristofânico começa pela descrição da existência dos vários géneros humanos no tempo da natureza primitiva, para passar, posteriormente, às determinações dos seres humanos de cada um desses géneros, até chegar à cisão de cada totalidade, levada a cabo por Zeus. Apesar de conter componentes que carecem de toda e qualquer prova, numa acepção epistémica, o mito não deixa, por isso, de fazer aquilo que parece ser uma análise acertada do fenómeno do amor e da natureza humana, sobretudo porque essa análise parte da situação humana tal como a vivenciamos subjectivamente. O *desejo e perseguição do todo*, juntamente com a representação de si como um ser cindido, pressupõem, com efeito, uma natureza primitiva, a

qual, precisamente como pressuposição, pertence ao domínio da filosofia. O problema é que não obstante esse aspecto, não deixa de ser também do âmbito da mitologia, não a mitologia considerada sob o ponto de vista da narrativa fantasiosa, mas a mitologia como expressão de verdades fundamentais que, pesem embora os adereços alegóricos, se assumem como descrição apurada dos fenómenos. Mas note-se que a relação que há entre a alegoria e a realidade no mito de Aristófanes não é a mesma que estará em causa, por exemplo, na atribuição feita a Hefesto e a Zeus a respeito da responsabilidade pelos relâmpagos; analogamente, e caso seja isso o que está verdadeiramente em causa, também não se trata de favorecer o desenvolvimento da formação moral, como no caso da fealdade de Hefesto, combinada com o flagrante delito cometido por Afrodite e Ares. Nestes, os fenómenos podem ser considerados, primeiro, como relativamente indiferentes aos adereços alegóricos, na medida em que se poderia atribuir a responsabilidade dos trovões a outra coisa qualquer (outro deus, por exemplo, ou um animal fantástico), e, em segundo lugar, como exteriores ao próprio mito, uma vez que parece não haver nenhuma necessidade interna para que as coisas sejam explicadas desta maneira e não de outra qualquer. Já o mito de Aristófanes, pelo contrário, fecha qualquer margem de manobra à indiferença dos fenómenos relativamente a certos aspectos mitológicos – na acepção de que não correspondem propriamente a eventos verificáveis num dado tempo e lugar – e obriga a que o compreendamos como estruturalmente necessário no seu desenvolvimento, precisamente porque é interno ao próprio fenómeno analisado, ou melhor, decorre da natureza do fenómeno. Este é um aspecto particularmente flagrante no que diz respeito à pressuposição da natureza primitiva enquanto situação original do ser humano e a fenómenos como a anamnese que ocorre no enamoramento, que remete para um tempo nunca vivido pelo sujeito na compreensão histórica que tem de si na relação com o outro, juntamente com a

amizade erótica que o sustenta. Noutros termos, o mito e a mitologia a que se reporta o discurso podem ser considerados como qualquer coisa de intrinsecamente natural ao ser humano, ou antes uma necessidade interna da natureza humana tal como é constituída, de tal maneira que os adereços alegóricos vêm somente preencher o vazio das determinações completas que ainda não se tem, apesar de todos os restantes aspectos dizerem respeito a fenómenos bem identificados. O mito não pretende apresentar-se simplesmente como uma narrativa mais que tanto admite que as coisas sejam de uma forma ou de outra, e não pretende expressar somente conteúdos existenciais envoltos na roupagem do alegórico. Ele é, na verdade, um desenvolvimento teórico, reflexivo, sobre a própria estrutura interna da existência humana tal como se apresenta ao sujeito no fenómeno do amor, em toda a sua amplitude. A pressuposição da natureza humana e do tempo que lhe pertence só é possível em virtude da remissão a essa mesma natureza humana posta em evidência pela situação humana tal como se apresenta no amor. É de tal modo assim, que o tempo mítico da cisão, não obstante ser mítico no sentido em que não teve lugar num determinado tempo histórico e identificável quantitativamente pelo sujeito, é e tem de ser assumido como um tempo no qual a cisão foi levada a cabo. Se assim não fosse, não haveria qualquer noção de natureza primitiva, elaborada na base do *desejo e perseguição do todo*. Pois, de facto, Aristófanes assume integralmente as consequências da admissão de que o desejo tem como objecto o todo, mas o todo ao modo da reconstituição da identidade, ou seja, no reconhecimento da plena configuração entre os σύμβολα que os amantes são um para o outro. Faria perfeitamente sentido que o desejo pelo todo tivesse no seu fundamento a projecção para qualquer coisa que se reconhece como sumamente desejável, sem que houvesse necessidade de uma pressuposição como a da natureza primitiva. Agora, o que leva Aristófanes a não se ficar por essa explicação possível é precisamente o peculiar conjunto de características

que o fenómeno do amor acusa, ao prefigurar uma fusão e reunião numa mesma natureza que dá notícia de um reencontro, da recuperação de um estado primitivo, e não apenas da satisfação de um desejo que decorresse da tensão da natureza para o fim que lhe é próprio. Assim é que se compreende que o mito seja simultaneamente real e alegórico. Afirmar do mito aristofânico que se trata de uma narrativa mítica, passe a redundância, significa reconhecer-lhe, por um lado, o estatuto de uma pressuposição de carácter epistémico, e apontar-lhe, por outro, uma estrutura fantasiosa que, apesar de fantasiosa, não é menos real por causa disso. O mito – ou este mito – pretende ser bem real, mesmo que se admita que possui aspectos ou determinações derivadas da *fantasia*, os quais requerem, para todos os efeitos, a sua confirmação como irredutíveis a uma coisa puramente fantasiosa, numa conotação negativa. A *fantasia* é aqui uma expressão do λόγος humano, é uma faculdade, entendida como infinitamente mais do que o poder de representar imagens das coisas ou reordená-las de forma a produzir combinações improváveis e até impossíveis em termos categoriais. No sentido em que é aqui tomada, e mesmo sem ser referida por Aristófanes, a fantasia é a responsável pela ideia presente no mito da natureza primitiva, ideia essa que consubstancia a verdade do σύμβολον ou da cisão que lhe dá origem. Não é uma verdade histórica, portanto, da qual se pudesse fornecer testemunhos orais ou escritos, vestígios materiais, etc., mas uma verdade metafísica por excelência; o mito é um mito real, verdadeiro, ou pelo menos pretende sê-lo no quadro do discurso de Aristófanes, e não se deixa subsumir nas categorias que normalmente se atribui ao mito, em geral, como narrativa fantasiosa desprovida de qualquer verdade. É fantasioso, sim, mas enquanto produto da fantasia, que é a mesma que introduz a amizade erótica e o passado mítico, pressuposto como tempo da natureza primitiva e da cisão. O sujeito tem uma compreensão de si no amor que conduz necessariamente, por meio da fantasia, ao passado mítico, o qual é antropológica e ontologicamente

admissível. Em jeito de súmula, pode dizer-se que é próprio da fantasia humana – radicalmente próprio – dar notícia que a existência humana tal como se apresenta remete para um estado mitologicamente prévio, no qual o sujeito era um todo; esse estado é tanto mais real quanto o reconhecimento de identidade presente no amor do encontro com o outro confirma o regresso a um todo. O mito é a ideia desse todo.

Uma vez determinado o conceito de mito, é possível dar agora atenção ao panorama apresentado por Aristófanes no discurso, mais exactamente às imagens utilizadas por ele para a compreensão da natureza primitiva. O primeiro foco de atenção é sugerido logo ao início, com a exploração da existência mítica de três géneros sexuais pertencentes ao ser humano – o masculino (τὸ ἄρσεν), o feminino (τὸ θῆλυ), e o andrógino (τὸ ἀνδρόγυνον), que participa por inteiro dos outros dois sexos (masculino e feminino). É a este último que Aristófanes concede especial atenção (189e), em virtude de ser uno em forma e nome (εἶδος καὶ ὄνομα), na sua participação quanto aos outros dois sexos; com efeito, a unidade de forma (εἶδος), que é a mais relevante, indica que tem um estatuto ontológico próprio, isto é, não se trata da corrupção de uma forma originária nem do cruzamento acidental de determinações masculinas e femininas, antes constitui uma natureza. A sua figura (o termo grego é também εἶδος, mas agora no sentido da circunscrição espacial e seu desenho ou recorte) era redonda (στρογγύλον) e cada um dos seres desse género tinha membros e órgãos em duplicado, com a particularidade de os órgãos sexuais serem diferenciados – masculinos num lado, femininos no outro – e os rostos, em tudo iguais, estarem voltados para direcções opostas (189e-190a). Andava erecto, em qualquer direcção, excepto quando corria, altura em que rodopiava sobre si como uma esfera com o apoio dos oito membros, e as suas características são atribuídas por Aristófanes pela descendência em relação à Lua, que participa igualmente tanto do masculino solar quanto do feminino terrestre (190b1-5).

Neste ponto, a nota que merece maior atenção é a que diz respeito às suas capacidades físicas e noéticas, mais especificamente à sua força (ἰσχύς), vigor (ῥώμη), e φρονήματα μεγάλα (190b7-8). A expressão τὰ φρονήματα μεγάλα é especialmente difícil de traduzir e de dar a entender a que se refere efectivamente, quer pela complexidade da semântica dos termos φρήν e φρόνησις, quer pelas outras ocorrências no *corpus platonicum* e a interpretação que comentadores como Bury e Dover lhes atribuem. De facto, trata-se de uma expressão que já tinha surgido anteriormente no Συμπόσιον, no discurso de Pausânias (182c3-4), no contexto da consideração acerca das leis respeitantes ao amor e às manifestações públicas de interesse do amante (ἐραστής) em relação ao seu favorito (παιδικός); em causa está o poder do amor em formar φρονήματα μεγάλα entre os amantes, além de amizade (φιλία) e comunhão (κοινωνία), o que é tido pelos governantes de certas regiões como vergonhoso e indesejável. E aqui a interpretação pode ser dupla. Por um lado, se seguirmos o comentário de Bury a este passo, por exemplo, e assumirmos que a expressão φρονήματα μεγάλα se refere a pensamentos sediciosos que têm na sua base um certo orgulho (aos olhos dos governantes) e que conduzem, em última instância, ao derrube do poder governativo, será de conceder que os governantes não o quererão porque de facto se traduz em rebelião. Por outro lado, essa leitura poderá estar a confundir um efeito possível dos φρονήματα μεγάλα com aquilo que é a sua essência, ou seja, pode acontecer que a rebelião contra o poder instituído seja somente uma consequência segunda daqueles; acresce que a expressão φρονήματα μεγάλα surge associada à filosofia e ao amor urânico, particularmente devotados e direccionados para o desenvolvimento da φρόνησις (no contexto do amor educativo de Pausânias, que segue parcialmente o de Fedro). Há que ter em conta, especialmente, o sentido que a expressão adquire no *Crítias*, no passo 120e, que diz dos governantes da cidade de Atlândida que eram dotados de τὰ φρονήματα

ἀληθινὰ καὶ μεγάλα (120e3-4), isto é, de φρονήματα grandes ou elevados e verdadeiros. Não existe aqui qualquer associação entre τὰ φρονήματα μεγάλα e a sedição, antes a relação específica que τὰ φρονήματα guardam com *o deus e a natureza do deus* (ὁ θεός e ἡ φύσις τοῦ θεοῦ – 120d7, 120e1, 121a7): τὰ φρονήματα ἀληθινὰ καὶ μεγάλα só são possíveis mediante a união com o deus (ὁ θεός) e com a natureza do deus (ἡ φύσις τοῦ θεοῦ), e são aquilo que permite aos governantes manterem-se, primeiro, no domínio da φρόνησις, e serem capazes, em segundo lugar, de governar sabiamente. É de tal modo assim que a inexistência de um vínculo com a natureza do deus (ἡ φύσις τοῦ θεοῦ) tem como consequência a degenerescência da cidade (Atlântida, no caso) e da sua população. Ou seja, τὰ φρονήματα e, em especial, τὰ φρονήματα μεγάλα, guardam em si algo de divino, que corresponderá a qualquer coisa como uma φρήν ou uma φρόνησις plenamente desenvolvidas, e desenvolvidas para lá de um âmbito que poderia ser considerado natural. Fica agora por decidir, realmente, se o acesso e desenvolvimento de τὰ φρονήματα é algo que se encontra dentro dos limites naturalmente tidos pela φρήν ou φρόνησις humanas, ou se é qualquer coisa que só advém por intermédio do divino, o que em qualquer dos casos resulta numa entrada do ser humano no território do que é divino. Em Aristófanes, essa entrada ou essa ascensão em direcção ao céu (ἀνάβασις πρὸς τὸν οὐρανόν) adquire o sentido de um empreendimento excepcional, tanto mais quanto se trata de atacar e enfrentar os deuses em batalha (190c1). A esse título poder-se-á falar de uma sedição ou revolta contra os deuses, mas a forma como o texto se encontra construído favorece uma interpretação no sentido de uma transgressão dos limites impostos, a qual é assegurada pela peculiar força (ἰσχύς) e vigor (ῥώμη) do todo, capaz de ultrapassar os limites que o afastam do território do divino. A expressão τὰ φρονήματα pode ser então entendida como referente à excepcional *lucidez* pertencente ao todo, ou seja, é possível que o todo enquanto tal não se encontre

plenamente satisfeito com o facto de ser todo, antes procure algo mais do que isso. Trata-se, efectivamente, de um paradoxo, se assumirmos que o todo é uma totalidade, logo, uma saciedade ou preenchimento completo do sentido, pois que é disso que se trata. A possibilidade do sentido pleno ou de uma configuração absolutamente perfeita da existência subjectiva com a realidade no seu todo depende da totalidade; o que não deixa de ser interessante é que a natureza primitiva entrevista por Aristófanes no seu mito, mesmo num regime de totalidade, ainda guarde espaço para mais do que aquilo que lhe está dado por natureza. Com efeito, parece dar a entender que a estrutura propriamente filosófica do todo não se contenta com uma vida por si mesmo e em si mesmo, antes requer o acesso ao domínio daquilo que de alguma forma o transcende. Assim também, ao apresentar o amor como desejo e perseguição do todo, é possível que Aristófanes se esteja a referir também ao desejo e perseguição que se dirigem ao território do divino, de tal maneira que a busca do todo é simultaneamente a perseguição do divino. E mais do que o divino, é a suplantação do divino pelo humano, o derrube do divino em favor do humano. Na verdade, a criação do ser humano descrita por Aristófanes leva a crer que a natureza daquele seria perfeitamente capaz de suplantar os deuses. A descrição que dele é feita, quanto às capacidades de que dispõe, sugere precisamente isso, porquanto um ser dotado de dois rostos, quatro orelhas, quatro braços e quatro pernas, juntamente com todos os outros membros a dobrar, possui não apenas capacidades a dobrar, como cada uma delas é também exponencialmente intensificada pelo facto de serem pertença de um todo. Não se trata, portanto, de passar a ouvir as mesmas coisas com quatro ouvidos, antes de possuir uma audição intensificada e multi-direccionada, em virtude da forma esférica ou circular do todo. Tal como a posse de quatro braços e quatro pernas assegura, sem dúvida, todo um outro domínio do espaço e da manipulação dos objectos, ou seja, não equivale propriamente a dois seres em conjunto, lado a lado, mas a

um único ser, com um único pensamento, capaz de fazer uso dos mesmos recursos – só que exponenciados. O mesmo se passa com a visão, que introduz uma alteração de ordem qualitativa, na medida em que o todo vê muito mais do que dois seres separados em comunicação, precisamente por causa da natureza do todo, que unifica as várias percepções num único acontecimento de lucidez. Não é sem mais que a expressão plena de um tamanho poder seja a ascensão aos céus e a substituição dos deuses pelo ser humano. Ou seja, pode acontecer que o desejo de ascender ao plano do divino não corresponda exactamente a uma falta de plenitude no todo, mas a uma libertação ou manifestação do imenso potencial que aí se encontra contido. Por esse motivo é que o mito continua com a narrativa do expediente que Zeus encontrou para obstar a esta tentativa, mais concretamente a cisão do todo em duas partes autónomas, ainda que desejantes uma da outra. Não interessa, neste ponto, fazer uma descrição e interpretação detalhadas dos processos de cisão e cura das duas partes do todo. Importa, no entanto, sublinhar que o umbigo (ὁ ὀμφαλός) é tido como a marca do παλαιὸς πάθος (ferida primeva) sofrido por altura da cisão mítica, e que é esse παλαιὸς πάθος que se continua a manifestar como tensão para a reconstituição da natureza primitiva. O problema é que, por contraste, se torna difícil dizer se o amor consegue recuperar, efectivamente, a totalidade das potencialidades constitutivas do todo tal como ele se apresenta na natureza primitiva, dado que parece não haver forma de cumprir inteiramente aquilo que os amantes dizem querer e muito menos aquilo que Hefesto lhes ofereceria se estivesse perante eles. É que recuperar a unificação plena entre as duas subjectividades distintas, ainda que fragmentadas e dialécticas, não é algo que esteja inteiramente dado pelo fenómeno do amor enquanto desejo e perseguição do todo. O que não impede que haja, como há, uma diferença infinitamente diferente entre duas personalidades que se reúnem entre si e uma à outra por meio da amizade, e duas personalidades que se

reúnem entre si e uma à outra por meio da amizade erótica. Com efeito, o amor é por si mesmo um fenómeno radicalmente diferente da amizade, ainda que se possa admitir que conserva alguns traços mínimos em comum com aquela, ao mesmo tempo que introduz toda uma multiplicidade de outros fenómenos e factores de união. Isso é algo que se compreende facilmente se levarmos em linha de conta aquilo que diz Fedro no seu discurso de abertura do *Symposium* a respeito da transformação sofrida pelos amantes após terem sido tomados de amor – os dois convertem-se numa πόλις e num exército ou guarda (στρατόπεδον, 178e4). Deve ter-se em conta que se trata aqui de uma πόλις cujo fundamento é o amor, e que poderia muito bem ser interpretada à luz de Aristófanes como um todo, tal como o exército: a ideia de Fedro é que dois amantes, reunidos entre si pelo poder do amor, se assumem como uma cidade inexpugnável, por um lado, e como um exército invencível, por outro, precisamente porque o amor os investe de um poder (δύναμις) excessivo em relação ao que seria natural, o que lhes permite serem inatacáveis. Aquilo que os une é de tal forma divino que a preocupação ou cuidado que têm um pelo outro faz com que cada um deles por si, e os dois em conjunto, adquiram aquilo que lhes permite transgredir a normalidade.

O problema levantado pela cisão da natureza primitiva tem que ver com a πόλις e o exército, mais especificamente com a sua destruição mítica. A forma estrutural e constitutiva como não nos encontramos na posse da nossa identidade e completude decorre da quebra e do rompimento da dimensão excessiva e transgressora que era própria da natureza primitiva. Aristófanes descreve o primeiro momento depois da cisão como um momento de procura por parte de cada metade em relação àquela que lhe era correspondente, que é o que se apresenta como descrição fenomenológica do amor. Existe, contudo, um segundo aspecto a ter em conta, que se prende com as determinações funcionais desse mesmo amor, implícitas na sequência narrativa do tempo posterior à

destruição da natureza primitiva. A busca pelo σύμβολον e pelo todo comporta duas consequências distintas, ainda que relacionadas, e substancialmente significativas: a primeira delas é a recusa que cada uma das partes provenientes da natureza primitiva tem em fazer seja o que for separadamente da outra (191b2-3), de tal forma que existe como que uma extraordinária dependência recíproca, que obsta à viabilidade de cada metade por si mesma; a segunda é o amor de substituição que sucede à morte e perda da outra metade ou do outro σύμβολον, mediante o qual a metade sobrevivente procura numa qualquer outra metade o resgate da sua identidade completa ou do seu todo primitivo. Pode-se fazer várias considerações a respeito desta matéria. Em primeiro lugar, estamos perante uma forma de tematização do significado e das repercussões de um amor frustrado – a mais completa e radical impossibilidade ou ausência de vontade para dar curso à vida, e a morte que daí advém. O σύμβολον, separado da sua metade, sofre de *inércia* ou *inactividade* (ἀργία) e de fome (λιμός) (191b2), porque não consegue mover-se a fazer seja o que for sem que esteja constituído como todo. Trata-se de uma descrição apurada do tipo de falta ou necessidade que está em causa no amor, ao mesmo tempo que aponta para aquilo que é ou pode ser uma inevitável conclusão da ausência do outro, seja por que motivo for; o significado de certo modo trágico da cisão primordial é o de que se encontra enraizada em nós uma propensão incontornável para a constituição de si como todo, logo, para se estabelecer ou fundar na existência na relação com um outro, com o qual se pretende constituir essa unidade de sentido absoluto. Sem a presença ou existência do outro – *daquele* outro – a vida torna-se habitada por essa disposição fundamental que é a *inércia* ou *inactividade* (ἀργία). O termo, na verdade, comporta mais do que simples *inércia*, dado que poderá ser também traduzido por *indolência* ou *preguiça*, se não atendermos às restantes traduções de conotação mais positiva, tais como *descanso* ou *ócio*. O significado existencial, situacional ou disposicional do termo, no contexto do

discurso de Aristófanes, apela, também ele, para muito mais do que mera inércia ou preguiça. De facto, a *inércia* ou *inactividade* (ἀργία) aqui identificada corresponde à inércia amorosa, que se traduz neste contexto específico numa situação existencial de perda de si mesmo e de perda de um outro, sendo que esse é um objecto que se encontra, o mais das vezes, mais ou menos indeterminado, pelo menos antes de haver qualquer encontro com um σύμβολον que se reconheça como tal. É possível, inclusive, interpretar esta inércia amorosa como algo que pertence tanto ao domínio do corpo (σῶμα) – e daí a morte por desnutrição –, quanto ao domínio da alma (ψυχή) e, mais especificamente, da φρόνησις, se tivermos em consideração o estado de perturbação compreensiva em que cada metade cai após a cisão. Uma outra tradução mais adequada do termo talvez fosse *paralisia*, precisamente porque está em causa uma forma radical de *desvitalização* existencial do próprio todo e das metades que dele surgem uma vez cindido. Com efeito, o resultado da cisão é a mais completa e inultrapassável falta de sentido global para a existência no seu todo, que nos coloca perante o vazio da impossibilidade de constituir seja o que for de eminentemente positivo em relação ao curso da nossa vida. No discurso de Aristófanes morre-se de amor, morre-se por falta de amor ou por um amor impossibilitado. Aquilo para que o texto chama a atenção é precisamente a *paralisia* resultante do desenraizamento do sujeito *individual* (que é um ser cindido) do seu núcleo primordial de sentido absoluto, que é o outro com quem formava uma única identidade e com quem conseguia alcançar aquela plenitude própria da sociedade entre eles. Se atentarmos na estrutura semântica do termo ἀργία, verificamos que se encontra no mesmo campo que os termos ἀεργία e ἀεργός, que exprimem também a ideia de *inactividade* ou *paralisia*, enquanto negações de τὸ ἔργον, *a acção*, *a actividade*, *a realização* ou *execução* de qualquer coisa. A instalação da ἀργία ou *paralisia* cumpre-se como inversão do sentido constitutivo de um ser, neste caso do todo ou de cada um

dos σύμβολα, de tal maneira que perde de vista aquilo que lhe era próprio – a sua forma de execução ou realização de si mesmo na existência é sentida como irremediavelmente perdida, de tal modo que a conclusão inevitável desse processo destrutivo é a morte. A vida torna-se impossível sem a sociedade, ou antes, torna-se impossível porque se torna completa e absolutamente indesejável, no sentido próprio do termo. Ou seja, o σύμβολον, por si mesmo, permanece *desvitalizado*, sem qualquer desejo que não aquele que se dirige à evocação do todo, torna-se incapaz de *instalar-se* novamente no regime corrente da vida. Este é um aspecto que também não pode ser negligenciado, especialmente porque existe uma referência explícita a um tipo de desejo que é deixado de lado ou tornado insignificante por causa da perda da natureza primitiva, que é a fome (λιμός). O σύμβολον não morre de fome por não sentir em absoluto desejo dela, morre de fome porque não se dispõe a dar seguimento a essa tensão em particular, que seria à partida uma das mais básicas e essenciais para a manutenção de si a ser. As estruturas fundamentais e partilhadas pelas metades quando ainda eram um ὅλον permanecem, isto é, o σύμβολον conserva as suas tensões vitais, tais como a fome ou a sede; o problema está em que essas mesmas tensões deixam, de certa forma, de o ser, na medida em que são tornadas insignificantes. Mas note-se, elas não se tornam insignificantes por serem elas mesmas insignificantes, dado que sem elas não seria possível subsistir no que toca às necessidades primárias, elas tornam-se insignificantes porque aquilo que lhes dava sentido – o todo e a sociedade entre as duas partes – se encontra perdido. Noutros termos ainda, isto significa que a tensão ou desejo (ἐπιθυμία) fundamental da existência humana é o amor, de modo constitutivo e imanente, sem a qual todas as outras (que podem, a esse título, ser consideradas secundárias, porque subordinadas àquela) pura e simplesmente deixam de fazer sentido. Que um amante morra pela morte da pessoa amada é uma consequência, se não inevitável, pelo menos quase certa,

não porque a *desvitalização* em causa implique a eliminação dos restantes desejos (ἐπιθυμίαι) a partir da raiz, mas porque uma vez perdido o sentido global e intrinsecamente unificador da existência, já nada mais importa ou possui qualquer valor. A *paralisia* do σύμβολον é a paralisia de quem perdeu tudo – literalmente tudo – e, com isso, a sua própria identidade, o seu rosto, a sua própria natureza. O todo pode justificadamente ser considerado um *mundo* – que é o que está expresso nas imagens da πόλις e do exército (στρατόπεδον) –, não numa qualquer acepção negativa, mas enquanto unidade de sentido perfeitamente fechada sobre si mesma e que não necessita de mais do que quer que seja para exercer a tarefa (ἔργον) que naturalmente lhe pertence e que é uma tarefa (ἔργον) eminentemente erótica, no sentido específico aqui em causa. A destruição do todo representa a dissolução da πόλις formada entre os amantes, e o desmantelamento do exército (στρατόπεδον), que se vê tornado em algo de totalmente inofensivo e destituído de toda e qualquer arma de batalha. Além do mais, a perda de si mesmo – que comporta sempre, de alguma forma, a perda da alma (ψυχή) e do corpo (σῶμα), com a morte – representa igualmente a perda da divindade ou do estatuto pretensamente divino, dado que a ascensão em direcção ao céu (ἡ ἀνάβασις πρὸς τὸν οὐρανόν) se vê assim totalmente impossibilitada: a cisão do todo é o fechamento definitivo, ou potencialmente definitivo, do céu – do habitáculo dos deuses. Não é sem mais que as metades se recusam a fazer seja o que for sem ser na companhia da outra que lhe corresponde – διὰ τὸ μηδὲν ἐθέλειν χωρὶς ἀλλήλων ποιεῖν (191b1) –, sendo que o *fazer* (ποιεῖν) aqui, com toda a multiplicidade de acepções que pode adquirir consoante o contexto, representa essencialmente a possibilidade de *construir*, *criar* ou *produzir* o sentido da sua própria existência. Isto é, o sentido da existência no quadro da categoria existencial e fundamental que é o todo, não dispensa, por necessidade e de maneira alguma, o concurso do auxílio do outro, ou melhor, a sociedade (συνουσία) que desde sempre se

encontra a projectar sentido e encaminhamento na vida, sem a qual pura e simplesmente não é possível *ser*.

A segunda consequência da busca pelo σύμβολον e pelo todo tem que ver com a procura por uma outra metade em momento posterior à morte da original. Esta morte pode ser entendida, no contexto, tanto como uma morte física, como uma morte propriamente relacional, isto é, pode aplicar-se por transposição de significado à ruptura com a metade amada, a qual, para todos os efeitos, poderá ser lida como intrinsecamente mítica. Ou seja, pode acontecer que a morte em causa na descrição de Aristófanes seja uma morte inerente ao acontecimento de recordação mítica da natureza primitiva (ἀρχαία φύσις), sem que tenha por isso o valor histórico e factual a que se fez referência na definição do conceito de mito. O que não quer dizer, por isso mesmo, que tenha menos significado do que a morte histórica e factual da metade que nos era correspondente, bem pelo contrário. Da mesma maneira que o mito, na acepção com que foi interpretado, tem um peso radicalmente decisivo na existência humana, na medida em que projecta e recorda o passado da natureza primitiva, também a morte da metade correspondente, enquanto mítica e parte integrante do próprio mito, pode ser lida como qualquer coisa que tem um impacto decisivo na vida subjectiva e na estrutura do amor. Daqui podem decorrer vários fenómenos, entre os quais se encontra aquele para que Aristófanes chama directamente a atenção e que se prende com a substituição, por assim dizer, da metade primitiva ou original por uma outra. Ora, isto levanta vários problemas. O primeiro deles tem que ver com a própria estrutura constitutiva do σύμβολον, o qual, à partida, deveria admitir apenas um outro e único σύμβολον como correspondente, e não mais do que um; o σύμβολον tem uma natureza tal que requer o preenchimento das suas determinações – o encaixe – com uma alteridade muito específica, a qual não é propriamente alteridade, mas mesmidade. Se admitirmos esta leitura, isto resultará ou na

impossibilidade de substituição do σύμβολον primevo, ou na admissão de um carácter puramente formal do σύμβολον, que permitiria a conjugação de uma qualquer metade com outra que comporte a mesma natureza (neste caso a natureza humana – ἀνθρωπίνη φύσις). Sendo assim, o amor deveria manifestar-se agudamente de cada vez que nos encontrássemos na presença de um outro ser humano com a estrutura simbólica correspondente à nossa formalidade, mesmo tendo em conta a teoria dos sexos de Aristófanes.

Contudo, se admitirmos que o σύμβολον é, efectivamente, puramente formal, isso não impede que deixemos de recordar o todo de acordo com uma natureza primitiva à qual pertencia a unidade com *a* metade mítica correspondente, o que já de si é problemático. Acresce a isso que a fazer algum sentido essa formalidade, em conjugação com a ideia de uma metade mítica, ela não tornará possível a representação das metades com que nos deparamos na vida fáctica como sendo, de cada vez, *aquela* metade correspondente. Para ser mais claro, pode dar-se o caso de ser já e desde sempre completa e absolutamente impossível recuperar alguma vez o σύμβολον perdido, ainda que se admita a possibilidade de adquirir como que uma imagem pálida do todo mediante a união com uma qualquer metade. Se assim for, não só o próprio todo se vê comprometido – constitutivamente comprometido –, como a disposição fundamental da existência humana será tão-somente a paralisia (ἀργία) decorrente de um amor radicalmente inviabilizado. Assim também, o encontro com um σύμβολον, qualquer que ele seja, redundará na impossibilidade de preencher de forma inteiramente coincidente a ideia que se tem dele em virtude da memória mítica de que dispomos.

Torna-se agora necessário ter em conta uma observação fenomenológica daquilo que parece, o mais das vezes, acontecer relativamente à multiplicidade de objectos amados que alguém pode ter, não ao mesmo tempo, mas de cada vez. Ao indicar-nos que existe a possibilidade de substituir a metade original e

perdida por uma outra, Aristófanes está a fazer alusão ao encontro com mais do que uma metade e à impressão originária que cada uma delas de cada vez produz em nós. Trata-se de dois elementos intrinsecamente vinculados entre si, que salientam, por um lado, a correspondência material de uma metade à ideia formal que temos do σύμβολον que permite o todo, e a margem de manobra para fazer essa correspondência mais do que uma vez, por outro. É necessário, no entanto, tentar perceber quais as condições em que essa correspondência se dá e que significado tem isso para a nossa estrutura existencial.

O olhar do amor sobre o objecto amado, ou o olhar que o amor inspira em nós relativamente ao σύμβολον identificado como tal, é de tal forma dependente da concepção ideal que se tem do todo e do tipo de cisão em causa na memória da natureza primitiva, que o outro é sempre concebido como o único – e é, de facto, o único, em termos da representação que se tem dele – e exclusivo detentor dos requisitos necessários para a constituição do *projecto de totalidade* que está em causa no fenómeno do amor e que inere à natureza humana. Isto é, quando se está sob o poder do amor, e em particular do amor que reconhece já um σύμβολον, o outro que é concebido como metade é-nos apresentado como uma entidade exclusiva e única – ele é, com efeito, e no horizonte da totalidade a constituir, *a* metade inteiramente correspondente. Não existe, nesse sentido, margem de manobra para a consideração de alternativas, como se o amor ora pudesse ser direccionado para um ou para outro potencial σύμβολον, indistintamente; aquele que está tomado de amor por aquela outra pessoa não concebe a existência de outra qualquer metade, ao mesmo tempo que passa a fazer radicar naquela o significado total do projecto de totalidade a constituir. Este fenómeno pode ser descrito sob vários aspectos. A começar, a fixação exclusiva numa outra metade única só é possível em virtude de cada um de nós ser um σύμβολον, e, nessa medida, termos uma ideia de correspondência formal e integral com qualquer coisa que nos corresponde de

maneira inconfundível e única. Acresce a isso a peculiar afecção do enamoramento, que determina que, numa fase inicial, a correspondência com aquela metade seja entrevista como perfeita, quer em virtude da potencialidade que ela de facto tem, quer em virtude de uma cegueira própria do amor (para a qual Fedro também chama a atenção no seu discurso, de maneira própria – cf. 179c). Esta cegueira, em particular, caracteriza-se pela concentração do olhar no objecto amado, enquanto correspondente à ideia de perfeição formal inerente à totalidade ou à concepção do todo, e pelo distanciamento a respeito de todos os outros potenciais objectos. De facto, podemos considerar que há como que um *fechamento óptico* para o que quer que seja de circundante no *campo de tensão erótica*, ao mesmo tempo que esse *fechamento* se traduz num *alargamento óptico* focalizado no objecto amado, o qual passa a ser o único a figurar no *campo de tensão erótica*. Esse *alargamento*, aliás, é um *alargamento mono-direccional* que tende somente para o σύμβολον recém-descoberto, só que ao modo de uma expansão ilimitada das determinações que lhe pertencem enquanto metade do todo. O que levanta um outro problema na identificação das condições necessárias ao reconhecimento, que é o de saber que tipo de *sobreposição* de determinações se encontra aqui implicado. Com efeito, aquilo que parece estar a ser descrito neste ponto do discurso é o peculiar desdobramento do *projecto de totalidade* mediante a aplicação da ideia formal presente no amor acerca do todo e do σύμβολον, com o acompanhamento de uma extraordinária *preocupação total* (ἐπιμέλεια ὅλη) por si. Essa preocupação total, ou noutros termos, o radical e absoluto interesse por si enquanto *projecto de totalidade*, reflecte, à partida e como é evidente, a tensão constitutiva para o todo que habita em nós e que não se contenta (não se satisfaz) com menos do que a totalidade – razão pela qual cada uma das metades por si, após a destruição da natureza primitiva, sofre da disposição fundamental da paralisia (ἀργία), que é a consciência da mais completa e definitiva (ainda que possa não o ser na realidade)

impossibilidade da realização do *projecto de totalidade*. Em seguida, essa preocupação total ou o radical e absoluto interesse por si enquanto *projecto de totalidade*, reflecte o facto de o reconhecimento do σύμβολον que nos corresponde ser o reconhecimento de que aquele outro é a condição necessária e suficiente (ainda que possa não o ser realmente) do todo, ou seja, da concretização do *projecto de totalidade*. É de tal maneira assim que o *alargamento óptico* produzido é, na verdade, a concentração de todo o interesse por si naquele único foco, que se torna por isso irrevogavelmente *total*, isto é, o sentido da *minha* existência, o sentido da *totalidade* (do ὅλον) passa a ser aquele outro σύμβολον. Agora, importa ter em atenção que um tal *alargamento óptico* – proporcionado pelo respectivo *fechamento* – só será possível se houver uma *sobreposição* de determinações entre a ideia que se tem do σύμβολον pertencente à natureza primitiva e o σύμβολον concreto que se tem diante de nós. Que é assim não poderá ser demonstrado empiricamente, com recurso a qualquer experiência subjectiva específica, até porque não é claro que alguma vez possamos, numa situação de enamoramento, tematizar a duplicidade categorial aqui em causa. O problema só se resolve de acordo com os termos em que está formulado. O que está desenhado por Aristófanes é, em primeiro lugar, a identificação e descrição da natureza humana como σύμβολον, no qual radica desde sempre o amor, enquanto tensão para o todo; e, em segundo lugar, o reconhecimento de que o σύμβολον correspondente que é desejado tem uma afinidade necessária com aquilo que é a memória mítica da metade perdida, e que constituía a natureza primitiva em conjunto com o sujeito. Assim, o próprio fenómeno do enamoramento só é possível porque há uma identificação da afinidade de determinações entre a ideia e o seu objecto concreto, o que significa que pode até ser completamente indiferente, numa primeira fase, *quem* é que aquele outro σύμβολον realmente é. De facto, o encontro com as determinações concretas e especificamente individuais do σύμβολον parece

produzir-se apenas mais tarde, à medida que há uma progressão no tempo de associação entre duas pessoas, que era o critério ou pedra-de-toque proposta por Pausânias como aferidor da transparência ou não do amante (184a) e, por maioria de razão, do amado. Aqui intervém um outro factor, que tem que ver com a síntese própria da *sobreposição* de determinações entre a ideia de metade e a metade concreta ou histórica, propriamente dita. É difícil determinar até que ponto pode haver um fenómeno de desgaste na relação com o outro e quais as causas que nele intervêm decisivamente, que tanto poderão ser internas ao próprio desenvolvimento da relação, como ter a sua origem na estrutura "transcendental" do σύμβολον que cada um de nós é. Para todos os efeitos, é concebível que os elementos intervenientes no desgaste que são considerados internos à relação estarão associados à ruptura do projecto de totalidade inscrito na nossa natureza, ou seja, todo e qualquer traço característico do outro ou um acontecimento que ponham em causa a consistência do projecto de totalidade será encarado como sendo já uma frustração desse projecto. A consequência de encontrar no outro características desprezíveis, por exemplo, na medida em que põe em causa o todo, não pode ser outra que não a destruição do projecto de totalidade com *aquela* metade, o que leva a que haja uma substituição. Por sua vez, essa substituição só será possível em virtude da consciência do fracasso do projecto de totalidade com *aquela* metade, por um lado, e da abertura formal que a ideia de σύμβολον assegura, de tal modo que há uma *dissociação* entre a metade com quem o projecto ruiu e a própria ideia que se tem da metade mítica; só assim é que se pode conceber sequer a possibilidade de haver uma nova *sobreposição* ou síntese de determinações que permita a retoma do projecto de totalidade inscrito na nossa natureza. Precisamente porque é formal, a sua desformalização admitirá mais do que uma instanciação, ainda que de cada vez que ela seja produzida tenha que haver um *fechamento óptico* tal que as desformalizações anteriores passem a ser consideradas como instanciações

defeituosas, no sentido em que esteve em causa um erro de identificação. Por outras palavras, a eficácia da *sobreposição* terá de ser tal que não reste margem de manobra para dúvida quanto à certeza da nova tentativa de constituição do projecto de totalidade com uma outra metade. Esta metade tem de ser, e só pode ser, *a* metade, isto é, deve estar configurada ao modo da ideia formal de perfeição que assiste a memória da natureza primitiva (ἀρχαία φύσις). Por outro lado, se as condicionantes estiverem dependentes da nossa estrutura "transcendental", isso poderá significar que qualquer tentativa de constituição ou realização do projecto de totalidade encontra-se já e desde sempre totalmente impedido, ou melhor, radicalmente impedido – é pura e simplesmente impossível, ainda que essa impossibilidade não obste à tensão (também ela constitutiva) para a persecução desse projecto. A preocupação total (ἐπιμέλεια ὅλη) é sempre *em direcção ao todo* (πρὸς τὸν ὅλον) e é sempre *total*, ou seja, estamos constituídos de tal modo que, mesmo na impossibilidade de o realizarmos, o nosso encaminhamento resolutivo da existência é *total* e é elaborado com base numa ideia de *totalidade*, a tal ponto que ficar a meio caminho disso é completamente insuficiente. Se assim for, e se as metades que encontramos estão votadas a serem sempre uma pálida imagem da metade mítica, isso quer dizer que nenhuma dessas metades alguma vez será capaz de suprir a ausência da mítica; na melhor das possibilidades, o que se conseguirá, eventualmente, é uma acalmia temporária do desejo (ἐπιθυμία) de que o amor se faz acompanhar. O que não significa também, por outro lado, que tenhamos consciência explícita de que a metade a que de cada vez nos dirigimos seja uma pálida imagem, bem pelo contrário – a *sobreposição* opera contínua e eficazmente, pelo menos numa fase inicial.

A eficácia ou não da *sobreposição* pode ser lida, a partir do discurso e tendo em conta esta análise, de duas maneiras: com base na união sexual

(συμπλοκή[6]) e na ferida primeva (παλαιὸς πάθος). Ἡ συμπλοκή é um conceito que surge a propósito da modificação anatómica operada por Zeus, depois da cisão da natureza primitiva, quanto à localização dos órgãos sexuais humanos (191b-d), que passaram para a parte da frente do corpo – por meio desse artifício, é concedido aos humanos conceberem e aumentar a descendência um no outro (o macho em relação à fêmea, na união sexual). Esta forma de συμπλοκή, curiosamente, só é possível num momento posterior à destruição da natureza primitiva, em especial porque não existia, então, qualquer separação entre uma metade e outra (que não eram metades, mas um todo). Em termos de finalidades, pode-se indicar mais do que uma, de acordo com o que seria o projecto inicial delineado no discurso. Em primeiro lugar, a finalidade é a geração, no sentido de dar continuidade ao género humano – o que pode querer dizer que a consecução desse fim pode ser vista como uma possibilidade de dar curso ao projecto de totalidade, não como se ele fosse já e por inteiro a totalidade, propriamente dita, mas como uma forma de atenuamento da tensão sofrida. As restantes finalidades, curiosamente, não só são finalidades, como se apresentam também como efeitos da συμπλοκή enquanto tal: *a repleção* (ἡ πλησμονή), que se caracteriza como um sentimento ou consciência de saciedade provocada pela união entre os amantes – na verdade, esta *repleção*, ainda que temporária, preenche uma determinação fundamental do amor enquanto tensão para um projecto de totalidade, que é a da necessidade de se sentir *pleno* ou *plenamente* integrado; em consequência, há como que uma cessação ou um descanso da inquietude existencial em causa na busca pelo todo, bem como uma reorientação ou mudança de curso em relação ao empenho para com as restantes tarefas, e um cuidar das outras componentes

[6] O termo poderá ser traduzido como *entrelaçamento*, *união*, *ligação*, *abraço*, *relações sexuais*. Além disso, comporta ainda o sentido lógico de combinação de letras para formar palavras, ou de palavras para formar proposições, isto é, de unidades mínimas de sentido que se juntam para formar estruturas de sentido complexas.

da vida (πλησμονὴ γοῦν γίγνοιτο τῆς συνουσίας καὶ διαπαύοιντο καὶ ἐπὶ τὰ ἔργα τρέποιντο καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο, 191c6-8). Neste contexto, a συμπλοκή apresenta-se como uma μηχανή (mecanismo, expediente, recurso, invenção – o termo é difícil de verter) capaz de introduzir como que uma suspensão ou preenchimento limitado da paralisia, que é o estado em que caem aqueles que se vêem impedidos de constituir o seu projecto de totalidade. A união amorosa (sexual) constitui uma possibilidade por excelência de conter, de alguma forma, a desmesura que é a tensão constante (porque constitutiva) da necessidade do projecto de totalidade, uma espécie de fármaco que apazigua a ἀργία, ou antes, previne-a. Assim, é garantida a cada um a renovação do cuidado ou preocupação para com as actividades vitais que podem ser consideradas secundárias face ao projecto de totalidade, mas sem as quais ninguém sobrevive. Temos, então, uma reestruturação da hierarquia de preocupações e objectos, uma vez que tinha ficado claro anteriormente que a ausência ou frustração do projecto de totalidade conduzia à ἀργία e, em resultado dela, à morte; agora, porém, há o reconhecimento de que mesmo tensões aparentemente menores quando comparadas com a *preocupação total* (ἐπιμέλεια ὅλη) têm um papel a desempenhar no quadro do projecto de totalidade, porque sem elas o interesse por si – ou o objectivo último do interesse por si – acaba por falir. Até pode acontecer que, de facto, as preocupações dirigidas à subsistência física e às actividades a realizar na vida sejam menores ou até indiferentes do ponto de vista do σύμβολον que cada um de nós é, dado que a destruição do ὅλον e da sua possibilidade é a anulação do que quer que seja; contudo, do ponto de vista do cumprimento e da viabilidade de si enquanto projecto de totalidade, é necessário atender a essas preocupações, sob pena de deixar de haver alguém que as atenda. E o que a συμπλοκή permite é, precisamente, facilitar que haja uma πλησμονή temporalmente limitada, mas que garanta que o sujeito é devolvido aos aspectos mais

corriqueiros ou simples da existência, se é que tal é realmente possível. Isto porque pode dar-se o caso de esta ser um mecanismo particularmente ilusório e ser incapaz, em última análise, de curar o παλαιὸς πάθος inscrito na natureza humana.

A memória que remete para a natureza primitiva não se limita a instituir aquela amizade, aquela afinidade e aquele amor que estabelecem com o objecto amado uma afinidade primordial ou mítica, ela torna presente, igualmente, aquele mesmo παλαιὸς πάθος que se encontra na origem mítica da destruição da natureza primitiva (191a6-7), aliás, *que é* a origem mítica da destruição da natureza primitiva. Se tivermos em conta o papel que os mitos normalmente têm na fundação de uma cidade grega, por exemplo, e transpusermos o seu significado para o aplicarmos à noção de mito aqui trabalhada nesta análise, podemos compreender que o peso da memória relativa ao παλαιὸς πάθος em causa na representação de nós mesmos como σύμβολον e desejo e perseguição do todo (ἐπιθυμία καὶ δίωξις τοῦ ὅλου) é infinitamente maior. Para a cidade, o mito fundador determina, em grande medida (se não em toda), o destino e o carácter da população que a constitui. No caso da representação que o ser humano tem de si mesmo, não é de todo negligenciável o facto de ela estar profundamente sulcada pela memória mítica de um πάθος que determina já e desde sempre a forma como ele se encontra vinculado a si mesmo como projecto de totalidade à existência no seu todo. A ser assim, e se atendermos àquilo que esse πάθος inspira em termos de preocupação total e de desejo e perseguição do todo, a nossa natureza tem início – miticamente, mas tem – com a experiência mais devastadora de que alguma vez poderemos ter memória, que é a da cisão do todo em duas partes distintas. Essa cisão, enquanto destruição da natureza primitiva, impregna radicalmente a memória mítica, responsável pela nossa colocação na existência ao modo do desejo e da perseguição. São este desejo (ἐπιθυμία) e esta perseguição (δίωξις) que

constituem a nossa disposição fundamental, marcada pela perda do todo, da qual temos consciência, ainda que mais ou menos confusa, por meio da memória amorosa. Com efeito, a própria estrutura da nossa representação é portadora do significado do rompimento do todo, isto é, da destruição primordial do projecto de totalidade tal como ele se apresentava constituído no passado mítico da nossa existência. O tipo de acesso peculiar que temos à realidade no seu todo depende estruturalmente do παλαιὸς πάθος que se faz traduzir em amor, o que significa que não está apenas em causa uma afecção de tensão para um outro, mas também, e sobretudo, uma afecção de anamnese ou analepse direccionada para a natureza primitiva. A nossa representação de nós mesmos é recordação da experiência mais dolorosa de todas, que é a da inviabilização do projecto original de totalidade inscrito na nossa natureza; todo o significado da nossa existência está dado em função de um passado do qual não se pode dizer que seja, propriamente, histórico, no sentido acima enunciado, mas somente mítico. Não obstante, isso não impede que o experienciemos como profundamente real e como uma certeza radical, porque incontornável. A nossa natureza é uma natureza marcada por um sofrimento cuja resolução possível aponta para a consecução feliz do amor, sem o qual o σύμβολον enquanto tal permanece irremediavelmente perdido e sem significado.

Começar a vida com a memória de uma cisão não quer dizer apenas que nos encontramos fora do lugar, desajustados em relação àquilo que nos circunda e envolve, significa que o núcleo mínimo de instalação no todo do que há aí a ser é, primordialmente, o de uma ausência de identidade. Ou, no mínimo, ausência de uma identidade completa, uma vez que podemos considerar que há como que indícios ou vestígios daquilo que nos pode assegurar a reestruturação da nossa natureza primitiva. O problema, nesse sentido, torna-se muito mais complexo, na medida em que cada um começa já e desde sempre na ausência de si. Interessantes são as múltiplas linhas de

investigação daí procedentes, e que têm que ver com a exploração do que é ser uma identidade perdida, uma não-identidade ou uma identidade pela metade, bem como com o tipo de emergência de significado que se encontra assumida na *pressuposição* do amor como desejo e perseguição da totalidade. De facto, as determinações essenciais do σύμβολον dão-nos a entender que a *petição de sentido totalista* só o pode ser em virtude de uma projecção do próprio todo ou totalidade, isto é, faz parte da metade enquanto metade reconhecer-se como tal a partir da inteireza do todo, por um lado, e da sua fragmentação, por outro. Enquanto metades, estamos atravessados por uma remissão constitutiva e permanente para o projecto de totalidade, ou antes, nós somos o próprio projecto de totalidade, não enquanto sua plena realização, mas enquanto esboço desiderativo dessa totalidade e do seu cumprimento. Nesse sentido, o *embargo* da existência está dependente do quesito que o próprio todo estabelece como sendo o seu, e não da própria metade enquanto metade, ou seja, não basta haver uma descoberta e uma apropriação puramente empíricas de si mesmo como *identidade embargada*, como se fosse possível induzir a partir dos dados da experiência a ausência de si; não, a ausência de si parte da pressuposição transcendental da própria totalidade, de tal modo que quando a metade procura o σύμβολον correspondente, e, por conseguinte, o todo, não é a metade propriamente dita que se procura a si mesma ou a sua identidade, visto que é apenas uma metade – é o próprio todo enquanto tal que se procura a si mesmo, porque foi ele que foi destituído do seu estatuto, foi ele que se viu primordial e miticamente cindido em duas partes. A reintegração das metades no todo só pode ser suspeitada pelo todo, ou melhor, a consciência da parte enquanto parte só é possível em virtude da concepção da totalidade. O todo é um *compositum ideale* e não um *compositum reale*, quer dizer, é a totalidade que projecta o sentido das partes (que foram desagregadas) e não as partes que projectam o sentido da totalidade, ou antes, se as partes projectam o que quer

que seja de totalidade, só o fazem porque a totalidade lhes dá o seu sentido. Não se trata, por isso, de um simples – digamos assim – não ser si mesmo, de uma negação da própria identidade, como se esta estivesse dada como adquirida e se pudesse inverter a sua polaridade. Trata-se, antes, de uma identidade a meias, sendo que não fica inteiramente claro a que é que corresponde exactamente esse estado de existência *a meias*, o que é significativamente mais problemático. Poder-se-ia tender a interpretar o sentido do discurso como um apontamento mais sobre a constituição de si no reverso de si mesmo, de tal maneira que a restituição da identidade estaria dependente de uma nova inversão de polaridade, da negatividade para a positividade, ainda que mediante o recurso a um outro (qualquer que ele fosse). Mas o problema já não é esse. O centro da análise diz respeito à consideração de si não como negatividade de uma identidade que se tem como perdida, mas que depende ainda assim de si mesmo e da sua estrutura (como *estar de costas para si mesmo*, na formulação augustiniana); pertence, isso sim, à identificação de si como metade de uma identidade perdida, irremediavelmente perdida, da qual faziam parte duas faces (cf. 190a2). Poderia dar-se o caso de a nossa identidade se encontrar em nós mesmos, bastando para a sua recuperação qualquer coisa como um movimento de reflexão existencial sobre si mesmo, ou de a nossa identidade se apresentar de forma transparente e com absoluta nitidez naquele outro σύμβολον que reconhecemos como tal – Aristófanes vai ainda mais longe na sua visão antropológica. Para ele, o encontro com o outro σύμβολον – o desenvolvimento da amizade erótica, da afinidade e do amor personalizado – é apenas a primeira fase da reintegração de si mesmo numa totalidade que, essa sim, corresponde à identidade plena, não só de uma e outra metades, mas do próprio todo enquanto tal. A busca pela identidade, portanto, é a busca da metade não por si, mas pela totalidade, que é o fim da existência humana. Ou antes, a tratar-se da busca da metade pela sua identidade, é a busca da sua

identidade apenas e só na medida em que a sua identidade corresponde à integração de si na totalidade a que pertence, juntamente com a outra metade. O formato transcendental da identidade ou da ipseidade é o todo, que se constitui como um terceiro em relação a cada uma das metades. A metade, por si mesma, não possui qualquer poder quanto à descoberta e fixação de uma identidade individualizada, por assim dizer, bem pelo contrário. Esse poder está dependente, em primeiro lugar, do todo (ou da memória dele), e, em segundo lugar, do amor, que é o que permite o reencontro entre as metades, isto é, a fusão e a reunião numa mesma natureza (σύντηξις e a σύμφυσις). Não é sem mais que cada metade, por si, não consegue estabelecer a sua identidade com qualquer outra metade, não do ponto de vista formal, mas do ponto de vista do desenvolvimento do amor personalizado, isto é, da fixação erótica por aquele outro concreto que se apresenta como σύμβολον correspondente. Nenhuma das metades tem uma identidade em si, quer porque ambas são uma em relação à outra, quer porque cada uma delas, e ambas na relação uma com a outra, é-o em relação ao todo que lhes confere significado. O que tem como consequência que a plena recuperação da sua identidade passará necessariamente pela efectivação da fusão e da reunião numa mesma natureza ou identidade (da σύντηξις e da σύμφυσις). Resta saber se é possível algo desse género.

Ainda que não seja possível aquela efectivação, o que se passa na condição humana é precisamente que existe um radical e incomensurável desejo por parte dos amantes em se tornarem um único ser, ao invés de serem dois (ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι, "para que de dois venham a ser um" – 192e11). Este desejo apresenta-se como particularmente problemático no âmbito das considerações antropológicas acerca da nossa existência, dado que é surpreendente que haja margem de manobra suficiente no horizonte existencial para considerar a possibilidade de uma reestruturação de si que conduza, em

última análise, à sua integração numa totalidade; é que a fusão e a reunião numa mesma natureza (a σύντηξις e a σύμφυσις) não se apresentam, quer do ponto de vista do desejo dos amantes, quer do ponto de vista da descrição fenomenológica do discurso, como puramente exteriores, como se fossem estruturas metafóricas – o que está decisivamente em causa é a efectiva, real e total transformação de dois seres num só. Em certa medida, pode-se considerar que existe aqui uma forma de transgressão dos limites que geralmente atribuímos à *incomunicabilidade* do sujeito individual, porque aquilo que é visado no amor, por um lado, e no "para que de dois venham a ser um" (ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι), por outro, é a constituição de uma incomunicabilidade a partir de uma situação de absoluta comunicabilidade, que é a do σύμβολον. Note-se, porém, que essa comunicabilidade não se traduz, pura e simplesmente, no plano da intersubjectividade, isto é, trata-se de uma comunicabilidade deficitária e deficiente, possível apenas porque cada σύμβολον não é o todo, mas τὸ ἥμισυ, a/uma metade. Na verdade, o desejo e perseguição do todo (ἐπιθυμία καὶ δίωξις τοῦ ὅλου) consiste, no seu estrato mais profundo, à tensão erótica para a integração de si numa unidade, unidade essa que se encontra como que perdida ou desfeita, e que requer uma reconstituição da sua natureza para se compreender novamente como uma totalidade. Nesse sentido, o *projecto de totalidade* que cada um de nós é, assume-se como *projecto de identidade* ou *projecto de unidade*, sem a qual a existência é compreendida sempre pela metade, sob um ponto de vista matricialmente incompleto. A incompletude humana é a incompletude da metade, ou melhor, a incompletude que a ideia do ὅλον projecta sobre cada uma das partes a partir da sua fragmentação, de tal modo que o que é visado na fusão e na reunião numa mesma natureza (na σύντηξις e na σύμφυσις) pode perfeitamente ser entendido como o *desconfinamento* integral e completo de si mesmo, mas também da própria realidade no seu todo. Ao discutirmos o sentido da

expressão conceptual τὰ φρονήματα μεγάλα, não podemos ignorar que o desejo e perseguição do todo (ἐπιθυμία καὶ δίωξις τοῦ ὅλου) é também direccionado, enquanto desdobramento dessa estrutura, ao tipo de óptica de compreensão global da realidade que está em causa no todo, bem como ao acesso ao plano divino em que o todo se pretende inserir em virtude da sua desmesura. Ou seja, a filosofia pode, legitimamente, deixar de ser considerada como um empreendimento que se apresenta como λόγον διδόναι acerca do amor, para passar a ser uma forma de execução intrínseca ao amor, de tal maneira que o fenómeno do enamoramento pelo outro, potencial ou actual, traduz-se também no alargamento da amplitude cognoscitiva à totalidade. A perspectiva da metade não é só relativa ao preenchimento da sua identidade com o outro e no todo, é também relativa – porque pertence à noção de preenchimento da sua identidade – ao desconfinamento global e total da óptica de compreensão da realidade (e de si mesmo). Convém sublinhar, no entanto, que esta leitura aponta no sentido de reconhecer uma tensão filosófica no próprio acontecimento do amor, sem deixar de maneira alguma de considerar que essa tensão é erótica no quadro de uma relação de desejo com um outro ser, que não é indispensável para a formação do todo. Aristófanes parece estar a chamar a atenção para isso ao apontar que o regresso à natureza primitiva se proporciona pelo encontro da metade correspondente a cada σύμβολον (193c), de tal maneira que o desejo que remete para a σοφία é, primordialmente, amor, mas amor direccionado para o outro. Não existe uma prioridade da σοφία sobre a fusão e reunião numa mesma natureza (σύντηξις e σύμφυσις) com o outro, precisamente porque o amor que é próprio da natureza humana possibilita e requer o encontro com o outro como sendo o fim (τέλος) do desejo e da perseguição (ἐπιθυμία καὶ δίωξις). O que não quer dizer, também, que a σοφία não esteja no horizonte do σύμβολον enquanto aspira ao todo, porque na verdade está – o máximo de σοφία só será possível no regime categorial do

todo, e nunca no do σύμβολον, ainda que este tenha indiciações que remetem para o acesso total a cada um dos ângulos da existência. É isso que se encontra enunciado na descrição anatómica do todo, em que a existência de duas faces voltadas em direcções opostas, e cada uma com o seu par de olhos, representa a anulação completa dos ângulos mortos que fazem parte da constituição do σύμβολον; a noção de perspectiva, ou a representação da realidade a partir de uma perspectiva – com todas as perdas de determinações que isso implica na consideração do objecto –, perde-se face à posse completa, total e integrada numa única consciência, dos múltiplos ângulos existentes ou das várias perspectivas possíveis. A plenitude do todo tem que ver com isso, juntamente com a felicidade (εὐδαιμονία) própria da união absoluta das partes numa única consciência, se tal for possível.

Curiosamente, o apontamento final de Aristófanes no seu discurso indica-nos que Ἔρως é, de facto, o deus responsável por criar a possibilidade do encontro com a metade e permitir a cada um entrever o projecto de totalidade, mas ele também nos diz que a fusão e reunião numa mesma natureza (σύντηξις καὶ σύμφυσις) se apresentam – para a nossa natureza cindida – somente como *grandes esperanças* (ἐλπίδας μεγίστας, em acusativo plural – 193d4). Isto significa várias coisas.

Em primeiro lugar, a concretização do ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι trata-se de qualquer coisa que se assume como mera possibilidade, não na medida em que seria uma possibilidade para a condição humana tal como se apresenta ao modo do σύμβολον, mas enquanto possibilidade de transgressão dos limites ou finitude humana que impedem de retornarmos à natureza primitiva. Ἔρως é, para todos os efeitos, ἐπίκουρος (aquele que socorre, auxiliar, que defende ou protege, que cura), mas a eficácia da sua δύναμις encontra-se circunscrita às limitações características da natureza humana tal como está constituída por defeito em relação à natureza primitiva. A relação erótica entre os amantes

apresenta-se, em qualquer dos casos, como manifestação extrema da acção do amor sobre a nossa condição, isto é, como o máximo de aproximação possível à natureza primitiva. Isso não invalida que qualquer aproximação possível à natureza primitiva deixe de ser isso mesmo que é, uma insuficiência que se constitui sempre por desvio em relação ao alvo, ou um paliativo que fica sempre aquém daquilo que seria a restituição plena da saúde. No entanto, é reconhecível uma forma de redução ou estreitamento da amplitude desse desvio, que é a união sexual (συμπλοκή). Depois da cisão do todo em duas metades, o amor encaminha cada uma das metades para a união possível no quadro da nova natureza, que é aquele momento em que a desmesura que era própria do todo e que se transmitiu como desejo (ἐπιθυμία) às partes tem a oportunidade para uma como que libertação do seu poder potencialmente destrutivo. A alternativa, como fica evidenciado, seria a incapacidade para conter essa desmesura, que se converte na ἀργία, ou seja, no estado em que se cai quando não se reconhece possibilidade de recuperar a união com o outro.

É a união sexual que assegura, portanto, a possibilidade de constituição de uma repleção, no sentido de *preenchimento* ou *saciedade*, que advém precisamente da união que o amor permite constituir no estado actual da nossa natureza humana. A repleção corresponde, fenomenologicamente, à afecção resultante da união estabelecida entre homem e mulher, ou mesmo entre homem e homem (no discurso de Aristófanes, 191c), e que consiste numa disposição de restabelecimento do desequilíbrio vital decorrente da falta de concretização do amor, juntamente com a ἀργία. Não se trata, porém, de uma solução definitiva, mas tão-somente temporária; ou seja, prende-se com a tensão em causa no envolvimento intersubjectivo entre dois seres humanos tomados de amor, que procuram reconstituir, através da συμπλοκή, a natureza primitiva que permanece perdida. A relação erótica e sexual intersubjectiva comporta este elemento de rompimento com a individualidade das partes, ao permitir a estas

que se sintam integradas uma na outra, ou melhor, num todo do qual são partes integrantes, de certa forma. O problema é que não se trata de uma fusão ou reunião numa mesma natureza (σύντηξις καὶ σύμφυσις), ou não se trata, pelo menos, de uma forma integral dessas duas estruturas, pelo que permanece, ainda assim, uma realidade fragmentária. Do ponto de vista subjectivo, a πλησμονή corresponderá, por um lado, à consciência de que se tem na συμπλοκή o momento mais intenso de relação com o outro, e o momento mais próximo da estrutura de todo que é tão desejada; por outro lado, fará parte desse fenómeno a consciência de que se trata de uma experiência limitada, finita, na medida em que a completa transformação dos dois seres num só, ao modo da fusão e reunião numa mesma natureza (da σύντηξις e da σύμφυσις plenas), permanece inacessível. Essa inacessibilidade dá notícia de si na necessidade de separação entre os dois que sucede a toda a συμπλοκή, em virtude da πλησμονή, e na própria experiência da *repetibilidade* da συμπλοκή, que requer a sua renovação passado algum tempo. No momento da συμπλοκή, os amantes procuram integrar-se plenamente um no outro, talvez mais evidentemente do ponto de vista do corpo, ao tentarem envolver todo o corpo do amante e entregarem a totalidade do seu ao outro; no momento da πλησμονή, sentem-se de alguma forma saciados um do outro, da união, porquanto há consciência de uma integração temporária bem conseguida. Trata-se de um fenómeno que encontra algum paralelismo na estrutura relacional existente entre a πλησμονή e a κένωσις (esvaziamento/cenose), tal como sugerida no discurso de Erixímaco (186c-d) ou nas análises do *corpus hippocraticum*, e que pode ser entrevista em fenómenos como a fome ou a sede. Também na fome e na sede existe a necessidade de um preenchimento ou de uma saciedade, necessidade essa resultante de estados físicos que, a não serem atendidos, poderão conduzir, potencialmente, à destruição do todo somático; o preenchimento da fome pela comida e da sede pela bebida garante o

restabelecimento de um estado que poderá ser considerado normal, que é aquele em que o organismo não fica consumido pela necessidade nem pela incapacidade daí resultante, de modo que consegue desempenhar as suas funções. A diferença no caso da συμπλοκή, além do envolvimento intersubjectivo e das determinações fundamentais que isso implica, é que a πλησμονή advém da relação entre os dois amantes, do preenchimento que cada um deles é capaz de dar ao outro, de maneira a preencher o *vazio* sentido pela falta de integração no todo. Acresce que a particularidade desta πλησμονή é a de assegurar a devida orientação do *cuidado* ou da *preocupação* (ἐπιμέλεια), de maneira a que as metades se encaminhem novamente para as tarefas da vida, não só as mais comuns, como as mais complexas, sejam elas quais forem. Ou seja, há uma indiciação de que o desempenho de si na existência, nas suas múltiplas regiões de sentido possíveis, está necessariamente dependente da possibilidade e da expectativa (esperança) de cumprimento do *projecto de totalidade*, que era precisamente aquilo que as metades não tinham após a cisão inicial levada a cabo pelos deuses no mito. A possibilidade e expectativa de cumprimento do *projecto de totalidade* só é introduzida com a συμπλοκή. Sem ela, a ἀργία – que também é sempre total, isto é, referente à *totalidade* do que é e da vida humana – impede, constitutivamente, qualquer desempenho adequado de si, o que resulta no fracasso do *projecto de totalidade*. As *grandes esperanças*, nesse sentido, que são consideradas não só do ponto de vista da συμπλοκή presente como também da constituição do todo futuro (igualmente mítico, sob o aspecto em que o passado da natureza primitiva o é), podem ser tidas como um operador fundamental de constituição da perspectiva humana e do próprio *projecto de totalidade*. É, por isso, um operador transcendental, que vincula decisivamente o *projecto de totalidade*, primeiro à ideia de possibilidade do todo integral e definitivo, segundo à ideia de uma *subsistência ilimitada* desse todo. O encaminhamento para o todo cruza-se com o encaminhamento para a morte, o

qual é humanamente reconhecido como um limite ou obstáculo à concretização do próprio sentido do *projecto de totalidade*, de tal modo que a partilha de uma única vida, como tinha sido visto (192e), traz consigo a petição de uma única morte partilhada pelas metades que se integram no todo, com vista a uma imortalidade conjunta.

Em parte, as limitações da συμπλοκή e da πλησμονή que dela resulta decorrem da consciência da mortalidade das metades (bem como do todo temporário ou aproximadamente integral) que se encontra *atravessada* na nossa representação humana da existência. Assim, as *grandes esperanças* – a expectativa transcendental – são sempre referentes, dentro do *projecto de totalidade*, a um todo ou a uma *totalidade* que se apresenta como uma *desmesura* de *saber* (desangulação integral das perspectivas possíveis sobre o que há aí para conhecer – φρονήματα μεγάλα), de *poder* (domínio sobre todas as possibilidades e concretização das mesmas, ao modo da *divindade* – ἰσχύς), de *vitalidade* (ῥώμη) e de *imortalidade* (subsistência ilimitada e inexpugnável do ὅλον). Noutros termos, a inflexão de sentido característica do amor, ao remeter para a *totalidade*, estrutura o próprio *cuidado* ou *preocupação* fundamental com o desempenho de si ao modo da *vocação* para a *desmesura*, ao ponto de tudo o que seja menos do que isso ser considerado uma destituição das determinações da ἀρχαία φύσις. Existencialmente, no quadro do amor entre os amantes, mais do que um sujeito por quem se sente desejo e que completa, de alguma forma, a vida, o que o outro σύμβολον representa – ao ser representado como a outra metade do todo – é precisamente a possibilidade de concretização da *desmesura* para a qual se está desde sempre lançado: *desmesura* de *saber*, *poder*, *vitalidade* e *imortalidade* – o σύμβολον, e com ele o ὅλον, é o *meu projecto de totalidade*, ou seja, o *meu* absoluto *saber*, o *meu* absoluto *poder*, a *minha* irrestrita *vitalidade* e a *minha imortalidade*.

BIBLIOGRAFIA

BURNET, J. (ed.) – *Platonis opera*. 5 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

CAPPELØRN, N. J. et al. (eds.) – *Søren Kierkegaards Skrifter*. Gad: København, 1997.

CARVALHO, M. J. – *Die Aristophanesrede in Platons Symposium. Die Verfassung des Selbst*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

CARVALHO, M. J. – "Do Belo como constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima". In: *Revista filosófica de Coimbra*. Vol. 38 (2010), pp. 369-468.

A COMPREENSÃO HEGELIANA DO DESEJO (*BEGIERDE*)

Bernardo Ferro

O fenómeno do desejo desempenha um papel central no pensamento hegeliano e a discussão da sua natureza e das suas implicações constitui um dos momentos mais importantes da *Fenomenologia do Espírito*. No entanto, como sempre acontece com esta obra singular, a determinação do que está em causa nesse momento específico depende, em grande medida, de uma compreensão mais geral do empreendimento fenomenológico.

De todas as obras ditas filosóficas – ou, pelo menos, de todos os textos que procurem avançar uma interpretação mais ou menos abrangente dos fundamentos e da natureza da experiência humana – a *Fenomenologia do Espírito* é das que menos se prestam a leituras parciais ou a análises circunscritas. À primeira vista, porém, esta qualificação parece poder aplicar-se com igual justiça a um conjunto muito mais vasto de obras. De facto, se a maioria dos textos filosóficos consiste numa exposição ordenada, no curso da qual cada tese corresponde ao elo de uma cadeia argumentativa global, só um olhar abrangente permite compreender a argumentação na sua totalidade. Assim, na grande maioria dos casos, todas as leituras parciais, voltadas apenas sobre um capítulo, uma página, ou uma frase, são leituras necessariamente míopes, afectadas por um elemento de distorção que compromete o rigor da exegese que propõem. E, por isso, nenhuma exposição filosófica parece estar ao abrigo deste problema.

Mas a *Fenomenologia do Espírito* não é, de modo nenhum, uma exposição convencional. Enquanto que, nos outros textos, o fechamento do ângulo de leitura pode gerar distorção e falta de rigor, no caso da *Fenomenologia* o preço a

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_5

pagar é bastante mais elevado. E isto porque as teses avançadas ao longo da progressão não correspondem a posições definitivas sobre fenómenos estáticos, mas a modelos de auto-reconhecimento forjados pela consciência à medida que se descobre a si mesma – modelos cuja *validade* coincide com a sua adopção por parte da consciência mas cuja *verdade* vem a descobrir-se, invariavelmente, fora de si mesmos, num modelo diferente ou numa nova modalidade de consciência. O que a *Fenomenologia do Espírito* põe em evidência é o carácter intrinsecamente cinético da consciência humana e a entropia inerente a cada fixação particular da sua natureza. Nas palavras de Hegel, a "consciência é, para si mesma, o seu *conceito*; e, logo, (...) o movimento de ir além de si mesma [*das Hinausgehen über sich selbst*]."[1]

Assim sendo, a análise da compreensão hegeliana do desejo requer uma consideração, ainda que muito breve, da estrutura global da progressão. Nas páginas que se seguem, partiremos dessa análise de conjunto para focar, em seguida, o desejo na sua especificidade: a sua situação no seio da progressão, as suas contradições internas e a sua superação.

I. Considerações preliminares

a) A estrutura da progressão

A peculiaridade do empreendimento fenomenológico hegeliano deriva da peculiaridade do modo de ser da própria consciência. Ao contrário de um ente natural, dotado de uma identidade fixa, a consciência é, por definição, um

[1] HEGEL, G. W. F. – *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. 3, p. 74. Doravante, reportar-nos-emos a esta edição, indicada pela abreviatura HW seguida do número do volume e do(s) número(s) da(s) página(s) citada(s).

ens mobile, cuja identidade resulta da síntese entre um *conceito* (*Begriff*) e um *objecto* (*Gegenstand*), ou entre uma realidade *para si* (*für sich*) e uma realidade *em si* (*an sich*). Esta correlação primordial, que acompanha a consciência em todos os estádios do seu desenvolvimento, é a base da noção hegeliana de *negatividade* e o motor do movimento cíclico desenhado ao longo da *Fenomenologia do Espírito*.

Consideremos mais detidamente esta correlação. Para Hegel, a consciência humana define-se, a cada momento, por uma cisão e uma unificação simultâneas: por um lado, todo o conhecimento parte da distinção entre um sujeito que conhece e um objecto que é conhecido; por outro lado, esses dois pólos não se excluem nem podem subsistir separadamente. Aquilo a que chamamos, de modo genérico, consciência ou conhecimento é o movimento de adequação entre uma *versão da realidade* adoptada e posta a valer e a *própria realidade* de que ela é versão. Esta dupla relação é reiterada pela etimologia dos termos escolhidos por Hegel: *Begriff* e *begreifen* constroem-se sobre o radical *greifen*, isto é, "agarrar" ou "apanhar", e sugerem por isso um movimento activo de apropriação[2]; *Gegenstand* designa aquilo que se opõe ou que está contraposto (*steht gegen*) a esse movimento. Uma vez que estes dois termos são intrinsecamente remissivos, o seu significado só pode ser concebido *em relação*: todo o apreender ou "agarrar" pressupõe algo a ser apreendido ou "agarrado"; mas esse algo, por outro lado, só existe enquanto ponto de chegada de uma apreensão cognitiva. Se assim não fosse, isto é, se um destes termos pudesse dominar inteiramente o outro ou subtrair-se por completo à relação, a consciência estaria condenada a uma de duas impossibilidades: se o elemento subjectivo se sobrepusesse ao elemento objectivo, e se toda a realidade fosse *para si*, a consciência mergulharia num idealismo absoluto e paralisante;

[2] Uma ambiguidade entre os sentidos físico e epistemológico deste movimento que é mantida, por exemplo, no verbo francês *saisir*, ou nos verbos ingleses *to seize* e *to grasp*.

inversamente, se o elemento objectivo assimilasse por completo o elemento subjectivo, e se toda a realidade se convertesse em realidade *em si*, o acto de conhecer seria reduzido a um puro assentimento.

O conhecimento consiste, antes, na reiteração contínua da adequação entre sujeito e objecto, e a sua validade não pode ser aferida de modo unilateral, isto é, atendendo apenas ao elemento objectivo ou ao elemento subjectivo da relação. É este, porém, o sentido convencional da *adaequatio rei et intellectus*. Mais especificamente, o problema da verdade ou do conhecimento verdadeiro tende a ser formulado de modo estritamente objectivo. O que está geralmente em causa no conceito clássico de adequação – tanto na sua acepção filosófica ou crítica como no entendimento mais comum ou imediato do termo – é a alternativa entre várias teorias ou versões da realidade, aplicadas a um mesmo objecto primordial. Recuperando a imagem utilizada por Hegel na introdução à *Fenomenologia*, este modo de conceber o problema reduz os modelos explicativos a filtros de maior ou menor opacidade, ou a ferramentas cognitivas de maior ou menor alcance, sobrepostas aos objectos que pretendem revelar.[3]

O modelo dialéctico proposto por Hegel visa superar este modo de formulação do problema. Embora a estratégia ensaiada ao longo da progressão fenomenológica não possa ser discutida, aqui, em toda a sua complexidade, importa referir brevemente alguns dos seus aspectos principais. Inicialmente, a crítica de Hegel ao modelo de adequação assenta sobre duas objecções fundamentais. Em primeiro lugar, ao assumir a existência de um objecto ou de uma realidade alheios ao conhecimento que se tem deles, o modelo trai-se a si mesmo, pois assenta sobre um pressuposto cuja adequação à realidade não é, ele próprio, submetido a exame. Esta objecção corresponde a uma variação do chamado "argumento do terceiro homem": se o critério usado para aferir o valor de verdade de um dado conhecimento é a sua adequação à realidade *em si*

[3] Cf. HW 3, 68ss.

mesma, o conhecimento que se tem desta última deve também ser aferido do mesmo modo, o que requer a posição de uma nova realidade *em si mesma*, e assim por diante *ad infinitum*.

Em segundo lugar, se a realidade verdadeira se situa fora da consciência, e apenas pode ser traduzida ou interpretada de modo mais ou menos convincente, todos os modelos explicativos se reduzem a pretensões de saber mais ou menos eficazes. No entanto, "não é difícil de ver que qualquer tentativa de demonstração de uma proposição que consista em aduzir razões em seu favor, e refutar as proposições contrárias através de razões semelhantes, é incompatível com a forma através da qual a verdade se dá a conhecer. A verdade é o seu próprio auto-movimento [*die Bewegung ihrer an ihr selbst*], ao passo que o método anteriormente descrito é um modo de conhecer que permanece exterior ao seu material [*Stoff*]."[4]

O que está em causa nesta segunda objecção é o problema clássico da ἰσοσθένεια, ou "equipolência", caro ao Pirronismo e à restante tradição céptica.[5] Segundo Hegel, qualquer princípio filosófico verdadeiro, justamente porque é ainda um mero princípio, *é também, ao mesmo tempo, falso*. Trata-se, por assim dizer, de um mero candidato ao pódio do conhecimento verdadeiro, incapaz de refutar cabalmente as pretensões dos outros candidatos à vitória. Uma vez que a sua verdade consiste apenas, em última análise, na sua *pretensão* de verdade, um tal princípio é fácil de refutar. "A refutação consiste em apontar o seu defeito [*Mangel*]; e ele é, de facto, defeituoso, pois é apenas o universal (...) [*i.e.*] o início. Se a refutação for fundamentada, derivará do próprio princípio e desenvolver-se-á a partir dele – e não a partir de contra-asserções e ideias

[4] HW 3, 47.

[5] Para uma breve discussão das relações entre o empreendimento fenomenológico e o problema da equipolência, ver, por ex., WILLIAMS, R. – *Recognition. Hegel and Fichte on the Other*. New York: State University of New York Press, pp. 103-112.

produzidas a partir do exterior [*entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von außen her bewerkstelligt*]."[6]

Com vista a uma refutação fundamentada ou *imanente* dos princípios em que assenta, habitualmente, a consciência humana, o método fenomenológico recusa a dicotomia assumida pelo método convencional de adequação. A *Fenomenologia* toma como ponto de partida o par dialéctico *Begriff-Gegenstand* e procede a uma crítica simultânea de ambos os termos em relação. Uma vez que a consciência é, ao mesmo tempo, consciência de si mesma e consciência do seu objecto, o seu critério de aferição é simultaneamente subjectivo e objectivo. E, por isso, a aferição da verdade corresponde a uma "comparação da consciência consigo mesma."[7] Ao dar-se conta de que o seu conhecimento não corresponde ao seu objecto, a consciência não se limita a alterar o conhecimento que tem dele e a forjar novas teorias ou novos modelos explicativos. O que se altera com esta descoberta é, também, o próprio objecto. "O critério da aferição muda quando aquilo de que deveria ser critério não resiste à aferição". E, logo, "a aferição não é apenas uma aferição daquilo que se sabe, mas também do próprio critério do saber."[8]

A progressão fenomenológica consiste na prossecução sistemática deste duplo exame. O ponto de partida é a "consciência natural", isto é, o ponto de vista que preside, de modo geral, à vida de todos os dias. A caracterização hegeliana deste ponto de vista ecoa, no essencial, a crítica kantiana à *natürliche Denkart*, mas também a tradição mais vasta da antropologia platónica. Hegel parte da verificação de que o par *Begriff-Gegenstand* habitualmente adoptado pela consciência é intrinsecamente contraditório. A realidade comum, tal como se acha habitualmente apresentada, excede o conhecimento que se tem dela,

[6] HW 3, 27. Cf., também, 71ss.
[7] HW 3, 76.
[8] HW 3, 78.

esquiva-se ao exame da consciência e subverte os seus códigos e as suas categorias. No entanto, este desencontro passa geralmente despercebido ao olhar comum. A consciência natural caracteriza-se justamente pela convicção genérica de que possui um conhecimento adequado acerca do seu mundo, e de que a sua ignorância é um problema essencialmente quantitativo. Embora quase toda a gente esteja disposta a reconhecer que possui conhecimentos confusos ou errados acerca de uma série infindável de assuntos, essas limitações não costumam ser encaradas como um sinal de que a sua compreensão habitual da realidade é *integralmente* desadequada, ou de que *nenhuma* das suas representações mentais lhe fornece uma imagem fiel do mundo exterior. A consciência natural reconhece a sua ignorância, mas parte do princípio de que a sua eliminação depende de uma expansão progressiva do seu património natural de conhecimentos – uma expansão feita de avanços e de recuos, de correcções e de aperfeiçoamentos, mas essencialmente *positiva* ou *cumulativa*.

A viragem proposta pela *Fenomenologia* é, porém, uma viragem qualitativa. Hegel chama a atenção para a possibilidade de uma falência completa da modalidade de conhecimento habitualmente adoptada pela consciência e para a necessidade de uma revisão integral dos seus pressupostos. Para tal, o exame fenomenológico recua às fundações da apresentação comum e põe à prova a sua solidez. Mas este exame, como vimos, não pode consistir simplesmente na substituição de um regime cognitivo por outro regime cognitivo, ou por um novo candidato ao pódio do conhecimento verdadeiro. Do resultado da "comparação da consciência consigo mesma" devem surgir, simultaneamente, um novo conceito e um novo objecto, ou um novo *Fürsichsein* e um novo *Ansichsein*.

A progressão fenomenológica corresponde à crítica imanente e sistemática de uma série de combinações *Begriff-Gegenstand.* Contudo, antes de

ensaiar uma caracterização mais detalhada deste movimento e das suas implicações, importa esclarecer que a progressão não se reduz a um experimento meramente lógico ou epistemológico. Embora tenhamos insistido, até aqui, nos contrastes entre verdade e erro, conceito e objecto, conhecimento e ignorância, *etc*., o tema da *Fenomenologia* é a cognição humana, no sentido mais amplo do termo. As "figuras" da consciência (*Gestalten des Bewußtseins*) adoptadas e abandonadas ao longo da progressão não correspondem a meras hipóteses teóricas, mas a regimes de sentido, ou formas de olhar e de viver o mundo. Cada estádio fenomenológico é como uma nova janela sobre a realidade, cujas implicações não são apenas lógicas, mas sobretudo ontológicas – e por isso também práticas, éticas, morais, estéticas e políticas.

b) A necessidade interna da progressão

O empreendimento hegeliano parte da denúncia do carácter confuso e desadequado do ponto de vista natural. Mas uma tal denúncia não gera necessariamente uma *Fenomenologia do Espírito*. Ela pode conduzir, antes, a um de vários impasses possíveis. Ao dar-se conta de que não possui um conhecimento adequado acerca do mundo ou de si mesma, a consciência natural pode mergulhar num estado de perplexidade ou desorientação prática, ou aderir a uma forma mais ou menos radical de cepticismo. Em alternativa, pode tentar colmatar a sua ignorância de modo quantitativo, isto é, através da aquisição de mais conhecimentos ou de mais informações sobre si mesma e sobre o mundo, mas sem pôr em causa o modo como esses conhecimentos ou essas informações são apreendidos e interpretados. Finalmente, pode escolher ignorar o problema e aceitar o logro que lhe é imposto, diariamente, pelo modo natural de pensar. As duas últimas hipóteses são, de resto, perfeitamente

compatíveis e parecem descrever o comportamento habitual da maioria das pessoas. Enquanto que a pretensão de saber que orienta o olhar comum corresponde ao modo natural ou automático da consciência humana, o esforço exigido por um verdadeiro exame crítico ou filosófico introduz um elemento de excepção, um imperativo artificial e laborioso que a consciência tende a evitar. No *Fédon*, Platão compara a relação de forças entre o ponto de vista filosófico e o ponto de vista comum à urdidura da teia de Penélope, continuamente desfeita e continuamente retomada. Esta imagem reforça a assimetria entre o sentido *natural* do ponto de vista comum, alinhado com o curso automático da vida, e o sentido *artificial* do trabalho crítico, que visa travar esse curso e repensar o seu modo de funcionamento.[9]

No entanto, o exame fenomenológico não se reduz a um procedimento negativo, nem conduz a um puro cepticismo ou a uma pura indeterminação. A negação do ponto de vista comum contém, em si mesma, um significado positivo, que aponta o rumo subsequente da progressão. Inicialmente, "a consciência sabe *algo*; esse objecto é a essência ou o *em-si*; mas é também o em-si

[9] Cf. *Fédon* 84a. O problema em causa é extremamente complexo e remonta ao duplo sentido da definição platónica de φιλοσοφία ou φιλοσοφεῖν. Por um lado, o ponto de vista comum não é indiferente ao valor de verdade das suas representações. O seu entendimento da realidade não é vivido como uma mera hipótese, mas como um acesso *à própria realidade*, ou à realidade *tal como é*. Dito de outro modo, a razão humana contém uma dimensão normativa que a torna como que refém da noção de verdade. Mas, por outro lado, a preocupação com a verdade está longe de ser puramente epistémica. O critério de aferição a que o ponto de vista comum recorre privilegia a eficácia em detrimento do rigor e subordina o interesse pela verdade enquanto tal aos seus próprios interesses práticos.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel parte de um diagnóstico semelhante. A consciência natural não é indiferente ao grau de adequação da sua visão do mundo e está desde o início subordinada a uma versão da realidade tida por adequada ou verdadeira. Mas essa versão, quando submetida a um exame mais atento, revela-se contraditória. A consciência apercebe-se, então, de que existe um desencontro original entre o seu objecto e o conhecimento que tem dele, ou entre a realidade *em si* e a realidade *para si*. No entanto, visto que o seu critério de aferição é essencialmente pragmático, os seus esforços para corrigir esta situação são limitados. Cada salto fenomenológico é sempre o menor possível e cada nova solução procura repor, sem gastos desnecessários, a operacionalidade do sistema. Existe como que uma inércia fundamental associada ao ponto de vista comum, que se opõe ao movimento ascendente da razão e retarda as suas conquistas.

para a consciência; e é aqui que entra em cena a ambiguidade desta verdade. Vemos agora que a consciência tem dois objectos: um deles é o primeiro *em-si* e o outro é o *ser-para-si desse em-si*. À primeira vista, este último parece ser apenas a reflexão da consciência em si mesma – isto é, o que a consciência parece ter em mente não é um objecto, mas apenas o seu saber acerca dele (...). Com este processo, porém, o primeiro objecto altera-se para a consciência; ele deixa de ser para ela o em-si e converte-se em algo que é *em-si* apenas *para a consciência*."[10]

Mas o desaparecimento do primeiro objecto não dá origem a um vazio cognitivo, ou a uma completa indeterminação. Neste ponto decisivo, o exame crítico revela, simultaneamente, o seu lado *positivo*: o ponto de vista comum, ao descobrir que o primeiro objecto não possuía a realidade ou a substancialidade que começara por atribuir-lhe – isto é, ao descobrir que esse objecto só era real ou substancial *aos olhos da consciência* –, descobre ao mesmo tempo um novo objecto e um novo conceito.

Este movimento é repetido ciclicamente ao longo da *Fenomenologia*. No primeiro estádio, o objecto da consciência é o puramente imediato. A realidade é reduzida à sua dimensão empírica e entendida como uma constelação infinitamente variável de dados sensoriais. Contudo, a primeira "comparação da consciência consigo mesma" revela que esta versão não é capaz de dar conta da realidade *tal como é*. O mundo objectivo esquiva-se ao seu próprio conceito e recusa a sua grelha explicativa. Como resultado, a consciência descobre que nem tudo no mundo é puramente sensorial – e, mais ainda: que *nada* no mundo é puramente sensorial. O *em-si* converte-se em *para-si*, mas há um excesso de sentido que persiste e carece de desformalização. A negação do primeiro objecto origina, pois, um segundo objecto, que corresponde ao avesso, por assim dizer, do objecto inicial: em vez da singularidade do mundo empírico, a consciência passa a reconhecer a universalidade do mundo conceptual.

[10] HW 3, 78s.

Ao modelo da certeza sensível segue-se o modelo da percepção (*Wahrnehmung*), mas este último é apenas mais uma paragem ao longo da caminhada. Ao comparar-se de novo consigo mesma, a consciência volta negar o seu objecto. A universalidade perceptual é reconhecida como uma universalidade "condicionada" e substituída pela universalidade "incondicionada" do mundo objectivo. A percepção passa, então, a entendimento (*Verstand*), e este a autoconsciência – e assim por diante até ao último termo da progressão.

Há, pois, um vínculo necessitante a unir todos estes estádios e a determinar o curso da progressão. Mas mesmo aceitando a tese central de Hegel e a sucessão de negações e posições explanada ao longo da *Fenomenologia*, poder-se-ia conceber a caminhada da consciência como algo aberto ou sem fim à vista. Com efeito, a consciência poderia saltar de estádio em estádio e aperfeiçoar continuamente o seu conhecimento sobre si mesma e sobre o mundo, mas sem que o seu conceito e o seu objecto chegassem a encontrar-se ou a espelhar-se um ao outro. Para Hegel, pelo contrário, "a *completude* [da série] das formas da consciência irreal resultará da própria necessidade da [sua] progressão e conexão."[11] E isto porque o "fim é tão necessário para o saber como a ordem da sucessão; é o ponto em que o saber não mais tem necessidade de ir além de si mesmo, onde se encontra a si mesmo, e onde o conceito corresponde ao objecto e o objecto ao conceito. A progressão até este fim é, por isso mesmo, imparável, e não há satisfação possível em qualquer das estações intermédias."[12]

Eis-nos perante um dos aspectos simultaneamente mais importantes e mais controversos do projecto fenomenológico. Para Hegel, o conhecimento verdadeiro "é essencialmente um *resultado*, que só no *fim* é aquilo que

[11] HW 3, 73.
[12] HW 3, 74.

verdadeiramente é."[13] Sendo assim, porém, o sucesso do empreendimento hegeliano só pode ser aferido no último dos seus estádios. O encontro final entre *Begriff* e *Gegenstand* não corresponde à afirmação meramente positiva de um modelo mais completo ou penetrante que os anteriores, mas ao resultado da reabsorção de todos os conceitos e de todos os objectos precedentes. Até lá "não há satisfação possível" porque todos os modelos propostos, por mais abrangentes ou sofisticados que sejam, valem apenas como pretensões de saber, ou como meros candidatos ao pódio do conhecimento verdadeiro. Nestes estádios intermédios, o objecto e o conceito adoptados pela consciência carecem ainda de ser comparados e a sua verdade é, por isso, provisória e dogmática.

Mas esta breve caracterização não responde, ainda, à objecção levantada. Para que haja um encontro final entre conceito e objecto, é preciso que o universo de possibilidades da consciência seja, ele próprio, finito. É isto que Hegel tem em mente ao declarar que o "verdadeiro é o todo", e que os diferentes pontos de vista da progressão correspondem a visões parciais desse todo. Mais precisamente, o conhecimento verdadeiro é "o processo do seu próprio devir, o círculo que estabelece o seu fim como o seu objectivo, que o toma como ponto de partida e que só através da sua explicitação e do seu fim se torna actual."[14] Mas esta declaração, e outras do mesmo teor, podem pôr-nos na pista de uma leitura errada do problema. Se, como vimos, a transição de um estádio para o seguinte implica uma transformação qualitativa do ponto de vista adoptado, a relação entre o todo e as partes não pode reduzir-se a uma questão de quantidade ou de amplitude. Se assim fosse, a progressão consistiria num mero agregado e as suas etapas seriam como peças que se somam umas às outras, partilhando a mesma natureza. A caminhada da consciência reduzir-se-

[13] HW 3, 24.
[14] HW 3, 23.

ia à remoção sucessiva de vendas ou de antolhos e o ponto de chegada, mais abrangente que o ponto de partida, não diferiria substancialmente dele.

A relação entre o todo e as partes deve ser entendida, antes, à luz do fenómeno da *mediação*, que constitui o motor central da progressão. Cada ponto de vista é o fragmento de um todo, mas é um fragmento vivido, ele próprio, como um todo – é um fragmento *absolutizado* ou *universalizado*. O exame do seu valor de verdade só pode fazer-se, pois, destruindo a sua pretensão de totalidade e revelando-o como o pólo de uma relação dialéctica. Ao negar, por exemplo, que toda a realidade tem a forma de um composto sensorial, a consciência substitui a singularidade estésica pela universalidade perceptual. Mas a primeira não se limita a desaparecer. Após ser negada, ela é reintegrada no novo modelo e preservada como um momento no seio de um novo todo. Contudo, esta reintegração não é feita de modo quantitativo – isto é, o novo modelo não corresponde ao reconhecimento de que a realidade é um composto sensorial e *também* um composto perceptual. O modelo "coisal" da *Wahrnehmung* é, agora, um novo fragmento absolutizado, e a sua vigência é, por isso mesmo, integral. Mas as "coisas" engendradas pela percepção não se destinam somente a dar corpo à universalidade resultante da negação do modelo interior. Elas procuram, também, reabsorver a singularidade negada. Trata-se de unidades colectivas, simultaneamente singulares e universais.

De igual modo, a negação da universalidade diferenciada do modelo perceptual é acompanhada pela sua reabsorção no modelo do entendimento. Uma vez mais, o "jogo de forças" introduzido no terceiro capítulo destina-se a articular a singularidade e a universalidade num novo equilíbrio dialéctico. Neste novo desenvolvimento, bem como em todos os desenvolvimentos subsequentes, a consciência vai descobrindo e adoptando versões cada vez mais complexas e diferenciadas do mesmo todo, percebidas ingenuamente como todos diferentes e autónomos.

II. A dialéctica do desejo

a) Situação fenomenológica do desejo

No início da *Vorrede*, Hegel compara a relação de complementaridade entre diferentes opiniões ou sistemas filosóficos ao surgimento, maturação e morte das diferentes partes de uma planta. Tal como "o botão desaparece com o desabrochar da flor, podendo dizer-se que é refutado por esta última, (...) o fruto vem revelar a flor como uma falsa manifestação da planta e surge no lugar dela como a sua verdade."[15] A ambiguidade da relação entre estes elementos deriva do seu carácter simultaneamente contínuo e descontínuo, imanente e transcendente: por um lado, "estas formas não somente se diferenciam, como se suplantam, também, umas às outras enquanto formas mutuamente incompatíveis"; por outro lado, "a sua natureza torna-as, ao mesmo tempo, momentos da unidade orgânica, no seio da qual (...) uma é tão necessária como a outra; e só uma tal necessidade constitui a vida do todo."[16]

No contexto da progressão fenomenológica, isto significa que todas as etapas são ao mesmo necessárias e ilusórias, verdadeiras e falsas. Consideremos a célebre afirmação, no início do capítulo IV da *Fenomenologia*, de que a autoconsciência é *Begierde überhaupt* – isto é, "desejo em geral", ou "desejo em absoluto."[17] Se estivéssemos em face de um texto convencional, apostado, por assim dizer, em fixar o retrato definitivo da autoconsciência ou determinar de uma vez por todas a sua natureza, seríamos tentados a levar à letra o aforismo de Hegel. A ser assim, a autoconsciência seria desejo *e nada mais do que desejo*.

[15] HW 3, 12. Hegel retoma esta descrição em HW 18, 40s. e 48.

[16] HW 3, 12.

[17] HW 3, 139. O termo *Begierde* pode também ser traduzido por "apetite", "apetência", "avidez" ou "voragem". Como veremos já de seguida, a *Begierde* representa a modalidade mais simples e mais imediata de autoconsciência. Ela corresponde ao movimento por meio do qual o sujeito suprime a alteridade do mundo exterior e a reconduz à certeza imediata de si mesmo.

Ora, à luz da ambiguidade referida, tal leitura é ao mesmo tempo verdadeira e falsa: verdadeira, porque a autoconsciência, no estádio de auto-reconhecimento em que está embarcada no início do capítulo IV, é efectivamente desejo e apenas desejo; mas a leitura é ao mesmo tempo falsa justamente devido à validade circunscrita desse auto-reconhecimento. Ao reconhecer-se como desejo e ao acompanhar as implicações lógicas desse reconhecimento, a consciência dar-se-á conta da inadequação do retrato que fixou para si mesma e será levada a substituir essa afirmação inicial por uma outra, capaz de conciliar as contradições a que ela deu origem.

O desenrolar do capítulo IV irá mostrar que a autoconsciência não é, *apenas*, desejo – e, mais ainda, que a autoconsciência não é, *essencialmente*, desejo. Mas isto não quer dizer que esse primeiro reconhecimento não tenha qualquer razão de ser, ou que corresponda simplesmente a uma hipótese errada, que deva ser posta de parte. Pelo contrário, se a consciência vem a descobrir que não é apenas desejo, essa descoberta só é possível porque se viu a si mesma, anteriormente, como desejo – ou seja, porque *foi*, em certo sentido, desejo e porque *agiu como tal*. Esse primeiro reconhecimento é condição para que todos os reconhecimentos subsequentes possam ter lugar, tal como a própria descoberta da autoconsciência como desejo resultara, já, da reformulação de um modelo de auto-reconhecimento anteriormente adoptado.

Tudo isto, porém, pouco ou nada avança, ainda, sobre o significado do aforismo que dá início à argumentação do capítulo IV da *Fenomenologia*. Que a autoconsciência seja "desejo em geral" é algo que, à primeira vista, pode significar muitas coisas diferentes – e isto porque não é ainda claro o que se entende, aqui, por "autoconsciência" ou por "desejo", nem o que possa implicar uma identificação entre os dois.

Para responder a estas e a outras questões, regressemos, uma vez mais, ao início. O primeiro grande bloco da *Fenomenologia*, composto pelos três

primeiros capítulos da progressão e intitulado *Bewußtsein*, pode definir-se genericamente como uma longa e complexa transição entre o realismo ingénuo do ponto de vista natural e o idealismo radical que dele resulta, e que Hegel denomina de *Selbstbewußtsein*. No estádio da "certeza sensível", ponto de partida da caminhada, a consciência é concebida como um filtro de absoluta transparência, destinado a revelar um objecto pré-existente e pré-formado. No entanto, ao comparar este objecto inicial e o conhecimento que tem dele, a consciência dá-se conta de que o seu modelo é contraditório: o mundo sensível só pode ser pensado através da noção de universalidade, fornecida pela consciência. A tentativa de correcção desta contradição conduz ao modelo da percepção e ao reino das "coisas" e das suas propriedades. Neste novo estádio, a consciência afirma novamente a independência do seu objecto, mas reconhece igualmente a componente subjectiva da relação. Contudo, a contradição entre a unidade das coisas e a variedade infinita das suas propriedades leva ao colapso do modelo e à descoberta do entendimento, do sistema de "forças" que regem o mundo objectivo e do sistema de "leis" que as determinam. No novo modelo, as forças e as leis começam por conferir inteligibilidade a um mundo ininteligível, mas ainda assim independente. Com o desenrolar da argumentação, porém, o elemento subjectivo destaca-se cada vez mais: as leis reportam-se, afinal, a relações puramente pensadas, e o mundo fenomenal é revelado como o reflexo de um constructo intelectual.

No final do terceiro capítulo, a consciência vem a descobrir-se como um *eu* transcendental, confrontado com um *em-si* necessário, mas inalcançável. O modelo assume a dicotomia kantiana entre um mundo fenomenal, ou "aparente" (*Erscheinung*), correlato de um conjunto de categorias mentais, e um mundo numenal, ou "interior" (*das Übersinnliche*, ou *das Innere*). O último passo na dialéctica da consciência consiste, pois, em negar esta dicotomia e reintegrar este dois termos numa síntese nova e mais abrangente. Este movimento

derradeiro, que equivale a "rasgar a cortina da aparência", conduz enfim à descoberta da consciência como *consciência de si* – isto é, como actor e espectador da experiência, ou como sujeito e objecto da relação. Mais precisamente, a consciência descobre que todas a formas de objectividade são *modalidades* ou *declinações* da autoconsciência: "o *avanço necessário* em relação às figuras anteriores da consciência, para as quais o verdadeiro era uma «coisa», ou um «outro» de si mesmas, mostra não apenas que a consciência das coisas só é possível para uma autoconsciência, mas também que a autoconsciência – e só ela – é a verdade destas figuras."[18]

A autoconsciência assinala o início do novo grande bloco da progressão. Tal como anteriormente, o seu desenvolvimento porá a nu as contradições do modelo, mas no sentido inverso ao do bloco precedente. Tratar-se-á, agora, de refutar a pretensão de autonomia do elemento subjectivo da relação e de forjar um novo equilíbrio dialéctico entre a consciência de si e a consciência do mundo exterior. Nesta nova etapa, o desejo corresponde à primeira "figura" ou "encarnação" da autoconsciência.

b) Descrição fenomenológica do desejo

A exposição apresentada nas secções anteriores está longe de fazer justiça à riqueza e à complexidade da argumentação hegeliana. O caminho que leva da consciência à autoconsciência é um caminho longo e acidentado, e as suas etapas evocam uma série de importantes debates filosóficos: do unitarismo parmenidiano ao "parricídio" platónico, do dualismo cartesiano ao dinamismo de Leibniz, do projecto crítico kantiano às reformas de Schelling e Fichte. No entanto, o mapa que procurámos desenhar permite definir, ainda que de modo

[18] HW 3, 135.

muito genérico, o resultado deste troço da caminhada. O advento da autoconsciência equivale à descoberta de que todas as formas de *em-si* postuladas anteriormente pela consciência (os αἰσθήματα da certeza sensível, as coisas da percepção, as forças do entendimento) são, afinal, *para-si*. Além disso, de acordo com o mecanismo habitual da progressão, este *para-si* converte-se, ele próprio, no novo *em-si* – ou seja, *a consciência converte-se, agora, no seu próprio objecto.*

Este novo par dialéctico assenta, pois, sobre uma nova contradição: por um lado, a autoconsciência postula um novo *em-si* e um novo *para-si*; por outro, ao contrário do que acontecia nos estádios anteriores, este *em-si* não é, já, um *em-si*, mas justamente a verificação de que todo o *em-si* é *para-si*. Dito de outro modo, o novo objecto da consciência é a própria negação da objectividade e a sua posição coincide, por isso, com a sua negação. A autoconsciência é *ao mesmo tempo* a posição e a negação do mundo objectivo, ou a recondução permanente da alteridade à ipseidade. Como diz Hegel, "visto que [aquilo que] a consciência distingue de si mesma é apenas *ela própria,* a diferença enquanto algo de outro é, para ela, *imediatamente suprimida* [*aufgehoben*]; a diferença não *é*, e [a autoconsciência] é apenas a tautologia estática «Eu sou Eu»."[19] Mas esta tautologia é ainda puramente negativa. Ela nada diz a não ser "Eu *não sou outro*", ou "Eu *sou a negação da alteridade*". Uma vez que o sujeito, neste estádio inicial, se define inteiramente a partir do seu contrário, a autoconsciência está condenada a regressar eternamente à alteridade que procura suprimir.

É a este impasse dialéctico que Hegel chama *Begierde*, ou desejo. Na sua expressão mais simples, a autoconsciência é um *puro desejo de auto-coincidência*. A sua identidade não é algo de fixo ou adquirido, mas algo que tem de ser reconquistado continuamente, através de um permanente retorno a si. O *eu* não

[19] HW 3, 138.

é, ainda, um verdadeiro sujeito, dotado de autonomia ou vida próprias, mas a mera afirmação, continuamente renovada, da certeza de si mesmo.

A análise do desejo pode ser dividida em três etapas, correspondentes a três modalidades distintas de relação entre a autoconsciência e o seu objecto. Inicialmente, a relação é concebida em termos puramente universais: a autoconsciência não é mais do que supressão imediata da alteridade; e esta, por seu turno, não é mais do que o "outro" ou o avesso da autoconsciência. Em seguida, esta universalidade abstracta transforma-se na universalidade concreta da vida orgânica: o objecto da autoconsciência autonomiza-se e converte-se num organismo, dotado de uma existência particular. Finalmente, a progressiva emancipação do objecto culmina numa relação de absoluta simetria: a autoconsciência descobre que o verdadeiro objecto do desejo não é apenas um ser vivo, mas outra autoconsciência. O desejo dá então lugar ao confronto entre duas autoconsciências individuais e converte-se numa luta por reconhecimento (*Anerkennung*).

Como habitualmente, Hegel desdobra a análise do desejo em dois planos simétricos e considera o problema simultaneamente do ponto de vista do sujeito e do objecto. Cada estádio da relação alberga, por isso, dois estádios complementares, e as metamorfoses da autoconsciência espelham, a cada passo, as metamorfoses do seu objecto.

Tendo em conta a estrutura ascendente e bipartida deste troço da progressão, consideremos agora, uma a uma, as suas três etapas:

1. O primeiro par *Begriff-Gegenstand* corresponde, como vimos, à forma mais simples ou primitiva de desejo. Do ponto de vista do sujeito, o objecto foi suprimido e assimilado pela consciência – toda a consciência é, agora, *autoconsciência*, e toda a alteridade *alteridade suprimida*. Mas esta primeira posição, como também já vimos, está condenada a uma circularidade eterna. Uma vez que a identidade própria é definida, negativamente, como a supressão

da identidade alheia, a auto-coincidência do sujeito é sempre acompanhada de alienação. Por outras palavras, a satisfação do desejo é, ao mesmo tempo, a reposição da falta que está na sua origem.

Do ponto de vista do objecto, a circularidade repete-se, mas no sentido inverso. Neste estádio inicial, a alteridade é apenas o contrário da ipseidade, ou seja, o resultado imediato da supressão do *em-si* proposto nos capítulos anteriores. O objecto corresponde, por isso, a um *não-eu* que a consciência reconduz, continuamente, à identidade.

2. Incapaz de satisfazer o seu desejo, a consciência abandona esta primeira solução e forja um novo par dialéctico. Desta vez, porém, a mudança parte do extremo objectivo da relação. Uma vez que o "regresso a si" proporcionado pela negação do primeiro objecto conduzira a um impasse dialéctico, a consciência dá-se conta de que o objecto não pode reduzir-se a um mero limite, ou a uma pura evanescência. Para que a satisfação do desejo resulte em algo mais sólido e mais permanente do que a tautologia Eu = Eu, o objecto deve consistir, ele próprio, em algo mais do que uma abstracção. Ao aperceber-se disto, "a autoconsciência que é apenas *para si* – que define o seu objecto imediatamente como algo de negativo, ou que é primariamente *desejo* – irá fazer, pelo contrário, a experiência da independência do objecto." Esta experiência consiste na descoberta de que o objecto "não tem apenas o modo de ser da certeza sensível e da percepção; é, antes, um ser reflectido em si mesmo", ou seja, um *ser vivo* (ein *Lebendiges*).[20]

A descrição deste novo modelo retoma um motivo hegeliano por excelência, abordado e desenvolvido em muitos outros textos.[21] Ao contrário de um ser inerte, dotado de uma identidade simples ou abstracta, um ser vivo é o resultado de um processo dialéctico. No elemento fluido da vida orgânica,

[20] HW 3, 139s.

[21] Ver, em especial, HW 6, 436-461, 469-486; HW 8, 359-365, 373-377; HW 9, 337-539.

identidade e diferença perdem a sua rigidez e convertem-se nos pólos da alternância contínua entre união e dissolução, concentração e dispersão, crescimento e declínio. Um organismo é, pois, uma síntese em permanente actualização: ele é, ao mesmo tempo, a unidade das suas partes e a sua diferenciação, a fluidez universal da vida e a divisão em novos membros e em novos seres particulares.

Importa referir, contudo, que a descrição de Hegel não se aplica simplesmente a uma nova classe de indivíduos, justaposta ao modo de ser abstracto do primeiro objecto da autoconsciência, ou aos seres inertes ou "mortos" do mundo natural (*sc.* pedras, paus, *etc*.). A *vida* tem aqui um sentido mais lato: designa o modo de ser não apenas de uma parte da objectividade, mas da *totalidade* do mundo objectivo. Se o entendimento da objectividade adoptado nos estádios anteriores da progressão veio a revelar-se integralmente ilusório, essa ilusão conduziu à descoberta de que toda a objectividade é, afinal, *vida*. A autoconsciência deu-se conta de que a distinção entre identidade e diferença que insistira em apor ao mundo natural não tem razão de ser, e de que a objectividade é um todo sintético em permanente renovação (*ein sich entwickelndes Ganze*), ou um "puro auto-movimento" (*eine reine Selbstbewegung*).

Do ponto de vista do sujeito, a autoconsciência transformou-se e adquiriu, também, uma nova espessura. O eu punctiforme do modelo inicial é agora uma unidade orgânica, inscrita num todo orgânico mais vasto. A sua identidade já não é simples ou abstracta, mas concreta ou "reflectida em si mesma", o que significa que a alteridade já não é, para si, um limite puramente negativo ou uma pura evanescência. A nova identidade contém em si mesma o seu outro e alberga o trânsito dialéctico entre os dois. Por um lado, o sujeito dispersa-se na multiplicidade do mundo objectivo e assume um conjunto de formas e funções independentes. O mundo em redor converte-se, também ele, numa sucessão de formas concretas e de processos autónomos e diferenciados.

Por outro lado, a consciência sabe que esta independência e esta diferenciação nada são *em si mesmas*. A verdade do mundo objectivo é a autoconsciência e a independência das suas formas é uma falsa independência, que o sujeito deve desfazer e reintegrar em si.

A natureza algo críptica desta nova forma de desejo pode ser ilustrada por um conjunto variado de processos fisiológicos: considere-se, por exemplo, a necessidade de oxigénio e de água sentidas diariamente por cada ser vivo, supridas pelos fenómenos da respiração e da hidratação; ou, em alternativa, considere-se o exemplo da fome, cuja supressão passa habitualmente pelo consumo de plantas ou de animais. Nestes casos, o desejo não corresponde a algo de facultativo. A sobrevivência do sujeito – e, logo, da autoconsciência – depende efectivamente do consumo e da reintegração em si mesmo de uma série muito vasta de elementos ou de objectos exteriores – *sc.* o ar ou a água, uma planta ou um animal. Mas, nestes casos, a relação com a objectividade não conduz à anulação do sujeito. Pelo contrário, a autoconsciência reconhece-se a si mesma como o momento essencial da relação e a alteridade é reduzida ao *meio* ou ao *instrumento* através do qual o eu reafirma a sua soberania.

Hegel regressa a este tema na segunda parte da *Enciclopédia*, dedicada à Filosofia da Natureza, e a análise desse texto tardio é muito útil para a compreensão deste troço da *Fenomenologia*. Na *Enciclopédia*, o primeiro modo de relação com o mundo natural é, novamente, a *Begierde*, e a supressão da carência que lhe corresponde depende da habilidade do ser humano para "usar a natureza em [seu] próprio proveito, (...) ou seja, aniquilá-la."[22] A história da técnica e da ciência humanas é a história do desejo e dos diferentes modos de supri-lo. Mas embora a consciência desenvolva formas cada vez mais complexas de consumir e anexar o mundo natural, o seu fim último não é o objecto do desejo, mas a satisfação que ele proporciona. A verdade do objecto

[22] HW 9, 13.

não reside, pois, em si mesmo, mas no uso que a consciência lhe atribui. É certo que cada elemento natural e cada ser vivo existem por direito próprio, mas apenas porque existem, *primariamente*, para a consciência: a água, antes de ser um composto químico, é "aquilo que permite ao homem matar a sede"; e as plantas e os animais, antes de seres orgânicos, são "aquilo que permite ao homem matar a fome." Do mesmo modo, o fim do processo desiderativo "é a nossa satisfação, ou o sentimento de nós mesmos [*unser Selbstgefühl*], perturbado por uma carência desta ou daquela ordem. A auto-negação que ocorre em mim através da fome assume ao mesmo tempo a forma de um outro contraposto a mim, [identificado] como algo a ser consumido. O meu acto consiste em suprimir esta oposição [*diesen Gegensatz aufzuheben*], tornando este outro igual a mim mesmo, ou repondo a minha unidade comigo mesmo através do sacrifício do objecto."[23]

No exemplo da fome, este "regresso a mim mesmo", ou esta "reposição da minha unidade comigo mesmo", é atingida de modo literal: os animais e as plantas, ao serem consumidos e digeridos, convertem-se em "carne da minha carne" e em "sangue do meu sangue". A sua identidade é submergida na minha identidade e converte-se no sujeito de um novo desejo, dirigido a um novo objecto independente. Mas este movimento, perpetuamente retomado, assenta numa circularidade semelhante à do primeiro modelo considerado. E esta verificação conduz à sua crítica e ao seu colapso.

O fim do desejo é a satisfação obtida através da supressão do mundo objectivo. No entanto, para que tal supressão possa ter lugar tem de haver um mundo a suprimir. Tal como anteriormente, é a própria forma da relação que leva à ressurreição contínua da fonte do desejo. A autoconsciência está condenada a uma eterna insaciedade, semelhante à oscilação perpétua do *Fausto* de Goethe:

[23] HW 9, 14.

So tauml' ich von Begierde zu Genuß,

Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.[24]

De modo a evitar esta nova circularidade, a autoconsciência é levada a redefinir, uma vez mais, a forma do desejo e a natureza do seu objecto. Do mundo das "coisas" e dos seres vivos *em geral*, o sujeito do desejo passa ao mundo dos outros sujeitos, ou das outras autoconsciências. E o próprio desejo cede o lugar a um novo tipo de relação.

3. Esta última metamorfose, cuja estrutura nos limitaremos a enunciar, parte uma vez mais do momento objectivo da relação. Apesar de o objecto anterior ser, já, um objecto sintético – isto é, apesar de conter em si, *uno tempore*, igualdade e diferença, reflexão e dispersão –, a sua estrutura interna não possui a força necessária para "travar" a circularidade do desejo. Embora a satisfação da fome e da sede sejam condições necessárias à emergência da autoconsciência, elas não são, ainda, a sua *essência*, ou a sua *verdade*. Para que o "regresso a si" da autoconsciência não redunde novamente numa ressurreição imediata da alteridade, o ponto de partida do seu movimento deve ser um objecto animado, ele próprio, por um movimento semelhante. Por outras palavras, o seu verdadeiro alvo não é apenas um objecto, no sentido estrito do termo, mas *um outro sujeito, ou uma outra autoconsciência*. Neste ponto de viragem, apontado frequentemente como o mais importante desenvolvimento de todo o pensamento hegeliano[25], o momento subjectivo e o momento objectivo igualam-se e a lógica unilateral do desejo é definitivamente superada.

---

[24] "Oscilo, assim, entre o desejo e a satisfação, / e na satisfação anseio novamente pelo desejo." (GOETHE, J. W. – *Faust. Erster Teil: Wald und Höhle*, vv. 3249s.). Cf. GADAMER, H.-G. – *Hegels Dialektik. Sechs Hermeneutischen Studien*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980, pp. 53s.

[25] Ver, por exemplo, KOJÈVE, A. – "Compte rendu de Niel, H., «De la médiation dans la philosophie de Hegel» (1945)". In: *Critique*. 3-4 (1946), p. 352; ou PIPPIN, R. – *Hegel on Self-consciousness. Desire and Death in the "Phenomenology of Spirit"*. Princeton NJ: Princeton University Press, 2011, p. vii.

Mas este processo não é instantâneo e compreende, uma vez mais, uma série de etapas complementares.

Afectadas inicialmente pelo princípio de inércia que orienta toda a progressão, ambas as autoconsciências obedecem à sua antiga forma de desejo. O seu primeiro impulso é, pois, "consumir" ou aniquilar o seu rival e o seu encontro volve-se num combate mortal. Contudo, o desenvolvimento irá mostrar que a aniquilação de uma das partes constitui, ao mesmo tempo, uma derrota para a parte vencedora: ao matar o seu rival, o sobrevivente despoja-o da sua autoconsciência, converte-o numa "coisa" ou num composto meramente orgânico e reinstaura a insaciedade permanente do estádio anterior. Para que o desejo dê os seus frutos, a morte deve ceder o lugar à dominação e o combate é substituído pelo intercâmbio dialéctico entre um senhor e um escravo. No entanto, este novo modelo revela-se uma vez mais contraditório e a sua resolução conduzirá à emancipação do escravo, a uma nova forma de racionalidade e a um novo encadeamento fenomenológico.

Embora não possamos acompanhar, em maior detalhe, a transição da esfera do desejo para a esfera do reconhecimento intersubjectivo (*Anerkennung*), importa referir brevemente os seus traços distintivos. Como vimos, enquanto que a *Begierde* assenta, ainda que de modos diversos, num entendimento assimétrico entre a identidade própria do sujeito e a identidade alheia do mundo objectivo (concebido sucessivamente como o negativo da autoconsciência, como um mundo de "coisas" ou como um mundo orgânico), a *Anerkennung* assinala o reconhecimento definitivo de que esta concepção é insustentável. Todas as tentativas de isolar a autoconsciência falharam porque todas conceberam a identidade própria como uma forma de auto-coincidência e todas mantiveram, por isso, a polaridade entre um *eu* e um *não-eu*. Mas o que agora se torna claro é que a identidade própria só pode ser concebida em

termos *sociais* ou *colectivos*, e esta importante descoberta servirá de base aos restantes desenvolvimentos da *Fenomenologia*.

III. Considerações finais

O entendimento hegeliano do desejo caracteriza-se, de modo geral, por uma inflexão notável em relação ao entendimento comum ou quotidiano deste fenómeno. Habitualmente, tendemos a encarar o desejo como um anseio por algo de exterior ou acessório, que vem enriquecer ou completar um núcleo identitário já formado. É certo que, por vezes, a satisfação do desejo se reveste de uma importância capital, e pode até decidir entre a vida e a morte. Mas mesmo aí o desejo é concebido em termos instrumentais e sobreposto ao sujeito que deseja. Para Hegel, pelo contrário, o fenómeno do desejo é concomitante com o fenómeno da identidade. Visto que a autoconsciência não é algo de adquirido, mas o resultado de um processo dialéctico em permanente actualização, o desejo é sempre *desejo de si* e todas as suas declinações radicam neste impulso primordial. Este último ponto é extremamente importante e deve ser convenientemente sublinhado: embora o que está habitualmente em jogo na vida quotidiana sejam formas de desejo bastante mais modestas – o desejo de ser rico ou o desejo de ter saúde, o desejo de comprar um carro ou uma casa –, todas elas são extensões ou declinações do desejo de si identificado por Hegel – isto é, do *Selbstgefühl* de cada autoconsciência, ou da "reposição da sua unidade consigo mesma".

Mas Hegel chama também a atenção para o facto de o desejo ser, em si mesmo, um movimento votado ao fracasso. A negação simples que preside ao desejo está subordinada, como vimos, a uma circularidade eterna e nefasta, que só pode ser corrigida através de uma reforma integral da sua estrutura. Esta

reforma corresponde, no pensamento hegeliano, à descoberta do modelo da *Anerkennung*. Ao contrário do eu que apenas deseja, o eu que reconhece outros "eus" e é reconhecido por eles concebe a sua própria identidade não como um ponto de partida, mas um ponto de chegada – o resultado de um encontro permanente com outras vidas e com outros projectos desiderativos.

Finalmente, importa sublinhar que a oposição hegeliana entre a lógica do desejo e a lógica do reconhecimento não se cinge ao capítulo IV da *Fenomenologia*. Trata-se de um movimento dialéctico recorrente, repetido em diferentes contextos e com diferentes graus de alcance. Nos estádios superiores da progressão fenomenológica, é ainda a lógica do desejo que preside, por exemplo, ao *Rechtszustand* do mundo jurídico romano, que Hegel apresenta como corolário da eticidade natural do mundo grego e que só a moralidade e a religião poderão restituir.[26] Mais tarde, nos *Elementos da Filosofia do Direito*, a lógica do desejo é identificada como o princípio basilar da sociedade civil, associada aos imperativos do lucro, do consumo e da competição.[27] Neste novo contexto, o desejo será uma vez mais suplantado pela lógica do reconhecimento intersubjectivo, reintroduzida e desenvolvida na caracterização hegeliana do Estado.

[26] Cf. HW 3, 355-359.
[27] Cf. HW 7, 339-398.

(Página deixada propositadamente em branco)

A *RENÚNCIA* SEGUNDO *BARTLEBY, O ESCRIVÃO*

Bruno Venâncio

> There was now great work for scriveners. Not only must I push the clerks already with me, but I must have additional help. In answer to my advertisement, a motionless young man, one morning, stood upon my office threshold, the door being open, for it was summer. I can see that figure now – pallidly neat, pitiably respectable, incurably forlorn! It was Bartleby.
>
> (*Bartleby, the scrivener*, parágrafo 15)

O exercício que se segue é um exercício cujos resultados estão à partida condenados. E o caso é esse porque aquilo que mobilizou tantos e tão variados autores ao estudo do conto de Melville a que o título deste artigo faz alusão é precisamente o silêncio a que Bartleby está remetido e o facto de um tal silêncio ser, por assim dizer, *polissémico*, acolher várias e muito díspares tentativas de interpretação. Tem sido precisamente assim desde a publicação do conto: cada intérprete propõe um ângulo ou um aspecto e busca pistas que validem ou infirmem esse ângulo ou esse aspecto proposto como *chave de interpretação*, como tentativa de entender ou indagar o silêncio de Bartleby – que nos deixa, a cada nova leitura, sempre de cada vez perplexos.[1] Na verdade, o mais ajustado

[1] A listagem que se segue não é de modo nenhum exaustiva; procura meramente responder a dois tipos de interesses. Por um lado, mostra o alcance do texto e a variedade de

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_6

seria deixarmos Bartleby entregue ao seu silêncio; e é aliás bem possível que, ao não conseguirmos calar a perplexidade, se acabe por destruir irrevogavelmente o silêncio que devemos a Bartleby. Mas acontece que, se dizemos algo sobre Bartleby quando devíamos, talvez, preferir também nós o silêncio em vez dos actos ou das palavras, é porque partilhamos com o narrador a estranheza ou a perplexidade que o levou também a ele a sair do seu silêncio e a decidir narrar a singular história desse escrivão que, como descreve na secção que se puxou para epígrafe, um dia lhe surgiu, *incuravelmente desamparado*, à porta do escritório. Se, então, uma qualquer tentativa de interpretação (que não é mais do que uma tentativa de homenagem) não presta senão um mau serviço a Bartleby, apesar de tudo pode encontrar-se algum consolo no facto de essa iniciativa que cada um de nós, comentadores, toma ser sempre uma tentativa

---

assuntos que os diferentes autores lá souberam ler. Por outro lado, dá ao leitor interessado portas de entrada e possíveis chaves de interpretação a que este artigo não pode dar resposta. Tendo isto em conta, poderíamos citar textos e autores como:

ABRAMS, Robert E. – "Bartleby and the Fragile Pageantry of the Ego". In: *ELH*. Vol. 45, No. 3 (1978), pp. 488-500; AGAMBEN, Giorgio – *Bartleby ou da contingência*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007; ARSIC, Branka – "Active Habits and Passive Events or Bartleby". In PATTON/PROTEVI (eds.) – *Between Deleuze and Derrida*. Londres: Continuum, 2003, pp. 135-157; ARSIC, Branka – "Bartleby or a Loose Existence: Melville with Jonathan Edwards". In: *Janus Head*. Vol. 9.1 (2006), pp. 35-60; ARSIC, Branka – *Passive Constitutions, or, 7 ½ Times Bartleby*. Stanford: Stanford University Press, 2007; BEJA, Morris – "Bartleby & Schizophrenia". In: *The Massachusetts Review*. Vol. 19, No. 3 (1978), pp. 555-568; DELEUZE, Gilles – "Bartleby ou la formule". In *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993, pp. 89-114; DESMARAIS, Jane – "Preferring not to: The Paradox of Passive Resistance in Herman Melville's «Bartleby»". In: *Journal of the Short Story in English*. Vol. 36 (2001), pp. 25-39; FINDLER, Richard S. – "Bartleby's Existential Reduction and Its Impact on Others". In TYMIENIECKA (ed.) – *The Enigma of Good and Evil: The Moral Sentiment in Literature*. Dordrecht: Springer, 2005, pp. 119-138; LOPES, Silvina Rodrigues – "Bartleby: melancolia e niilismo". In ACCAIUOLI/BABO (coord.) – *Arte & Melancolia*. Lisboa: IHA/EAC – CECL, 2011, pp. 255-264; MARX, Leo – "Melville's Parable of the Walls". In: *The Sewanee Review*. Vol. 61, No. 4 (1953), pp. 602-627; PATRICK, Walton R. – "Melville's «Bartleby» and the Doctrine of Necessity". In: *American Literature*. Vol. 41, No. 1 (1969), pp. 39-54; PINCHEVSKI, Amit – "Bartleby's Autism: Wandering along Incommunicability". In: *Cultural Critique*. Vol. 78 (2011), pp. 27-59; RANCIÈRE, Jacques – "Deleuze, Bartleby et la formule littéraire". In *La chair des mots: politiques de l'écriture*. Paris: Éditions Galilée, 1998, pp. 179-203; SINGER, Alan – "Aesthetic Corrigibility: Bartleby and the Character of the Aesthetic". In: *Journal of Narrative Theory*. Vol. 33, No. 3 (2003), pp. 231-269; SPRINGER, Norman – "Bartleby and The Terror of Limitation". In: *PMLA*. Vol. 80, No. 4 (1965), pp. 410-418.

condenada – uma tentativa incapaz de gerar consenso ou de fixar uma interpretação definitiva. E se, por um lado, a incapacidade de gerar uma interpretação consensual e definitiva não colabora no diminuir do ruído à volta do texto (já que assim sempre admitirá novas tentativas e novas abordagens), por outro lado o consolo vem de se perceber, enfim, que *Bartleby, o escrivão* continuará a gerar leitores ou comentadores perplexos e que, apesar de tudo, o seu silêncio permanecerá inabalado e intacto perante qualquer tentativa de dissecação ou investigação da natureza dessa perplexidade.

É neste sentido – e tendo em conta estes pressupostos – que de aqui em diante nos propomos a analisar o caso de Bartleby a partir do ângulo da *renúncia*. Como se compreende, o que fica de fora, adoptando um ângulo (seja este ou qualquer outro), não é apenas o objecto que se pretende compreender – que é esquivo em relação à tentativa de compreensão. Um ângulo deixa também de fora todos os outros ângulos possíveis de abordagem. De facto, a tentativa de propor a renúncia como uma chave de interpretação e de leitura que *descubra* algo sobre Bartleby não poderá senão resultar na incrível perda de *todos os outros ângulos de abordagem possíveis* e na incrível perda de *tudo* o que os ângulos alternativos poderiam deixar descobrir. Na verdade, todos esses outros ângulos estarão presentes nesta nossa abordagem como *ângulos cegos* – como ângulos a que não se acede, como ângulos desconsiderados, deixados de fora, etc. O produto desta finitude de ângulo tem também consequências sobre o tema da renúncia: de facto, o que fica de fora não é apenas tudo aquilo que é excêntrico à renúncia mas também tudo aquilo que poderia vir a saber-se sobre a renúncia através da exposição e exploração de eventuais pontos de contacto e de fricção com todos esses temas possíveis a partir dos quais o texto tenha sido ou pudesse ser visado. O que fica por saber, em resumo, é qual a posição da renúncia em relação a todos esses outros temas possíveis – se colaboram e se se interceptam ou, pelo contrário, se opõem e se excluem, que desafios põem ou,

pelo contrário, como possibilitam e até potenciam a renúncia, nada disto poderá estar sob análise nos passos que se seguem, o que introduz um factor adicional de perda na consideração do tema que temos em mãos. Aquilo que poderemos apresentar não será o tema da renúncia em toda a sua extensão mas o tema da renúncia como que mutilado, na expectativa de captar os componentes fundamentais do fenómeno.

Mas mais ainda: o que o título deste artigo anuncia não resulta senão numa última modalidade de confinamento. Ainda que o objectivo seja procurar descrever e apurar essas características fundamentais do fenómeno da renúncia, aquilo que o título promete não é tanto uma pesquisa pela renúncia, no sentido *formal* (ou, se podemos dizer assim, *substantivo*) do termo, mas mais exactamente pela possível desformalização do conceito de renúncia que pode estar em jogo no caso de Bartleby. Se – e sublinho o condicional – o caso de Bartleby for um caso de renúncia, então isso só nos habilita a tentar visar o cerne do que está em causa na renúncia *de acordo com*, *na* ou *a partir da óptica de*, *tal como nos é apresentada* na narrativa sobre Bartleby. Se descontarmos agora o facto de a narrativa de Bartleby ser uma narrativa *indirecta*, na terceira pessoa (e a narrativa de alguém que assiste aos desenvolvimentos envolto em perplexidade), o que resta é, de facto, muito precário: resta uma tentativa de captar sintomas, índices, sinais ténues de renúncia nos gestos e nas palavras de Bartleby e uma tentativa suplementar de – a partir disso que já é, em si, precário – procurar remeter a (e eventualmente até procurar fixar) uma concepção geral do fenómeno ou dos seus caracteres fundamentais.

I

Pela natureza da investigação que aqui temos em curso e pela natureza do texto de Melville, o primeiro ponto a considerar deve ser essa peculiar *fórmula* que Bartleby várias vezes reitera e à qual tantas linhas foram dedicadas por tantos autores: "*I would prefer not to*". Na verdade, começar a investigação por essa fórmula (ou até concentrar exclusivamente nessa fórmula a investigação) não é senão notar que Bartleby faculta – sobre si próprio, na primeira pessoa – muito poucos dados; e, no limite, revela uma impotência em *saber mais* sobre Bartleby. Esta fórmula é uma *expressão significativa* em dois sentidos: na medida em que é *expressão*, diz algo sobre esse que a expressa; e adquire o seu *carácter significativo* por alargamento simbólico: o (muito) *pouco* que diz transforma-se em (quase) *tudo* o que sabemos a respeito de Bartleby (e tanto quer dizer: em quase tudo o que *é*, em quase tudo o que o *caracteriza*, em quase tudo o que Bartleby *representa*, etc.). Ora, considerando o ângulo da renúncia, uma análise desta fórmula permite-nos deduzir vários elementos de um primeiro factor que intervém no fenómeno da renúncia: o factor que faz a renúncia corresponder a um acto *voluntário*.

O primeiro aspecto que nos interessa destacar é que a fórmula sugere a limitação da vontade a um acto de *preferência*. A preferência é uma *aplicação* de vontade – no caso, de uma vontade *condicionada* ou *restrita*, limitada a uma preferência. A preferência é o acto final de uma série de *sucessivas limitações* que levam ao estabelecimento de um *conjunto finito de alternativas possíveis*, que tanto *antecipam* quanto *limitam* o acto de decisão. Não é o caso de uma vontade *irrestrita*, de uma *iniciativa* que assim *crie*, *faça vir a ser* ou *abra campo* a uma situação *nova*, que não estava posta antes; não é, se assim se pode dizer, um *acto originário* de iniciar ou de inaugurar algo, de *rasgar um horizonte*. A preferência tem lugar num *quadro delimitado*: o acto da preferência resulta da *pré-marcação*

ou da *pré-determinação* das alternativas possíveis (que estão à partida apresentadas e a que o decisor *está sujeito*) e de um juízo de saliência ou predilecção em relação a uma alternativa de entre as alternativas perante as quais se está posto e a que se está sujeito. *Preferir* quer então dizer que houve uma avaliação e que daí resultou uma ordem – que dá a uma das alternativas a *primazia* ou a *precedência*, que distingue uma alternativa pondo-a em primeiro lugar, que mostra uma inclinação a favor dela, singularizando-a, destacando-a das restantes, etc.

Ora isto deixa de fora tudo o que não esteja aberto a alternativas, tudo isso sobre o qual não se pode exercer preferência. Há portanto um campo *exterior* à vontade e à preferência – campo cuja amplitude não interessa aqui determinar – mas que será, em todo o caso, tanto um campo que não apresenta possibilidade de escolha ou não deixa espaço a alternativas (numa palavra: um campo que está vinculado à *necessidade* – i.e., ao *ter de ser assim*, ao *não poder ser de outra maneira*, ao não se alterar o que é nem se poder escapar a que seja tal como é, etc.), quanto um campo que *interfere sobre o campo da preferência* – através da introdução da série de pré-determinações que *estreitam* aquilo sobre o qual se pode actuar por via de uma decisão num *e não noutro* sentido.[2]

[2] Neste passo – e dado o território em que este estudo incide – não estamos em condições de perseguir isto que parece ser uma tese de Melville sobre a vontade, a saber: que a vontade está limitada ao exercício de uma preferência. Como é sabido, o tema da *vontade* e do que *está ao alcance* da vontade (a resposta às perguntas: *em que posso ter mão*, *sobre o que é que me é dada a possibilidade de decisão*, *o que é que está ao meu alcance determinar*) é algo que Melville traz expressamente à consideração no parágrafo 167, onde se referem as obras de Edwards (*Freedom of the Will*, 1754) e de Priestley (*The Doctrine of Philosophical Necessity*, 1777). Não nos cabe, no entanto, nem um exame rigoroso do tema da vontade, nem mesmo uma apreciação das doutrinas que estes dois autores apresentam sobre o tema. Interessa apenas fazer notar o seguinte: num breve diálogo (parágrafo 70-72), Melville mostra muito claramente que há uma diferença entre *to will* e *to prefer* e que é esta última fórmula que utiliza Bartleby: "– I would prefer not to. – You *will* not? – I *prefer* not." De facto, o que a língua inglesa expressa pelo termo *will* agrupa vários aspectos diversos entre si. Neste caso particular, a expressão joga com esses múltiplos sentidos possíveis e tem carácter dúbio, já que tanto pode corresponder à pergunta *não quer fazer?* (que inquire sobre um desejo, restrito ou não) quanto à pergunta *não irá fazer?* (que inquire sobre a execução ou o cumprimento prático de uma ordem). O que em todo o caso

Acontece que, como vimos, este exercício de vontade condicionada não deixa, apesar de tudo, de ser um exercício expressivo, já que o caso de *tender para uma* ou de se *decidir por uma* e *não tender para outra* ou se *decidir por outras* alternativas implica uma *decisão vinculativa*. E Bartleby vincula-se na preferência, já que é de cada vez um *I* (um *eu*) *que prefere* – e, se postos perante uma mesma situação, diferentes *eus* poderiam assumir alternativas diferentes consoante a sua constituição (as suas inclinações, tensões, etc.). Assim, é Bartleby quem se expressa de cada vez no exercício da preferência; quando se inclina ou tende para, tende ou inclina-se para algo que o expressa, que é característico dele, etc., de entre as opções de cada vez disponíveis. Pode dizer-se, neste sentido, que *toda a vontade é uma vontade de si*. Devemos prestar a este ponto alguma atenção.

O que temos em vista é o peculiar nexo de *contracção* que faz com que qualquer objecto (aqui entendido no sentido mais vago: qualquer *coisa*, qualquer *x*) se contraia em objecto (coisa ou *x*) *próprio de mim*. Na verdade, o que interessa notar, em primeiro lugar, é que parece haver uma demarcação a separar o que é *próprio* e o que é *impróprio* de mim. Tende-se para uma e não para uma outra alternativa porque, no limite, uma é própria de mim (tem qualquer coisa de meu, em que me revejo, para que tendo, que está de acordo

---

é claro é que na fórmula que Melville utiliza como *lance de vontade* deve notar-se o *condicional*: *would prefer*, preferiria. O que a fórmula deixa ver é o *condicionamento* sob o qual se está. Estar-se *sob condição* mostra que se está *sob coacção* – no sentido original do termo: no sentido duma *acção paralela* que *intervém em*, que *interfere com* ou que se *interpõe na minha* e tanto que a minha acção *sofre a influência* dessa acção externa que a acompanha. Mas estar sob condição ou sob coacção não é apesar de tudo o mesmo que estar sob o constrangimento ou a pressão de *necessidade*; a necessidade não admite opções ou alternativas. Na necessidade está-se posto num caso de *obrigação*, de *sujeição*, numa situação de *obediência*, está-se sob uma *autoridade* que *não se consegue negar*, etc. Aliás, quando isso acontece (quando está sob o constrangimento de um dever, de uma lei, de um *must* – como no episódio do encerramento do escritório ou ainda quando por fim é preso por vagabundagem), Bartleby *não resiste* a essa força imposta sobre si mas *acata-a*; perante a pressão sobre si de uma força que o supera (seja de que natureza for), *sujeita-se*, *deixa-se levar*, aceita a sua condição passiva, aceita ser conduzido, não protesta inutilmente, reage com docilidade.

com as minhas características, etc.) e não se tende para uma outra porque é imprópria ou menos própria de mim (não tem nada de meu, não me revejo nela, não está de acordo comigo, etc. – ou, em qualquer dos casos, tem menos de mim ou diz *menos* de mim do que a alternativa a que me vinculo, que diz *mais* de mim). Nem todas as coisas são próprias de mim; a decisão de preferência executa uma discriminação entre o que abrange e o que não abrange, o que me cabe e o que não me cabe, o que me pertence e o que não me pertence, etc.; do conjunto de todos os objectos (coisas ou *x*) com que me deparo, uns – *mas não todos* – são próprios de mim.

Isso indica que há um laço ou um *vínculo* de *posse* ou *pertença* e que esse laço ou vínculo é, de certo modo, *expressão* de mim, enquanto agente da posse ou da pertença. Por *expressão* faz-se aqui passar um *exercício de pressão* – no caso pressão de posse e pertença sobre isso, de tal modo que isso que a sofre passa a estar sobre uma pressão de posse e pertença que tem em mim o agente da pressão. Há, no facto de me vincular, um lance de *adopção* – i.e., de tornar isso próprio, carácter de mim. É por via da expressão que isso para que tendo (o que me toca, que me diz respeito e em que me revejo, etc.) é carácter de mim – isto é: a expressão assinala um gesto de *apropriação* (de tomar para mim, tomar como meu e tender para) sobre os objectos e assinala um gesto de desapego ou de desinteresse sobre os objectos para que não tendo, que não são carácter de mim ou que não são comigo.

Há uma primeira nota incontornável no lance da apropriação: a apropriação é, antes de mais, uma *transição de propriedade*, i.e., é o gesto ou o acto de *tornar próprio* – o que deixa entender que isso que por meio de um tal gesto se torna próprio tem um estatuto distinto do estatuto da propriedade, é *radicalmente diferente de mim*. Penso, por exemplo, nas propriedades que me constituem: ser *x*, *y* ou *z* (ter nascido na cidade *x*, ter a profissão *y* ou a característica física *z*) são predicados de mim mas estão numa radical diferença

em relação a mim. Continuarei a ser eu apesar de ser baixo ou alto, tenha uma profissão ou qualquer outra – e mesmo a vinculação a uma cidade ou a uma época, que parece à partida advir de dados factuais a que estou necessariamente associado, implica um gesto de contracção disso *em próprio*, de tal modo que *faça remeter isso a mim* e que isso de algum modo me caracterize. Estamos, portanto, a descrever vínculos de *sentido*.[3]

A esta nota vem associada uma segunda: a nota da *precariedade* ou *contingência*. Na verdade, não tenho garantias que as coisas que são comigo (as coisas que me tocam, que me caracterizam, etc.), não deixem, de um momento para o outro, de ser comigo, de me tocarem ou caracterizarem, etc. O que aqui se está a tentar fixar é que *não há qualquer garantia de irreversibilidade*. Ao contrário: de um golpe, as coisas podem aparecer a uma outra luz ou mostrar uma outra faceta – não estou isento de uma possibilidade de *reviravolta de perspectiva* que ponha as coisas a aparecer de outro modo. Assim, posso deixar de tender para algo que antes me mobilizava ou deixar de me identificar com x ou y.[4]

---

[3] Aproprio-me do tempo quando noto que parece haver um tempo que *me corresponde* ou que é *meu* para usar, aproprio-me das outras pessoas como sendo os meus (ou, pelo contrário, como sendo estranhos), e do mesmo modo aproprio-me do espaço ou dos objectos e de objectivos ou aproprio-me do mundo na modalidade de mundo em que me movo, de mundo que me corresponde ou de mundo de mim; tudo o que tenha a ver comigo parece preso por este *nó* ou por este *vínculo* que remete a mim. Mas, a ser assim, a apropriação indica uma cisão e resulta, na verdade, em *transposição*: tudo o que aparece *não está comigo em identidade*, apareça sempre já na sua *disparidade* em relação a mim (é radicalmente diferente de mim: é público, pertence também a outros, etc.). Então, toda a apropriação é transposição na medida em que constitui um *salto gerador de posse* – e uma posse peculiar, que não anula a cisão: apesar de se constituir um vínculo, o vínculo não anula a diferença ou a disparidade disso na sua relação comigo, não anula a não-identidade disso comigo.

[4] O processo de apropriação, que temos estado a descrever, advém, no essencial, de um *fundo de finitude ou incompletude* no núcleo do sujeito – sujeito que activa modalidades de supressão ou de superação da incompletude na forma de tensões ou de encaminhamentos para o que quer que seja ou para onde quer que seja que se conceba resolver a incompletude. No quotidiano, dizemos por exemplo que ser ou ter algo *nos preenche* ou *preencheria*, com isso indicando que teria havido supressão de uma incompletude e que estaríamos agora, de certo modo, completos ou preenchidos. Ora, isto tem várias consequências; no âmbito desta discussão, interessa-nos destacar duas. Por um lado, adquire-se o que não se é ou não se tem,

Estas considerações mais recentes permitem-nos reter o último de três aspectos que a fórmula de Bartleby acentua: é que a preferência que Bartleby expressa é de cada vez uma preferência *negativa*. E tanto quer dizer: o que a fórmula mostra é que, de cada vez que Bartleby procura averiguar o vínculo que o que quer que seja que tem perante si tem consigo, resulta que há um *vínculo negativo*: isso *não é com ele*, *não lhe diz respeito* – na forma de uma preferência por *não o fazer*, por *não tomar esse caminho*, etc. O que devemos então extrair daqui é que Bartleby revela em relação a cada tarefa que lhe é pedida uma *assombrosa distância*, a *falta de identidade disso com ele*, expressa em cada nova situação o seu desapego em relação a isso com que é confrontado. Nos termos que vimos acima, o que isto quer dizer é que a *vontade de si* (ou *a tensão para o que é de si*) não se resolve, de cada vez, em nenhuma das tarefas ou das actividades perante as quais está e, porque é assim, preferiria não as cumprir, não se vincular a elas, etc.

---

isso que escapa – aproprio-me de algo *alheio*. A apropriação corresponde a *tornar próprio* o que *não é próprio*; em suma, a *tomar para si* o que *não é de si*. Há uma *transformação* do que não é de si em algo de si, por via de um vínculo de adopção. A consequência do acto de apropriação deve agora ficar mais clara: o acto de apropriação é um acto de tornar *próprio de mim* algo que é radicalmente *impróprio de mim*, i.e., algo que está de raiz à distância de mim ou que é de raiz alheio ou estranho a mim, etc. Esta é uma tese muito complexa porque não se tende a pensar assim mas a pensar no que se é ou no que se tem como *intrínseco*, como uma constituição existencial *fundamentalmente inabalável* – e isso corresponderia ao contrário da apropriação: corresponderia ao que *sempre desde já se é*, ao que me foi *doado*, não ao que se constrói mas ao que se descobre ser, etc. E, portanto, as minhas características ou as minhas qualidades, por exemplo, não seriam algo que eu *adquiro* mas algo que eu *sou*. Este é um problema fundamental mas é também uma discussão em que não podemos avançar mais e, portanto, a tese que tem em curso será adoptada de modo dogmático. O que interessa é notar uma segunda consequência: se se gera um laço ou um vínculo e é desse modo que algo passa a estar sob a minha alçada, passa a ser parte acessória ou dependente de mim, passa a estar sob o meu domínio, é assim que é algo que me diz respeito ou que sobre isso posso ter uma acção determinante, etc., nada garante, no entanto, a *estabilidade* do vínculo. Nada garante, em resumo, que isso que é radicalmente impróprio de mim, diferente de mim, etc., não volte a manifestar a radical diferença em relação a mim, a cisão que nos separa, que nos torna não-idênticos, etc. – nada garante, portanto, que o laço de vinculação não se quebre e que algo que, num dado momento, é comigo (me toca, me caracteriza, etc.), num momento posterior deixe de ser (deixe de me tocar ou de me caracterizar, etc.).

II

As descrições mais frequentes do fenómeno da *renúncia* referem que o que está em causa é algo como um *abandono* ou uma *desistência*. Nas suas diferenças específicas, abandono e desistência têm um fundo comum: um fundo de *cessação*. O que estará em ambos os casos em causa é algo como uma transformação *de um estado para outro*, que leva a *deixar de pretender*, *deixar de ter em vista*, *deixar para trás*. Essa transformação corresponde à passagem entre *ter*, estar *em tensão para* ou *cuidar de* e um outro estado, contrário ao primeiro: o estado de *descuidar*, *não cuidar*, *não fazer caso disso*, etc. Isto indica não apenas uma *inversão* da posse mas também uma inversão do modo de visar – uma modificação radical que faz com que, a partir de um dado momento ou por meio de uma qualquer reviravolta, se vise isso para que se está em tensão a partir do *negativo*, de tal modo que se prescinde de algo *porque* se vê deste então um aspecto diferente do que se via antes (e a reformulação de perspectiva leva a uma expressão de desinteresse). O estado da renúncia é então um estado de contrariedade: onde antes havia *insistência* há agora *desistência*.

O fenómeno da renúncia anuncia, pois, uma *oposição* a uma *posição que se tinha*, na forma da *renegação* da posição que se tinha e na adopção de uma *contraposição* – i.e., na adopção da posição que se *contrapõe* (ou que está no pólo oposto) à posição que se tinha. O que importa aqui acentuar é que o juízo de renúncia corresponde a um juízo que *não está suspenso*; não há, por assim dizer, um estado de *hesitação* ou *indecisão*, na forma de saber *ou* não saber o que fazer disso – há, sim, um juízo que quebra com o modo como a coisa era visada e adopta um outro modo de visar isso que é contraditório com o modo como a coisa era visada, de tal modo que prescinde da posse. Está em jogo o exercício de um juízo de preferência por *deixar cair* algo, *não prosseguir*, *deixar de insistir*, *deixar de estar em tensão* ou em esforço em relação a algo para assumir em relação

a isso a posição contrária. A renúncia corresponde, efectivamente, a um *juízo de denúncia* da posição que se tinha – o que de certo modo é expressão da nulidade ou da invalidade da posição que se tinha, do modo como se visava, etc. Deve ficar claro que se renuncia a uma posição *em favor de* uma outra posição (uma posição *nova*) num acto de *sacrifício* da posição original; mas esse sacrifício não é senão uma *reorientação de perspectiva*, a favor da nova posição.[5]

[5] Tomemos o itinerário filológico proposto por Heidegger ("Das Wort" (1958). In *Unterwegs zur Sprache*. *Gesamtausgabe*, Band 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p. 210): "Verzichten gehört zum Zeitwort verzeihen. Zeihen, zichten ist das selbe Wort wie zeigen, das griechische δείκνυμι, das lateinische dicere. Zeihen, zeigen heiβt: sehen lassen, zum Vorschein bringen. Dies nun aber, das zeigende Sehenlassen, ist der Sinn unseres alten deutschen Wortes *sagan*, sagen. Jemanden bezeihen, bezichten meint: ihm etwas auf den Kopf zusagen. Im Verzeihen, Verzichten waltet demnach ein Sagen. Wieso? Verzichten heiβt: sich des Anspruches auf etwas begeben, sich etwas versagen." O desdobramento filológico do verbo renunciar (*verzichten*) que nos propõe Heidegger é impassível de ser integralmente vertido para a língua portuguesa. Mas há dois pontos que interessa não perder de vista e que serão úteis no seguimento. Em primeiro lugar, há a noção de que a renúncia é uma modalidade de *acusação* e de *denúncia* (*zeihen*) ou da *dispensa de* e *abstenção a* (*zichten*) algo. Ora, *zeihen* e *zichten* serão uma variante do verbo *zeigen* – que Heidegger remete ao termo latino *dicere* ou ao alemão *sagen* (dizer), o que é legitimado, na continuação, pelo facto de haver um *Sagen* na raiz quer do termo *versagen* (que indica o acto de recusar, de falhar, de não funcionar, deixar de funcionar, de fracassar, etc. – no caso apresentado na variante "sich etwas versagen", *negar-se a algo*). Se a língua portuguesa não permite integralmente esta variação pelo *dizer*, o termo renúncia mantém no entanto o seu fundamento num *zeigen* – que o próprio Heidegger traduz por *deixar ver* ou *trazer à luz* (*sehen lassen*, *zum Vorschein bringen*) e que em língua portuguesa se pode verter em verbos que se aproximam semanticamente de um *mostrar* (indicar, ensinar, demonstrar, exibir, evidenciar, manifestar, assinalar, etc.). De facto, o termo renúncia tem, na sua raiz, o mesmo que está assinalado em variantes como *anúncio* ou *prenúncio*: um fundamento de *sinalização*, no modo de dar parte de, de fazer saber, dar a conhecer, dar indícios, revelar, comunicar, divulgar, anunciar, manifestar, avisar, etc. Neste sentido – e em suma – renunciar seria *o acto de deixar ver ou trazer à luz a denúncia ou dispensa de algo*. Mas, neste passo, importa desde já introduzir uma precisão. É que tudo isto poderia indiciar que só haveria caso de renúncia numa situação de renúncia *declarada* ou *expressa* – como é ainda hoje o caso, por exemplo, na figura legal da renúncia à herança –, o que diminuiria consideravelmente as incidências do fenómeno e o seu alcance. A tese de Heidegger parece ir, de certo modo, nesse sentido, quando diz que acusar ou denunciar alguém (*Jemanden bezeihen, bezichten*) é dizer-lho (comprometer-se com isso, confirmá-lo, etc.) directamente, *na cara* (*ihm etwas auf den Kopf zusagen*). Mas, na verdade, uma *renúncia tácita* cumpre igualmente os critérios. Se, por exemplo, renuncio a um cargo ou a uma relação e, em vez de uma carta de renúncia, simplesmente deixo, por vontade própria, de aparecer, esse deixar de aparecer é, ainda assim, *sinal* (e sinal *expresso*, que advém de uma expressão, no sentido que vimos) de renúncia – na forma da *lassidão* na relação com isso, de deixar de dar atenção ou perder de vista, deixar de ter parte em, não se responsabilizar mais por, etc.

Estas considerações parecem de certo modo obstar ao que se entende habitualmente por renúncia. De facto, o acto da renúncia é um acto de *privação* – mas o sentido que habitualmente vence é o de que, por via da privação e depois da renúncia, há *nada* onde antes da renúncia havia *alguma coisa*. O que está implicado na concepção habitual é que se está *privado de algo*; algo já *não está na sua posse*, há algo de que já *não se tem o usufruto*, há uma *perda*. Ora, o que estamos a despistar é de certo modo o *oposto*: a renúncia é uma privação mas *em virtude de se ter obtido uma outra posição* (de se ter visado algo a partir de um novo ângulo) que mostra que uma outra posição, se adoptada, resulta em *vantagem*. Veremos melhor, no seguimento da investigação, as implicações possíveis destes desenvolvimentos.

Vejamos agora o caso de Bartleby a partir deste ângulo, destacando em especial dois aspectos centrais.

Não estamos em condições de conseguir levar a cabo um levantamento arqueológico daquilo que foi a vida de Bartleby antes da secção da sua vida de que o narrador se ocupa; e, na verdade, isso de que nos podemos ocupar não é senão uma secção breve – e, mais ainda, uma secção que não sabemos que lugar ocupa na história de Bartleby (a que passado se reporta, se é um fenómeno reincidente ou se, pelo contrário, é algo que se passa pela primeira vez, etc.). No entanto, definiu-se a renúncia como uma transposição para a *desistência* a partir de um estado anterior de *insistência* ou *persistência*; o estado de insistência ou persistência parece implicar (se não mesmo *iniciativa*) *mobilização*. A mobilização aponta o *pôr-se em acção* ou o *pôr-se em movimento*, o *activar de*; a nota da insistência ou da persistência deixa entender que isso que assim se mobiliza e assim está posto em movimento não se esgota num impulso ocasional – que dure tanto tempo quanto dura o impulso – mas, em vez disso, resulta num estado que *perdura*. A renúncia interrompe e faz cessar o que era, até ao

momento, contínuo ou constante, um estado de obstinação, de constância, um esforço ininterrupto ou permanente, etc.

Isto parece ser consentâneo com o caso de Bartleby. Se não estamos a ver mal, a primeira vez que usa a fórmula é, do ponto de vista do narrador, um primeiro momento de perplexidade – perplexidade que advém do facto de Bartleby ser, até esse momento, um escrivão aplicado e cumpridor. De facto, a primeira vez que damos com ele – como se lê no texto em epígrafe – é no momento em que Bartleby se mobiliza a responder a um anúncio; e, quando depois da entrevista é integrado no corpo de copistas, desde logo é um elemento particularmente produtivo, apesar de ser notável o seu modo silencioso, pálido e mecânico. A *mecanicidade* de Bartleby é, por assim dizer, a de um mecanismo engrenado e funcional, em operação ininterrupta, que nada obstrói (numa palavra, tem carácter de *automatismo*). Enquanto o estado de coisas não muda, a excentricidade de Bartleby (esse modo silencioso e mecânico) leva a variações de eficácia mas resulta em todas as ocasiões no cumprimento integral das tarefas. E mesmo a ocorrência esporádica da fórmula *I would prefer not to* não teria mais do que o carácter de recusa a uma tarefa específica ou até de capricho e excentricidade efémera. Acontece que a fórmula volta a ser reiterada, não só em relação a essa mesma tarefa mas naquilo que é um aumento progressivo do seu raio de alcance e de tal modo que passa a responder assim a outras solicitações; e passará, mais tarde, a responder assim a *todas* as solicitações.[6]

[6] De facto, o caso de Bartleby só se torna num caso peculiar e estranho quando a preferência de cessação abrange *todas* as tarefas a que está em princípio obrigado, todas as funções do seu trabalho como copista; quando, num dado ponto da narrativa, expressa a renúncia à actividade que pratica, na forma da resolução de *não voltar a copiar*, de *não copiar mais*. A renúncia não se expressa senão quando faz estancar ou quando abrange a *totalidade* disso a que se aplica; dela resulta uma *imobilidade* – que, mais ainda, é uma imobilidade que adquire também as qualidades a que se opõe: é uma imobilidade persistente, obstinada, tenaz, que não admite excepções, intermitência ou reviravolta.

Em suma, parece aplicar-se a Bartleby o que vimos atrás, a saber: parece concretizar-se, no caso de Bartleby, uma reviravolta de perspectiva que põe as coisas a ser de outro modo. No caso, aquilo que era à partida um *vínculo positivo* (que o levou a mobilizar-se ou a pôr-se a caminho do escritório, a querer *tomar para si* a profissão de copista, etc.) resulta ao fim de uns dias num *vínculo negativo*: embora não nos seja dada nenhuma indicação sobre o que possa ter sido, ao fim de apenas uns dias, algo foi descoberto que fez com que Bartleby se visse perante algo que *não preenche* a sua *relação de si a si* na profissão de copista, nas tarefas que para a cumprir teria de levar a cabo, etc. O processo de reviravolta que estamos a descrever é, numa palavra, um processo de *desilusão*.[7]

Este ponto deve ser bem sublinhado: o caso que se está a descrever é o haver algo como uma *angulação da perspectiva* que fixa algo mas, ao fazê-lo, deixa de fora (*para lá* do ângulo de incidência) factores que, *a vir a cair* no ângulo de incidência, mudariam o aspecto geral do que está a ser visado. É a *entrada em cena de novos factores* que abre à *possibilidade de revisão*. O que se passa com

[7] Também aqui nos podemos socorrer das considerações de Heidegger (cf. *ibid.*, pp. 211-215). Nos passos que temos aqui em vista da sua obra, o que Heidegger descreve é algo que se poderia classificar como uma *travessia de aprendizagem*. Essa travessia de aprendizagem implicaria três momentos. Num primeiro momento, há uma reiteração daquilo que se *espera* que aconteça, em que se está seguro de si, em que se está, por assim dizer, *em casa*, num território *doméstico* ou *domesticado*. Mas, num segundo momento, é-se atingido por uma experiência totalmente diferente, "eine ganz andere Erfahrung ihn trifft" (*ibid.*, p. 213). Essa experiência tem carácter *único*, de uma *jornada especial*, que se demarca abruptamente das outras, que se singulariza, que tem carácter de uma *novidade* – i.e., é uma experiência que *não reitera o que se esperava*. Pelo contrário, introduz o inesperado e, com o inesperado, uma *reviravolta*. No curso do poema que Heidegger analisa e que o põe na pista do fenómeno da renúncia, o que daí se segue é um terceiro momento, em que *desta jornada única, o poeta não mais traz maravilha ou sonho da terra distante para a costa do seu país* ("Bei der einzigartigen Fahrt bringt die Dichter nicht mehr «Wunder von ferne oder traum» zum Saum seines Landes"). Ou seja: a reviravolta fez com que o que se esperava não se tenha cumprido ou que se tenha revelado estranheza e, mais ainda, que, com esse incumprimento, *algo se tenha perdido irremediavelmente*. Neste sentido, a aprendizagem do terceiro momento implica um *desaprender* do que estava fixado no primeiro – que, apesar de *fixado como saber*, *não cumpre com o saber*, etc. Mais ainda: esse lance da reviravolta é um lance *impossível de reverter*. Não é possível voltar ao primeiro estado, ao estado anterior à reviravolta, ao estado em que não se sabia o que se passou a saber e que modificou tudo: *já não é possível voltar atrás*.

Bartleby parece ser um súbito *ganho de consciência* (por entrada em cena de novos factores, no caso, eventualmente, o efectivo cumprimento da tarefa) de que o emprego não cumpre o que se esperava dele (não o preenche, não é algo que goste de fazer ou queira continuar a fazer daí em diante, etc.). Isto implica a falência da perspectiva anterior (a expectativa de preenchimento ou de satisfação da relação de si a si pela profissão de copista, que levara à mobilização), através da denúncia de que essa expectativa estava marcada por um *defeito de ilusão*. E mais ainda: não é apenas o caso de o acto de resignação corresponder a uma *perspectiva frustrada*; o caso é que há, adicionalmente, uma *relegação de valor*. Mais propriamente: o facto de isso se detectar como uma ilusão é o que faz com que isso *desvalorize* (e leve, enfim, à renúncia). A posição adquirida é essa cuja vantagem sobre a posição anterior é a de detectar nela um erro ou uma ilusão e, mais importante, *superar* o erro ou a ilusão na forma de renúncia a ela e na assunção da posição que diz respeito a um valor mais alto (sendo a *ausência de ilusão* da perspectiva actual o *valor mais alto*).[8] A ser assim –

[8] A detecção de uma ilusão gera uma perplexidade que desorganiza a perspectiva projectada; uma revisão ou uma reversão da perspectiva inicia-se quando se detecta estar perante erro ou ilusão – quando isso que se visa aparece, numa palavra, como *estranho*. Por *ilusão* faz-se aqui passar a condição de *lapso de apreciação* da situação em que se está lançado e que terá como efeito o *tomar uma coisa por outra*, por algo que não era, o detectar algo a ser *distinto do que parecia*, etc. Há uma disparidade – posta claramente em evidência pela nota da perplexidade – e da nota da perplexidade se extrai a consequência de que a posição que estava fixada não captava a situação de modo eficaz ou adequado. Mas não teria de ser assim. Poderia perfeitamente acontecer que, na sequência da detecção de um erro, não se tomasse qualquer medida de correcção; poderia do mesmo modo acontecer que, detectando um erro e procurando fazer uma reavaliação da situação, se pusesse o caso de ter duas versões ou concepções da situação visada (uma caída em erro e uma outra isenta de erro) e se escolhesse reincidir na posição original. Seria possível, em suma, incorrer no erro ou até adoptar o erro como perspectiva própria, o que levaria a *não renunciar*. Não é, no entanto, isto que se passa no fenómeno da renúncia. O que vimos é que a adopção da contraposição em que consiste a renúncia resulta da tomada de consciência de que renunciar é uma posição que *tem vantagem* sobre uma posição anteriormente tida – precisamente na medida em que passa por ser uma posição que, ao contrário da anterior, está *isenta de erro ou ilusão*.

como veremos melhor no seguimento – o fenómeno da renúncia reporta-se a uma *petição de verdade*.[9]

Mas põe-se, no peculiar caso de Bartleby, um segundo problema – e um problema que aumenta incrivelmente a magnitude deste primeiro problema que agora se analisou. É que o conceito de renúncia que se utilizou até este ponto poderia corresponder – como aliás habitualmente acontece – a factos locais ou regionais. A ser assim, renunciar a isto ou àquilo (a um cargo, uma relação, etc.) teria implicações gerais apenas na medida em que obrigaria à reorganização da *geografia da vida* – no entanto, não afectaria a vida *enquanto todo*, não implicaria a revisão da totalidade das coisas a que a vida se aplica. O que acontece é que Bartleby irá responder lentamente a *todas* as solicitações com a fórmula *I would prefer not to* – o que propõe um fenómeno de *contágio*, i.e., um extraordinário *alastramento* do fundamento da renúncia à totalidade das solicitações ou à *totalidade da vida*. Note-se bem o que isto quer dizer: um a um, em *tudo* aquilo que vem solicitar a mobilização de Bartleby se descobre um vínculo negativo. Tanto naquilo que poderia ser recorrente se revela o vínculo negativo (por exemplo, o emprego), como se passa o mesmo em tudo aquilo que desde então solicite a atenção ou a mobilização de Bartleby. Dito por outras

[9] A noção de *verdade* faz-se aqui corresponder ao resultado final do processo de *desilusão*, i.e., ao estádio em que *não restasse nenhuma ilusão*. Este desdobramento remete à interpretação heideggeriana do termo grego *ἀλήθεια*, na qual o que está em causa na *ἀλήθεια* é a *supressão* de *λήθη* – i.e., a *supressão do que impede de ver claramente*, do que impede que a coisa *venha à luz*, *se tenha presente*, *se possa considerar sem obstáculos*, etc. Assim, o processo de aquisição de *ἀλήθεια* (o curso de supressões de *λήθη*) resultaria no processo de aquisição de uma perspectiva *desobstruída* e *isenta de impedimentos* – resultado a que o processo de desilusão que se tentou desenhar também apela.

Devemos adicionalmente não deixar de destacar um elo implícito: na medida em que o que executa a petição de verdade é um acto de vontade (e um acto de vontade que leva a adoptar a posição de renúncia e não a posição alternativa de recorrência do erro), e enquanto o que está estruturalmente implicado na vontade é uma vontade de si, então podemos sugerir que o que está em jogo na renúncia é o exercício de uma *vontade de verdade*. Mais exactamente: *uma vontade de verdade de si* (de *vontade de si no modo de verdade de si*, *de não restar nenhuma ilusão acerca do que se é*, *de ser plenamente apenas o que se é e nada mais*, etc.) – e de uma vontade de verdade de si na forma de uma vinculação correcta ou verdadeira (i.e., isenta de ilusão) ao que é de si, ao que expressa correctamente isso que verdadeiramente se é, etc.

palavras, nada responde positivamente às perguntas: o que quero ser, o que quero fazer, para onde quero ir, o que vai ser de mim, etc. – no sentido do que é o próprio de si (o que é *próprio de si ser*, o que é *próprio de si fazer*, etc.). Resulta vazio o vínculo de apropriação: não se revê em nada, nada daquilo a que está aberto *é de si*, tem a ver consigo ou o mobiliza, etc. O que se descobre é o carácter *impropriamente próprio* (a falta de identidade consigo) das coisas que solicitam a sua atenção. Há uma quebra do laço de vinculação, que se estende a tudo.

Na verdade, se o problema com que estamos a lidar é o de uma vontade de si (e de uma vontade de si insatisfeita e por cumprir), então o problema é ainda mais grave. É que devemos notar que o *si* resulta vazio sem isso precisamente que *é de si* – esse é um si formal e um si formal que só se desformaliza em algo concreto (no que é *carácter de si*, no que é *expressão de si*, no que é *idêntico a si*, no que é *comportamento de si*, etc.). A perda do vínculo com as coisas não é, a ser assim, uma mera perda das coisas ou do mundo, do *alheio*, mas, mais propriamente, a *perda do vínculo de si a si*, vínculo que se executa *por meio* das coisas e do mundo. A relação de si a si não é senão uma *relação mediada*, i.e., o encontro comigo acontece no modo como me encontro entre as coisas e no mundo, no modo como me disponho perante as coisas e perante o mundo, enquanto eu próprio sou também algo no mundo. Ora, a perda do vínculo com as coisas resulta na descoberta de um si *esvaziado de conteúdo* (de uma *forma vazia* – um *não sei quem*), na *perda da identidade de si*.[10]

[10] E se o ser humano é um ser composto de uma exigência de finalidade (de vontade de si no modo de um encaminhamento para algo de si) – tese que aqui ficará por discutir e que se tomará, portanto, também, de modo dogmático – então daqui resulta não estarem reunidas as condições para saber *onde* ou *em que sentido* a vontade de si se cumpre. Às perguntas: *para onde* (*onde se cumpre o si*?), *o quê* (*o que é que é consigo, que finalidade lhe corresponde?*), a resposta é: *não sei*. Na verdade, Bartleby não se revê em lado nenhum; o que é dizer que nenhum destino (nenhum *sentido*) responde positivamente à pergunta pelo que é de mim, pelo que me cabe, pelo que é próprio de mim, pelo que me identifica, etc.

Na verdade, há sempre já na renúncia (em qualquer acto de renúncia, por mais limitado que o seu alcance pareça) um fundo de *renúncia a si* – e tanto quer dizer: de *renúncia geral a si*. Isto não é de modo nenhum claro no conceito habitual de renúncia. Quando, por exemplo, renuncio a um cargo, a renúncia ao cargo não parece contagiar uma quantidade de outros aspectos, que parecem ilibados ou que mantêm o seu curso habitual: a vida familiar, etc. Mas, na verdade, afecta todos esses aspectos porque, se estamos a ver bem, aquilo que acontece quando renuncio é uma *reformulação geral* da resposta à pergunta: *quem é que sou*?, resposta que tinha isso a que se renuncia por um dos elementos e que, sem ele, exige agora uma revisão ou um reposicionamento disso que ainda o compõe (*se não sou isso, o que sou*?). Posso renunciar a um cargo para ser pai, para dar finalmente a volta ao mundo com que sempre sonhei, etc. – em qualquer caso, a revisão do que é consigo implica sempre renúncia a si, o que quer dizer, neste passo: renúncia ao que *constituía o si*, a isso *de que o si era composto*, a isso que o si *era* ou que era *próprio* dele. O que com isto está sublinhado é que a quebra com o que *sempre se foi*, com o que até esse momento *sempre me constituiu*, etc., e que agora se deixou de ser, envolve um factor adicional (mesmo que sub-reptício, não declarado ou inconsciente) de *perda de pé*: envolve sempre uma *tentativa de determinar* o que é que *afinal se é*, na medida em que *não se sabe o que se é*, isso que se é *está perdido*, não era cumprido nisso a que agora se renuncia, etc. – e uma tentativa de substituir a *perda de identidade posta a nu* por algo que cumpra verdadeiramente a petição de se saber quem se é (de se saber o que é consigo, etc.).[11]

[11] O ponto que estamos a tentar fixar é o de que renúncia implica sempre um movimento de *esvaziamento* e, apenas de modo superveniente, um movimento consequente de *re-preenchimento*. O que é carácter da renúncia é esse movimento de denunciar o que é impróprio de mim; dito de outro modo: o benefício que extraio da renúncia é o de me livrar do que não é próprio de mim. Claro que isso *liberta espaço*, por assim dizer, para a possibilidade de re-determinar o que será próprio de mim (para ser aquilo que sobreviveu aos efeitos da renúncia ou para ser algo de novo, que não era até aí, por exemplo). E tendemos a pensar que o

Isto reporta-nos a Bartleby. Ao longo da narrativa, o chefe de Bartleby procura reunir estilhaços ou fragmentos do passado do seu empregado, fragmentos que lhe permitam esboçar uma história ou uma silhueta (por mais imperfeita) daquele indivíduo peculiar. A partir do ângulo que se esboça, a frustração das tentativas do chefe ou os obstáculos intransponíveis que encontra no silêncio de Bartleby poderiam advir não duma teimosia excêntrica em que Bartleby se encerre mas duma efectiva *perda* de passado ou da perda de sentido do passado por parte de Bartleby. Acontece que a cada momento *abandono* algo atrás de mim, deixo algo cair no passado – e a posição entretanto adquirida *corrige* a posição anterior. Se a renúncia constitui o efeito do momento da decisão entre o que é *próprio de mim* ou *ainda é próprio de mim* e o que *já não é próprio de mim* (entre o que sou ou ainda sou e isso que já não sou), então estou em constante renúncia ao passado efectivo que já não sou, que já não é próprio de mim, na forma disso que deixo para trás – e a renúncia constitui o momento de corte ou de ruptura entre estes dois momentos de tempo (ruptura que assinala a diferença entre passado e presente). De facto, como aliás já Aristóteles notava quando distinguia *μνήμη e ἀνάμνησις*, o passado divide-se em dois: há o passado que se actualiza – o passado que *ainda sou*, em que *reincido*, que *de cada vez continuo ainda a ser* – e esse outro passado a que estou oposto ou contraposto. Esta última modalidade de passado está posta comigo em relação de *desfasamento*. O esforço de que necessito para o recuperar pode muito advir de não me reconhecer nele, de não me ser próprio ou não ser comigo, etc. Ou

benefício que atrás se anunciou ser próprio da renúncia seria, em qualquer caso, *a determinação do que propriamente sou por meio da renúncia ao que não sou*. Mas não é assim. A possibilidade que se abre (a possibilidade de determinar o que propriamente sou) é não só *superveniente* (é, por assim dizer, um *benefício adicional*) como pode perfeitamente *não se cumprir*. Isto é: posso renunciar a um cargo ou a uma relação (porque não me revejo nela, etc.) e o resultado ser *não saber quem sou* ou o que fazer a seguir, o que virá a ser de mim, etc. E um tal desfecho traduziria ainda o benefício ou a situação de vantagem própria da renúncia: ainda assim – como veremos melhor na continuação – seria mais próprio de mim e constituiria uma maior vantagem ou um maior benefício para mim *não saber quem sou* ou *o que virá a ser de mim* do que *não renunciar e ser o que não sou* ou *continuar a ser isso a que, por não ter a ver comigo, renuncio*.

melhor: é e não é comigo. É *impropriamente próprio de mim*, no sentido que vimos atrás. Nesta acepção, essa preferência negativa de Bartleby (a preferência por não dizer nada sobre o seu passado) adviria do facto de o seu passado não dizer *nada sobre ele*, sobre quem ele *propriamente é*, etc.[12]

Mas, na verdade, a *renúncia a si* não afecta apenas o passado. Se *renúncia a si* quer também dizer: abandonar o que não se é, não saber o que afinal se é se não se é isso que se pensava ser ou não saber o que *se passa a ser* – então a renúncia implica uma *perda de pé* que não está encerrada no presente mas pode muito bem colocar numa situação de *desvinculação ao futuro*, de *perda do futuro de si*. Precisamente: deixa de se saber o que se *é* e o que *se passa a ser*, o que é *próprio de si ser*, o que *se será de agora em diante*, etc.[13] Passado e presente têm carácter

[12] O que é plenamente próprio de mim é a posição ou a perspectiva *actual* (há uma *absolutização do presente*) e é por o passado (o passado que *não se actualiza*) não coincidir parcial ou absolutamente com o que é próprio de mim, por não coincidir com a posição ou a perspectiva tal como a tenho agora, que exige esforço de recuperação, que resiste. Acontece com frequência olhar para o meu passado e *não me reconhecer*, não saber *quem fez aquilo que eu fiz*, quem era a pessoa que então agia ou pensava dessa maneira, etc.; a minha reacção de desencanto ou de arrependimento vem do facto de ter com o passado um vínculo (sou eu quem está vinculado a isso, ao passado) – mas um vínculo que, de certo modo, mostra um desfasamento: (já) não sou esse, *não o reconheço como sendo eu*, etc. É neste sentido que se usa a expressão *impropriamente próprio*: hoje, agora mesmo, não o faria do mesmo modo, não continuo a ser isso (não sou eu, não me revejo nisso) e no entanto é comigo, passou-se comigo, fui eu quem fiz, etc. Há nostalgia ou arrependimento, desencanto e contrição mas, em qualquer caso, dizemos disso que parece ter sido há uma vida atrás ou que parece ter sido noutra vida. A ser uma renúncia tácita, gerará esquecimento, na forma da queda na indeterminação ou na forma de erosão do interesse que *afasta da vista*, que *desfoca* ou que *reduz a ruído de fundo*. A renúncia constitui passado porque o que se é, na medida em que se é *ainda*, *é-se no presente* e *a cada momento se é de novo*: a posição ou a perspectiva *reactualiza-se* e, ainda que esta posição ou esta perspectiva que sou agora tenha tido início atrás, talvez até há muito tempo, ela não é vivida como passado mas é vivida como um mesmo período de tempo duradouro, que se estende desde então até agora e que cada vez de novo *se presentifica*. Ao invés, aquilo a que se renunciou *ficou para trás*, *não tem continuação*; a ser recuperado, a recuperação exige *transposição*, i.e., a ultrapassagem da posição actual por meio do estabelecimento de uma ponte ou de uma via de comunicação, por meio da deslocação da posição a caminho de se pôr, de ser ou de tomar outra posição diferente da posição que actual e propriamente se tem.

[13] Na verdade, um facto da vida (como, por exemplo, isso que se era e a que se renuncia) não está isolado de todos os outros factos da vida: não só um qualquer facto da vida *não está imune* à influência de todos os outros, como também influencia todos os outros. O que sempre acontece é uma *reorganização vital global* – no caso, no modo de uma *re-hierarquização* ou uma *revalorização* de tudo o que está circunscrito no âmbito da vida: isto é reavaliado e ganha

prescritivo, o que neste caso quer dizer que é projectada ou estendida a perda de si ao futuro.

Atente-se no caso de Bartleby: há, por assim dizer, um quadro geral de *quietude*. Este quadro geral de quietude é destacado de dois modos: por um lado, as descrições físicas que nos são propostas de Bartleby apontam a um sujeito pálido, imóvel, calmo, etc. – precisamente o contrário daquilo que tendemos a associar a alguém enérgico, activo. Por outro lado, a quietude tem expressão não só na perda da capacidade de iniciativa ou no abdicar da originalidade (o trabalho de escrivão é o de um copista – precisamente o contrário do de um inventor ou do de um inovador), como na aparecente incapacidade de fazer reportar a si as possibilidades futuras que lhe apresentam. O chefe enumera-lhe um conjunto de potenciais soluções de emprego e o que se passa com Bartleby é que *não se encontra* em nenhuma das alternativas, prefere, posto perante cada uma das alternativas, não tomar nenhuma delas: a todas falha o vínculo de apropriação, i.e., nenhuma delas é própria de Bartleby, não há nenhuma em relação à qual se queira mobilizar, todas as alternativas lhe são igualmente estranhas, nenhuma preencheria a sua relação de si a si. A *renúncia a si* quer dizer, em suma: *desencontro consigo*, em *grau máximo*. E desencontro consigo que tem uma representação temporal: desencontro com *o que se foi*, com *o que se é* e com *o que virá a ser* ou *com o que virá a ser de si*.

Ora, devemos notar que nada disto põe em causa o núcleo fundamental da *vontade de si*. Não parece dar-se o caso de Bartleby estar de cada vez indeciso

---

uma importância que não tinha, por outro lado aquilo perde-a; isto aparece a uma outra luz que lhe modifica o aspecto, etc., num jogo de *ampliações* e de *reduções de valor* que se estende a todas as coisas. Na verdade, o que se dá é uma modificação de *todos* os aspectos da vida: o efeito é *global*, o que varia é a *magnitude do abalo*, do efeito. Aplica-se, em cada caso (por mais pequeno), o que agora se viu: perda de pé, não saber o que se passa a ser, o que afinal se é, o que é próprio de si ser, o que se será daí em diante, etc. Há em cada caso (por mais pequeno) isso a que se chamou uma reviravolta de perspectiva que afecta a totalidade da vida, que dispõe a totalidade da vida a incertezas sobre o que virá a ser, o que é próprio de si ser, etc.

ou hesitante: em todas as soluções propostas, Bartleby toma a decisão de deixar cair essa alternativa, não a perseguir, não insistir nela, etc. Isso implica que ele não deixa de as avaliar a todas, de a todas julgar e de emitir um veredicto: julga-as impróprias de si, na forma de uma preferência em não as seguir. Isto não resulta em ser *nada*: há um encaminhamento para o futuro e um encaminhamento para o que é próprio de si, núcleo fundamental que *não está perdido*. Acontece que nenhuma das alternativas que lhe são propostas satisfaz a cláusula, nenhuma alternativa é própria de Bartleby, em nenhuma se encontrará consigo, etc. Em qualquer caso, as alternativas que avalia não correspondem à totalidade das alternativas possíveis; e não está posta de lado a possibilidade de se deparar com uma que identifique Bartleby, a que ele prefira dar uma preferência positiva.[14]

Isto fica claro se considerarmos que, na verdade, a narrativa de Bartleby *não está fechada* mas está *aberta*, *sofre desenvolvimentos*. Bartleby *deixa-se mover*, é

[14] Isto é-nos implicitamente mostrado no facto de haver inacção ou inactividade mas isso não resultar, por exemplo, em *desejo de*, *numa tensão radical para* a inacção ou inactividade total, para a *morte*. A vontade da morte pode ser uma expressão possível de uma *ausência permanente e irreparável de sentido* – ponto a que daremos atenção mais tarde. A ausência permanente e irreparável de sentido será, como vimos, uma declaração *conclusiva e terminante*, que não admite oposto, i.e., que *não admite qualquer reviravolta possível*. Mas não só devemos notar que a vontade de morte é ainda a expressão de uma relação consigo (no caso, na forma da tese de *aquilo que se é não faz ou não tem sentido*), como, no caso de Bartleby, a morte não resulta de uma tensão para ou de um desejo radical de morte (tensão que ponha no curso da morte, a querer morrer ou até a agir de modo a cumprir o desejo de morte) mas sim de uma *inactividade* e de uma *incapacidade de mobilização*. Bartleby não escolhe a morte, nem se põe a caminho dela; não é que a sua finalidade seja a morte. O que parece acontecer é que Bartleby não está em condições de *se pôr a caminho* de lado nenhum, de se orientar a caminho de uma finalidade (qualquer que seja), a caminho do que lhe é próprio porque não sabe o que é próprio de si e, portanto, nenhuma finalidade cumpre a relação de si a si. Mesmo o mobilizar-se para comer – que nos parece um acto tão instintivo – não é senão sempre um acto *teleológico*: não é senão uma mobilização ou um passo intermédio a caminho de um propósito final (no limite, o propósito da sobrevivência). *Não ver um sentido* quer dizer, para Bartleby, não tomar um sentido ou uma direcção, estar totalmente incapacitado de se mobilizar (e daí totalmente *imobilizado*), faltar a resposta à pergunta *para onde*, a caminho de que fim, etc. Está num estado de absoluta *paralisia vital*, se assim se pode dizer. Daí que a morte *lhe sobrevenha*, *lhe aconteça* na sequência da incapacidade de dar solução à crise em que está posto; não é uma consequência desejada – é, em vez disso, a consequência de um estado de *torpor* ou de *apatia* paralisante.

movido de um lado para outro, mas como se diria que é *móvel* um peso morto: quando está sujeito ao constrangimento de um dever (por exemplo, quando responde à ordem de despejo do seu chefe ou quando é levado pelas autoridades), Bartleby não exerce resistência à força imposta e acata-a, reage com docilidade, *deixa-se mover*. O estado de *se deixar mover* (de ser atirado para um lado ou para o outro) pode ser interpretado como *passivo*, como sacrifício do próprio, como se pode entender na concepção de renúncia que temos aqui em jogo. De facto, parece haver um acto de *privação de si*, do que é *próprio de si*, na medida em que há um desmoronamento da posição que se considerava ser a própria de si – no caso, a *determinação do seu próprio destino*. No caso de Bartleby, o *alheio*, o *estranho* a si passa a dominá-lo, a orientá-lo ou a ser a força que o move de um lado para o outro – e não é assim que habitualmente vemos a vida. Vemos habitualmente a vida como se cada um de nós estivesse *ao leme* da sua vida, como *se cada um de nós fosse a força de pilotagem*; parecemos estar na posição de *iniciativa* que nos põe a nós como *sujeitos*, que anula o estado de *sujeição* em que cairíamos se não fixássemos uma rota, um destino ou um sentido. Mas isso esconde com frequência o facto de que a vontade (no sentido da vontade enquanto isso que conduz a vida num ou noutro sentido) não é, como vimos atrás, uma vontade irrestrita mas é uma vontade *condicionada*, uma vontade sujeita a constrangimentos e que tem, por consequência, um *alcance estreito* (alcance que resulta, na prática, no exercício de uma mera preferência). E em que, portanto, a determinação do meu destino é – numa amplitude que não interessa aqui considerar – algo que *não me cabe exclusivamente a mim*, que pode mesmo caber-me a mim num *grau ínfimo*, o que, em resumo, faz com que a condição de Bartleby (essa condição de *estar sujeito*, de *ser movido* ou de não determinar em grande parte – ou na totalidade – o seu destino) tenha, em relação à nossa condição quotidiana, apenas uma variação de *grau*.

O que Bartleby nos propõe é uma possibilidade inquietante: a possibilidade de que o que é próprio de si é ser uma *forma* que não se sabe *a que conteúdo corresponde*, forma preenchida de conteúdos aos quais, regra geral, não se pergunta pelo vínculo a mim (a que não se pergunta: *como é isto comigo*?) e aos quais se pode descobrir, por uma qualquer reviravolta, que não são próprios de mim, que são radicalmente alheios a mim, que são fruto de uma apropriação ilusória, etc. Em resumo: se me aproprio do que não é meu, se me aproprio do que é alheio, diferente de mim ou se adopto para mim (como próprio de mim, carácter de mim, etc.) algo que é, de raiz, alheio a mim, então estou exposto à possibilidade de esse elo se quebrar, de um radical desencontro comigo e com o mundo. Bartleby não perde a *tensão de encaminhamento* de que o ser humano parece ser fundamentalmente constituído, mas dado o esvaziamento do que é de si – e, por extensão, do mundo, que é *mundo de si* – dá por si posto num encaminhamento *para lado nenhum*: tudo resulta árido, num mapa em branco, opaco ou impenetrável. Damos com Bartleby *abandonado*, *entregue aos caprichos da sorte*.[15]

[15] Há uma curiosa duplicidade na noção de *estar abandonado*. Por um lado, há o aspecto da *falta de protecção* e de *cuidado* (de estar *sem assistência*, de estar *desamparado*, de *não ter utilidade* ou de já não ser utilizado, de estar num estado de *descuido* e *desleixo* ou *negligência*, etc. – tudo isso que se exprime na fórmula *estar ou ser sujeito a*). Por outro lado, o *estar abandonado* ou o *abandonar-se* tem um aspecto diferente: o aspecto de *fixar-se ou entregar-se aos seus próprios sentimentos*, de estar em estado de *naturalidade consigo próprio*, no estado de quem se encontra descontraído e repousado, não posto em tensão em relação a algo exterior ou alheio mas *votado a si*. A ser assim, de certo modo cumpre-se o princípio de Séneca (*Da Brevidade da vida*), que aponta para a necessidade de *dedicação a si* por meio da anulação da *dispersão*. Era aliás isso que estava no centro do termo *ἀπάθεια* entre os Estóicos. O termo *ἀπάθεια* descreve o *ideal de imunidade a πάθος*, i.e., um estado em que não se esteja sob a influência de paixões (no sentido mais lato do termo e que, na tese estóica, era ainda mais abrangente do que naquela que temos habitualmente) – paixões que, *a partir de fora*, do exterior, *sujeitam*, perturbam, coagem, obrigam à sua consideração, submetem a si, etc., e portanto, de certo modo, desviam de uma análise correcta da situação.

Acontece, no entanto, que se abre a possibilidade inquietante de ao si, na sua máxima concentração ou eliminada toda a dispersão (i.e., eliminada toda a relação ao que é *outro* ou a elementos *públicos*), *não restar nada mais do que uma perspectiva vazia do que quer que seja de próprio*.

III

Resta considerar um último aspecto, a que já se aludiu e que não é de modo nenhum claro. O aspecto a que nos referimos é esse que faz associar a renúncia a um fenómeno de *edificação moral*. Recuperemos os passos dados até agora e que nos permitem fundar o que se seguirá. Ao contrário do que a noção habitual parece supor, a renúncia não é um acto de privação mas uma *aquisição de vantagem*. Esta vantagem advém de uma reviravolta de perspectiva (ou de uma *desangulação de perspectiva*) que *livra* de um *defeito de ilusão*. Acontece que a ilusão de que a reviravolta (ou a abertura de ângulo) de perspectiva livra resulta numa situação de perda do vínculo de si a si, na descoberta de que se é *não sei quem*, em estar-se *perdido de si*, em não se saber *em que sentido se seguir* ou *em que sentido conduzir a vida*, etc. E o paradoxo que então se vislumbra é o seguinte: tanto quanto se percebe, *renunciar a si* (*desencontrar-se de si*) consiste numa aquisição de vantagem, por meio de uma adesão a um *valor mais alto*. Esta concepção é aliás muito subtilmente autorizada pela concepção habitual de renúncia: diz-se que a renúncia é um *sacrifício* (o que remete para algo que *não se faz de ânimo leve*, para o abandono de algo de *precioso* ou de *valioso*, do qual se tira ou se pode tirar prazer, que implica um esforço, etc.), mas diz-se também que o sacrifício é *em nome de algo* – com frequência em nome de um qualquer valor considerado mais alto.[16] Ora, isto indica não uma perca mas um *ganho*.

[16] Podemos recorrer a Culp, mais propriamente ao exemplo que extrai do catolicismo (CULP, Cordie Jacob – *The Ethical Ideal of Renunciation*. PhD thesis. New York: New York University, 1914, p. 18): "The sharp antitheses which Jesus makes between the flesh (σάρξ) and the spirit (πνεῦμα) must be our starting point. The σάρξ is the life of the natural man which must be renounced in favor of the πνεῦμα which is a higher form of life known as ζωή αἰώνιος with the world-order of its own ἡ Βασιλεία τοὺ Θεοῦ. To enter this kingdom, Christianity requires the μετάνοια by which man repudiates his whole life of conduct and thought as completely as a new beginning or a new birth." E continua: "Where Pagan culture affirmed the world of nature and made self-preservation the first law, Christianity denied the world and taught the losing of self. For the self-assertive virtues of courage, justice, and temperance as these were conceived by pagan thinkers, Christianity substituted the submissive virtues of

Assim, a renúncia parece o ganho de qualidade que consiste num desprendimento ou na recusa de uma posição de menor valor (sendo que a posição de menor valor é a que corresponde à que se tinha) e na posterior consagração, devoção, entrega ou aplicação a uma posição de maior valor, à qual a posição tida anteriormente se sacrifica. Claro que isto ainda não é tudo. E o problema principal, com que teremos de nos debater de seguida, é, claro está, *o que é* que se ganha – ou posto de outro modo: *o que é que se ganha que leva à renúncia* ou *que ganho é este que se apresenta na forma de uma renúncia*.[17]

Consideremos um primeiro aspecto. Mesmo já na concepção quotidiana do termo, a renúncia é um acto *grave*. Abdicar ou prescindir de algo, executar um acto de renúncia, isola pequenos momentos de *crise*, em que se está obrigado a decidir sobre algo que não é banal nem corriqueiro mas sobre algo *que importa*, que não é periférico mas central, que exige atenção, que muda alguma coisa, etc. E mesmo se renuncio a algo que parece vulgar, isso a que renuncio é, de qualquer modo, algo para que estava em tensão, que desejava, que perspectivava, etc., e a que renuncio sabendo o valor que tem, o quanto queria isso, o quando esperava por isso, etc. E, tal como se viu atrás, renuncia-se em *benefício* de algo. Quando se diz de alguém que renunciou aos bens

---

patience, non-resentment, non-resistance and abstention. (…) The «*Via negativa*» has its roots in the teachings of Augustine who took the position that life has no meaning apart from God and union with God is the highest end of man. Augustine divorced the will from the human consciousness and found it wholly incapable of moral and spiritual conquest, therefore there is nothing which man can do and his salvation is wholly determined by the arbitrary will of God." (*Ibid*., pp. 20-21)

[17] Note-se bem toda a complexidade do problema que nos tem enredados: não é só o caso de que, a partir deste ponto de vista, *estranhamento do mundo* e *estranhamento de si* sejam tomados não como perdas mas como *ganhos*. De facto, o caso gera uma perplexidade ainda maior. Se o ser humano tem por núcleo fundamental e indespedível uma *vontade de si*, então o que daqui se deve depreender é que a posição adquirida por renúncia é *mais própria de mim* do que a posição que me competia anteriormente. Dito por outras palavras: pode muito bem acontecer que o *mais próprio de mim* seja ter muito pouco do que até aí tinha por próprio de mim e até que o mais próprio de mim seja *não ter nada* do que até então tinha por próprio de mim. Mas a possibilidade é ainda mais radical: pode muito bem acontecer que *o mais próprio de mim* seja precisamente não ter *nada próprio de mim*.

materiais, por exemplo, isso indica geralmente que dirigiu a sua tensão para outro tipo de bens (por exemplo, a aquisição de bens espirituais), que a posse dos primeiros *impede*. Isto é: em primeiro lugar, há que renunciar a uns para, no seguimento, procurar obter ou atingir os outros. São, por assim dizer, *estádios alternativos*: para haver um, é necessário que não haja o outro ou que não reste nada do outro. Em segundo lugar, a renúncia é condição *sine qua non*, i.e., o benefício que está anunciado no segundo estádio só poderia ser obtido eliminando o impedimento do primeiro estádio, retirando o primeiro estádio de consideração, etc. Ora, como se vê, a renúncia assenta não apenas sobre um fundamento de vontade de si; na verdade, o *si* a que se aponta é o si *superlativo*, no grau máximo da sua possibilidade. A renúncia aponta ao *benefício máximo possível* que é a *verdade* ou, mais exactamente, *a verdade de si* – na forma de uma *desilusão*, nos termos que vimos atrás e que não interessa agora retomar.

Não nos sendo possível observar em detalhe todas as variações que se põem a este problema, a hipótese que nos resta é a de fazer uma exposição grosseira. O que está em jogo é, como se viu, uma abertura de ângulo; tal como se viu, à posição ou à perspectiva parece corresponder originalmente um ângulo de abertura restrito ou limitado no seu alcance – ângulo que se viu ser aberto por empreendimentos particulares e que não estaria de raiz fechado à possibilidade de revisão. A situação de renúncia parece não só oferecer uma possibilidade de revisão do ângulo e do que cai no âmbito dele mas parece oferecer, mais propriamente, uma *desangulação*, i.e., uma abertura ao que estava *para lá* do alcance do ângulo de incidência e que não era portanto considerado ou tido em conta. Na medida em que a renúncia é o *desapossar* da posição que se tinha, então daí resulta que a nova posição adquirida *traz novidade*; a renúncia é portanto uma forma de *abertura* ao que estava *obscuro* e *escondido*, ao que *não era conhecido* – é uma forma de exposição a todo esse território que sobrava para lá do ângulo encerrado, limitado ou sedimentado em que cada um dá por si.

Assim, o processo não parece ser meramente o de uma mera denúncia da posição que se tinha mas o de uma efectiva desmontagem ou desconstrução dessa posição e, mais ainda, do reconhecimento da finitude dela, de que gerava encerramento ou clausura, impedia de ver correctamente, etc. À detecção de erro ou à detecção de ilusão, que se dá, nos termos que vimos, no modo de uma experiência única, de uma experiência que gera *espanto*, sucede a redefinição do objecto em objecto *espantoso* e em *problema* – e, daí, um processo de aprendizagem.[18]

Acontece que esta abertura de ângulo não põe apenas a ver *diferente* do que se via antes: põe a ver *melhor*. Já se disse que a renúncia gera uma posição de vantagem sobre a posição tida anteriormente *porque* estará sob a influência de ou dedicada a um valor considerado mais alto: o que vemos é que, na medida em que livra de ilusão ou erro, parece gerar um acesso que tem um carácter mais genuíno, um acesso, por assim dizer, *adequado* ou *legítimo*. Isto é também claro entre os antigos Estóicos, a quem a renúncia aparece na figura de um *exílio* – exílio auto-imposto e necessário para a geração de um entendimento *desimpedido*.[19] Assim, o desmantelamento da perspectiva (das *teses de si*) parece

[18] "The notion of shock, which as we have seen is so central to the modern experience of poetry, is not without analogy to what, in *What is Philosophy?*, Heidegger defines as astonishment. For Heidegger, astonishment is an act of self-restraint, where restraint is the active refusal to accept that which is pre-arranged and pre-ordained, pre-packaged, arbitrarily complete. Heidegger invites us instead to break this artificial, un-philosophical and un-poetical reading of life, to destroy it in order to pave the way, the path, to seeing and to saying it «otherwise» (*anders*)." (BARTOLONI, Paolo – "Renunciation: Heidegger, Agamben, Blanchot, Vattimo". In: *Comparative Critical Studies*. Vol. 6, No. 1 (2009), p. 72)

[19] Quando, em *Da Brevidade da vida*, por exemplo, Séneca fala da necessidade de regresso ou dedicação a si, parece falar da necessidade de concentração em algo (no caso, o saber *especulativo*) que corresponde à *ultrapassagem* que resulta em superioridade ou superação (no caso, a superação do saber *prático*) dos impedimentos da perspectiva que obstruem o horizonte, que estorvam uma visão clara. O exílio resultaria assim na *aquisição de uma visão clara* – e a falta de uma visão clara estaria associada a um factor de *dispersão*: distribuir-se por muitas actividades diversas, não seguir resoluções ou planos mas estar enredado em inutilidades, desgastar-se em ocupações vagas e levianas ou em paixões. Em resumo: ser *consumido* ou até *vencido* pelos obstáculos e ater-se a uma perspectiva limitada, em que aquilo que é essencial (a saber: o que é próprio de si) escapa (*Da Brevidade da vida*, II e III). O exílio parece propiciar então

colocar não só na situação de adquirir uma perspectiva desconfinada, mas parece colocar ainda na situação de que a perspectiva desconfinada assim adquirida seja uma perspectiva que *vê mais adequadamente*, *por via do desmantelamento*.[20]

O problema é então o de saber o que é que resta do desmantelamento – i.e., qual é o *produto* ou *o que é que resulta* de uma renúncia total. Aqui encontramo-nos perante duas possibilidades radicalmente distintas: o efeito de tal *desilusão* (convém sublinhar: de uma desilusão *total*, que abrangesse a totalidade da vida) poderia ser duplo, poderia influir de dois modos – diametralmente opostos – na condução da vida.

O primeiro destes modos seria que a desilusão passasse por ser a descoberta da *ausência total de sentido*. Uma fixação deste género seria, de certo modo, uma *fixação empírica* – i.e., de não encontrar sentido nem aqui nem ali, deduzir-se-ia, por uma incrível amplificação disso que são incidências singulares de falta de sentido, uma *falta de sentido universal*. Dito de outro modo: a afirmação de que não há, *de todo em todo*, sentido é uma declaração *dogmática*, que tem o seu quê de *ilegítimo*, porque dá um enorme *salto inferencial* entre o que

---

uma *desobstrução* de perspectiva, no caso na forma de uma subtracção à presença dos outros (que solicitam atenção e que despistam a atenção do que é de si). Neste sentido, o exílio é o que de facto *põe o sujeito perante si*.

[20] Culp (*ibid.*, pp. 8-16) recupera vários exemplos retirados de disciplinas orientais, nos quais o que idealmente se pretende parece ser o *silêncio* ou a *quietude*. Mas o objectivo não é o silêncio ou a quietude *per se*. O objectivo é a *supressão das teses marcadas por defeito de ilusão*, na medida em que essas teses introduzem um *obstáculo* ou um *impedimento* à compreensão clara e eficaz das coisas tal como elas são. O objectivo central é a *remoção dos impedimentos*, a *desobstaculização*, a subtracção à perspectiva do que não permita ver adequadamente. Silêncio ou quietude seria, no limite, o estádio que resultaria da subtracção de *tudo* o que produzisse obstáculos ou impedimentos, de modo a que nada impedisse de ver adequadamente (i.e., a subtracção de tudo o que introduz erro, ilusão, etc.). Mas deve notar-se que essa subtracção tanto poderia resultar num *desmantelamento integral* (em que *nada* ficasse intacto), quanto poderia resultar num *desmantelamento parcial* (em que algo *ficasse de pé*, i.e., em que isso mesmo que não é ilusão *resistisse ao teste*). Dito de outro modo: poderia muito bem acontecer que a subtracção de tudo o que produza obstáculo ou impedimento deixasse ainda subsistir elementos que, constituindo a perspectiva mas não sendo ilusão, não constituíssem obstáculo ou impedimento a ver correctamente e, portanto, persistissem intactos.

é o ângulo de incidência em que se está, a amostra restrita a que se acede desse ângulo e a conclusão ou a lei de *falência geral*, que a amostra finita não está em condições de provar. Na verdade, não é senão uma *tese* sobre o sentido. Uma tese (*irreversível*, que anteciparia todas as ocorrências futuras, que atravessaria tudo o que se viesse a encontrar, de tal modo que não se conceberia *nada* que daí em diante pudesse ocorrer que pudesse reverter esta fixação) que assenta sobre a impossibilidade de se negar a possibilidade de um qualquer sentido adoptado estar sobre um *fundo* de ilusão que se conserve a operar, *por detectar* – e sobre a impossibilidade de despistar a possibilidade de que também esse fundo, se analisado, resultasse também ele em ausência de sentido. Curiosamente, a tese de que não há *nenhum sentido* que resista ou resistisse intacto ao processo de *despistagem de ilusão* é uma tese que poderia levar a modalidades de comportamento contrários entre si. Tanto poderia concretizar-se numa *paralisia integral*, em casos de *perda de toda a esperança*, como numa *libertação* e *emancipação*, em *hedonismo*, na exaltação de um *mundo sem sentido*, em que *tudo vale* e, portanto, *tudo é igualmente válido e irrelevante*, em casos de *espontaneidade*, de *quebra de constrangimentos*, de *embriaguez vital*, etc.[21]

[21] Ver, por exemplo, as secções II, C (pp. 32-46) e III, A (pp. 46-50) de Culp. O autor concentra-se, em especial, nas teses de Schopenhauer, Nietzsche e dos seus sucessores. E, na verdade, os resultados a que chegam Schopenhauer e Nietzsche são, nesta abordagem de Culp, radicalmente distintos. O ângulo a partir do qual visa Schopenhauer resulta no seguinte: "Equipped with knowledge, man sees suffering in the world and feeling it in his own life, he pierces the veil of delusion which hangs over his existence and deliberately sets himself, by various practices, to deny the Will. Ultimately this means the Will-to-live turning upon itself and surrendering its existence. When this is absolutely and completely done, all things are abolished and there remains «No Will, no idea, no world», and the renunciation is victorious. Nothing remains." (*Ibid.*, p. 35) Mas, quanto a Nietzsche, uma paridade com Schopenhauer no ponto de partida resulta numa radical disparidade no ponto de chegada: "Like Schopenhauer, he made the will the very essence of man but where Schopenhauer conceived of this essence as the Will-to-live and human happiness to consist in over-coming it, Nietzsche developed the notion of the Will-to-power and made human happiness to consist in the very exercise of this power and in «The feeling that power increases». For this reason, Nietzsche was at bitter war with everything which found any weakness or evil in the will." (*Ibid.*, p. 44) E, portanto, o resultado das teses de Nietzsche seria, para Culp, não a renúncia mas o seu contrário: a "self-realization" no modo de uma afirmação ou de uma imposição egoísta.

Se o primeiro modo é o de se *subtrair a qualquer sentido*, o segundo está em relação ao sentido em situação de *abertura*. O que no segundo caso se descreve é a delapidação do sentido (a *despossessão* ou o *sacrifício* do sentido fixado) e a situação de *fragilidade* e *vulnerabilidade* em que isso resulta. O que se deve sublinhar, neste segundo caso, é o seguinte: a delapidação do sentido não resulta na anulação da tensão para o sentido (como aliás acontece também no primeiro caso – caso no qual há ainda tensão para o sentido, mas em que tal tensão resulta *impassível de ser satisfeita*, *negativa*, etc.) mas, mais propriamente, na *irresolução* da tensão.[22] Ora, isso mostra que a tensão *não está esgotada* e mostra que não resulta de modo nenhum na impossibilidade de ser satisfeita ou preenchida. O que de facto mostra é que ou o sentido ou os sentidos tidos até aí em conta não cumprem essa tensão (o que é diferente de dizer que *nenhum* cumpre) ou não se está em condições de avançar com uma tese definitiva, irrevogável, sobre a existência (*ou não*) de sentido. Note-se bem o que isto significa: a delapidação do sentido pode muito bem depor cada um na situação de estar *aberto* a *todos os sentidos alternativos possíveis*, ou melhor, aberto a todos

[22] Heidegger (*ibid.*, p. 221) diz que a renúncia é um compromisso consigo, *um tomar-posse-de-si* ("Das Verzichten ist im Sich-nicht-versagen ein Sich-verdanken"); i.e., a renúncia põe perante a exigência e a tentativa de identificação positiva *do que é*. Não é uma mera recusa mas o reconhecimento de que, apesar de tudo, *há algo* – e algo a cujo *mistério* não se está fechado. Daí que diga de seguida: "Macht ihn der Verzicht traurig? Oder befiel ihn die Trauer nur beim Lernen des Verzichtes? In diesem Fall könnte die Trauer, die jüngst sein Gemüt beschwerte, wieder vergangen sein, sobald er sich in der Verzicht als den Verdank eingelassen hat; denn das Sich-verdanken ist als Danken auf die Freude gestimmt." Ou seja, a renúncia é algo que deve *agradar*, a que se deve estar *grato*, algo a que se *fica a dever* a posse de si na forma de uma abertura ao mistério. E isto é assim porque, como Heidegger dirá no seguimento (*ibid.*, p. 223), a experiência do remoto aproxima do remoto *enquanto remoto* ("Als Geheimnis bleibt es das Ferne, als erfahrenes Geheimnis ist das Ferne nah"). E conclui: na *persistência da experiência do remoto* está a *não-negação ao mistério*; i.e., a forma de abertura ao remoto assenta precisamente no facto *de que é remoto*. E não apenas isso: é que *isso que é remoto é aquilo que mais se quer alcançar*, isso a que se é dedicado *no mais alto grau* – de tal modo que o seu carácter de remoto é dado pelas *sucessivas tentativas de o alcançar* e sempre escapar, permanecer por capturar, etc., e tanto pela natureza ininterrupta da tentativa de buscar, de procurar capturar, etc., quanto pelo facto de isso continuar de cada vez a escapar. Nos termos que temos visto, o que está em causa é precisamente *ter-se a si em vista na ausência de si*.

os sentidos possíveis, ainda em aberto, que não se tenha já analisado e despedido.[23]

E a reviravolta, a que antes se aludiu e a que agora interessa regressar, é a seguinte: embora a crise do sentido deponha em situação de *fragilidade* ou de *vulnerabilidade* (i.e., deponha em situação de não se saber *que* sentido poderá cumprir a tensão para o sentido ou de não se saber se *algum* sentido poderá sequer cumprir a tensão para o sentido), na verdade a situação assim constituída (uma perspectiva desconfinada e isenta de ilusão) resulta numa perspectiva que vê *melhor*, que vê *mais adequadamente* – i.e., depõe numa *situação favorável*. Estar frágil ou vulnerável pode muito bem vir a ser, no caso, o *estádio preliminar necessário à aquisição de uma situação melhor* (na forma da *busca de um sentido* ou na da aquisição de um sentido *mais verdadeiro*, se assim se pode dizer). Porque, na verdade, também a segunda variante pode levar a modalidades de comportamento variáveis. Se por um lado poderia concretizar-se numa *suspensão do sentido* que deixasse o sentido *permanentemente por resolver*, por outro poderia resultar no *levantamento* da suspensão pelo facto de se ter encontrado *fundamento suficiente* para adoptar um *outro* sentido, um sentido estranho ou *alheio*. A ser assim, a renúncia a si, que depõe num estádio que aparentemente parece de fragilidade e vulnerabilidade, resulta portanto num estádio de *força*, na aquisição de uma situação *melhor para si*, *favorável a si*, etc.[24]

---

[23] "It is interesting to remember here that in Heidegger, too, we encounter the notion of nakedness (*die Nacktheit*), interpreted as the moment where things are reclaimed to their wordliness, that is, to their state before the world. For Heidegger, nakedness is life as such, phenomenologically pure and unadulterated. Nakedness is the necessary step towards undergoing a higher experience of the world. It is in this sense that renunciation and destruction, unconcealment and truth (*aletheia*) might also be seen as means towards an experience of life as such." (BARTOLONI – "Renunciation: Heidegger, Agamben, Blanchot, Vattimo", *art. cit.*, p. 73)

[24] Se a posse do sentido que executo é precária, instável e contingente e se, de um momento para outro, por um golpe que escapa completamente ao meu controlo e excede a minha força, esse sentido ilegítimo que me orienta e que orienta o meu comportamento (quer dizer: que orienta o modo como conduzo o tempo que é tempo de mim e assim também as minhas relações com os outros, que são os meus, e, na verdade, com todo o mundo e todas as

Ora, o caso de Bartleby parece ser um caso a meio caminho entre estas duas posições antagónicas. Por um lado, Bartleby não parece encerrar-se em qualquer posição fixa, dogmática, de ausência de sentido: há ainda, da sua parte, pequenas mobilizações – em vez de se deixar ficar na cela, Bartleby mobiliza-se diariamente a caminho do seu canto na prisão, por exemplo. Isto é: há aí algo, apesar de tudo, por que Bartleby tem uma preferência positiva em relação a ficar na cela. Mas, por outro lado, a ausência de sentido parece generalizada e parece ter uma aplicação global. Bartleby não nos dá, em

---

coisas) pode revelar a sua precariedade e a sua contingência, então a renúncia a esse sentido será a manifestação de *força* sobre ele por via da aquisição de indiferença ou de *apatia* em relação tanto a ele, quanto a todas as coisas que são perpassadas por ele. Note-se a incrível peculiaridade do caso: ganha-se força por *humilhação*, i.e., pela acção pela qual se adquire *humildade* – na medida que a humildade é o produto da *avaliação correcta* da *situação em que se está*.

Bartoloni chama ainda a atenção para um outro ponto das teses de Heidegger, que poderia ser pertinente no caso de Bartleby, mas que aqui não podemos senão indicar: "In *Parmenides* Heidegger compares humans' boredom with the stupefied being of the animal in the open. But whereas stupefaction conceals the world to the animal, boredom, especially if and when understood in the meaning of suspension, has the potential do bring humans into the presence of the world and Being. Through suspending all the actual possibilities open to being by life, the original potentiality of simply Being might emerge." (*Ibid.*, p. 88) O problema que aqui está em causa seria o encaminhamento para o Ser (no sentido infinitivo do termo, para o *ser enquanto ser*) e para a atenção às estruturas fundamentais do ser. E o que a tese de Heidegger parece propor é a *positividade* do ser. Mas, para ser fiel à dupla possibilidade que agora mesmo se levantou e à sua legitimidade, deveria ter-se igualmente em atenção o resultado oposto, tal como o que Hegel parece propor (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich – *Wissenschaft der Logik*, Erster band. Nürnberg: Schrag, 1812, Livro I, Secção I, Capítulo I, A, p. 22) e que aqui se deixa meramente *en passant*: "Seyn, reines Seyn, – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. – Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dieß reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dieß leere Denken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts." Não é possível determo-nos na consideração das consequências desta passagem, nem no complexo léxico hegeliano. O que podemos fazer é meramente transpor, sem mais, as suas palavras: na sua pureza, sem estar contaminado por qualquer outra determinação a não ser a que o iguala a si mesmo, o Ser é pura indeterminação e vazio (*reine Unbestimmtheit und Leere*). E, conclui, o Ser, imediato e indeterminado, é de facto nem mais nem menos do que nada (*Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts*).

situação nenhuma, nem uma resposta diferente nem sequer indícios que nos permitam ser optimistas sobre a possível contenção desse alastramento da falta de sentido a todas as coisas. Na verdade, esse alastramento parece imparável: também atinge os actos mais simples, chega inclusive a preferir não comer.

***

No fim da narrativa – e caso tenhamos adoptado a renúncia como chave de leitura para o texto de Melville e seguido os passos que aqui foram propostos – não podemos deixar de sentir essa perplexidade a que aludíamos no início. E isto é assim porque, no sentido que vimos, cada um de nós está posto numa *encruzilhada*. Dada a sua própria natureza, se a ilusão cumpre o papel de fazer passar-se por entendimento correcto, então a vida de cada um parece orientada e livre de ilusão. Essa ilusão só se revelaria num *ponto crítico*: se ou quando estivesse perante um qualquer obstáculo que me obrigasse a ver de outro modo a situação em que estou posto (que me obrigasse a uma reviravolta de perspectiva) ou no caso de haver um desajuste entre o objectivo para que estava em tensão e o que, no fim, cheguei efectivamente a obter (desajuste que é o fundamento da renúncia a um cargo ou a uma relação, por exemplo). Ainda assim, tenderíamos a conter ou a reduzir o efeito do abalo que isso provocaria – tenderíamos a confinar a oscilação às secções da vida afectadas e a fixar todas as outras secções da vida como *inabaláveis*.

Assim, *até ver*, se há ilusões a operar, não são senão *ilusões vitais*, i.e., ilusões que *colaboram* com a *condução* da vida; o que isto parece indicar é que seria preciso *desencadear a crise* (e uma *crise geral*) para purgar as ilusões vitais. O que, no entanto, obsta ao desencadear dessa crise é a própria natureza da crise: a crise deixa em *situação crítica* quem passa por ela. É para nós inconcebível

tanto o processo por que Bartleby está a passar, quanto as conclusões de que esse estádio próximo da paralisia vital (a que por fim chega e que, no limite, o conduz à morte) seja de algum modo uma situação *favorável*, uma modalidade que disponha a *ver melhor* ou *mais adequadamente* o que se passa connosco, etc. Pelo contrário: tendemos a ler em Bartleby um exemplo de uma existência *penosa*, *angustiante* e *lamentável*. Muito menos estamos na disposição de nos questionarmos se o caso de Bartleby, no fundo, não será também o nosso, não dirá algo sobre a nossa condição, etc., ou estamos na disposição de sofrer os efeitos de uma crise desta magnitude, com tal impacto, que resultasse nas consequências que fomos vendo. E a encruzilhada a que acima se aludiu e em que estamos postos é, por fim, a encruzilhada que marca os *pontos de contacto* mas também as *diferenças* e até mesmo os *conflitos* que se desenham entre, por um lado, *conhecer-se a si mesmo* e, por outro, *cuidar de si*.[25] Ora, se este é um tema que excede o âmbito do exercício a que nos propusemos, por outro lado temos de notar que se – e sublinho o condicional – o caso de Bartleby for um caso de renúncia, então não é senão às aporias e perplexidades de tal encruzilhada que Bartleby silenciosamente nos conduz.

[25] Na verdade, as hipóteses de resolução da equação entre *conhecer-se a si mesmo* e *cuidar de si* são muito variadas. Por uma parte, pode haver *coerência* – de tal modo que *conhecer-se a si mesmo* seja apenas uma forma de *cuidar de si* ou que *cuidar de si* obrigue sempre já a *conhecer-se a si mesmo*. Por outra parte, pode haver entre os fenómenos *incoerência* ou *dissonância* – de tal modo que a cláusula de *se conhecer a si mesmo* não propicie e até constitua oposição à cláusula de *cuidar de si* (i.e., que *conhecer-me a mim mesmo* não resulte em *cuidar de mim* mas gere um resultado contrário a esse) ou que a exigência de *cuidar de si* exija de algum modo o incumprimento da cláusula do *conhecer-se a si mesmo* (i.e., que *cuidar de mim* exija que *não me conheça a mim mesmo*), etc. E pode até muito bem acontecer que o cumprimento da primeira possibilidade passe pela segunda, i.e., que *conhecer-se a si mesmo* seja já uma forma de *cuidar de si* ou que *cuidar de si* obrigue a *conhecer-se a si mesmo* mas de tal modo que o efectivo *cuidar de si* tenha aspecto daquilo que habitualmente passa por *descuido* ou que o conhecer-se a si mesmo tenha aspecto daquilo que habitualmente passa por *desconhecimento*, etc. Um estudo deste problema e de alguns dos seus afluentes é, de certo modo, um fio condutor de FOUCAULT, Michel – *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France. 1981-1982. Paris: Seuil, 2001.

RUPTURA E IRREVERSIBILIDADE EM *O SONHO DE SALOMÃO* E *NABUCODONOSOR*, DE KIERKEGAARD

Bárbara Silva[*]

O diário de Quidam encontra-se na terceira parte de uma obra, na qual intervém um grande número de personalidades fictícias criadas por Søren Kierkegaard, intitulada *Estádios no Caminho da Vida*[1]. No interior do diário, seis contos foram introduzidos com um intervalo de um mês. Debruçar-nos-emos sobre dois desses contos, partindo do conto inserido na entrada de 5 de Março à meia-noite, "*O Sonho de Salomão*", que tem como fonte de inspiração Salomão e David, os reis israelitas cuja memória ficou imortalizada no Antigo Testamento, e terminando com o último conto do diário, inserido na entrada nocturna de 5 de Junho, "*Nabucodonosor*", um conto que parte de uma narrativa do Antigo Testamento. Importa mostrar a estrutura comum de desenvolvimento psicológico nos dois contos, sem perder de vista a especificidade de cada uma das histórias, motivo pelo qual são tratadas separadamente. Em ambos os contos, sobrevém uma ruptura de perspectiva, que é vivida como irreversível, e que introduz uma modificação radical de toda a forma como a realidade aparece, e constitui uma ruptura na forma de actualização da existência.

Antes da análise dos referidos contos, apresentamos aqui a sua tradução.

[*] A redacção deste artigo beneficiou do apoio de uma bolsa de doutoramento financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

[1] KIERKEGAARD, Søren – *Stadier paa Livets Vei*. In *Søren Kierkegaards Skrifter* (Søren Kierkegaard Forskningscenteret). Vol. 6. København: Gads Forlag, 1999. Esta obra, na edição mencionada, será referida pela sigla: *SLV*.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_7

"[234][2]

5 de Março. *Meia-noite*.

O Sonho de Salomão[3]

A sentença de Salomão[4] é bastante conhecida: conseguiu distinguir a verdade do engano, e celebrizar o sentenciador como o príncipe sábio. O seu sonho é menos conhecido.

Se existe uma dor da simpatia, então, é ter de sentir vergonha do seu pai, daquele que mais se ama e a quem mais se deve, ter de aproximar-se dele de costas viradas, desviando a face, para não ver a sua desonra. Mas haverá maior felicidade da simpatia do que poder amá-lo como é o desejo do filho, e juntar-se, então, a sorte de poder estar orgulhoso dele, porque ele é o único eleito, o único ilustre, a força de um povo, o orgulho de uma nação, o amigo de Deus, a promessa do futuro, enaltecido em vida, digno de boa memória?! Feliz Salomão, este foi o teu destino! Entre o povo eleito (pertencer a este já é glorioso!), ele era o filho do rei (invejável destino), o filho do rei, que, entre os reis, era o eleito!

Assim vivia feliz Salomão com o profeta Natã. A força do pai e os feitos do pai entusiasmavam-no, não para a acção, pois não restava, de facto, qualquer oportunidade para tal, mas entusiasmavam-no para a admiração, e a admiração tornava-o um poeta. Mas se o poeta tinha quase inveja do seu herói, o filho, porém, era feliz na sua devoção ao pai.

Então, o jovem visitou uma vez o seu régio pai. Durante a noite, acorda ao ouvir movimentação onde o pai dormia. O terror apodera-se dele: teme que

---

[2] *SLV*, pp. 234-235.

[3] Salomão (965-926 a. C.), rei de Israel, filho do rei David.

[4] Cf. 1 Rs 3, 16-28.

seja um malfeitor que pretende assassinar David. Aproxima-se furtivamente – vê David, com o coração dilacerado, ouve o grito de desespero da alma do contrito.

Sem forças, procura o caminho de volta ao leito, adormece, mas não descansa; sonha, sonha que David é um ímpio, renegado por Deus, que a régia majestade é a ira de Deus sobre ele, que ele tem de [235] usar a cor púrpura como castigo, que ele está condenado a reinar, condenado a ouvir a bênção do povo, enquanto que a rectidão do Senhor, de forma escondida e secreta, sentencia o culpado; e o sonho lança a suspeita de que Deus não é o Deus dos piedosos, mas dos ímpios, e que, para alguém se tornar o eleito de Deus, tem de ser ímpio, e o terror do sonho é esta contradição.

Enquanto David jazia no chão, com o coração dilacerado, Salomão levantou-se do leito, mas o seu entendimento estava dilacerado. O terror apoderava-se dele quando pensava no que é ser o eleito de Deus. Ele suspeitava que a intimidade dos santos com Deus, a honestidade dos puros perante o Senhor não era a explicação, mas que a culpa escondida era o segredo que explicava tudo.

E Salomão tornou-se sábio, mas não se tornou herói; e tornou-se um pensador, mas não se tornou um homem de oração; e tornou-se pregador, mas não se tornou um crente; e conseguia ajudar muitas pessoas, mas não conseguia ajudar-se a si mesmo; e ele tornou-se lascivo, mas não contrito; e ficou dilacerado, mas não erguido, pois a força da vontade tinha-se exaurido ao tentar levantar aquilo que estava acima das forças do jovem. E ele cambaleava pela vida, era sacudido pela vida, forte, sobrenaturalmente forte, isto é, efeminadamente fraco com audazes ilusões e espantosas invenções da imaginação, hábil na explicação das ideias. Mas encontrava-se estabelecida uma cisão no seu ser, e Salomão era como o debilitado que não consegue sustentar o seu próprio corpo. No seu harém, ele estava sentado como um velho

enfraquecido, até que o desejo despertava e ele gritava: «Toquem as pandeiretas, dancem para mim, vós, mulheres!». Mas quando a rainha do oriente veio visitá-lo, atraída pela sua sabedoria, nessa altura a sua alma era rica, e as respostas sábias fluíam dos seus lábios como a preciosa mirra, que flui das árvores na Arábia."

"[334][5]

5 de Junho. *Meia-noite.*

Nabucodonosor[6]

(Daniel)[7]

1. Recordações da minha vida, quando eu era um animal do campo e comia ervas – eu, Nabucodonosor, para todos os povos e línguas.

2. Não era a Babilónia a grande cidade, a maior de todas as urbes das nações? Eu, eu, Nabucodonosor, edifiquei-a.

3. Nenhuma cidade se igualava à Babilónia em renome e nenhum rei se igualava a mim por causa da Babilónia, a honra da minha glória. [335]

4. A minha casa real era visível até aos confins da Terra, e a minha sabedoria era como um discurso obscuro que nenhum sábio conseguia explicar.

5. Por isso, eles não conseguiam dizer-me o que é que eu tinha sonhado.

6. E chegou até mim a mensagem de que me transformaria até ficar como um animal que come ervas no campo, enquanto passavam sete épocas por mim.

---

[5] *SLV*, pp. 334-337.

[6] Nabucodonosor II (605-562 a. C.), Rei da Babilónia.

[7] O profeta Daniel. O conto tem como fonte de inspiração o Livro de Daniel (4, 1-37), no Antigo Testamento.

7. Então, reuni todos os meus chefes com as suas hostes e tinha mensageiros especiais para que eu pudesse estar preparado quando o inimigo chegasse, como a mensagem anunciara.

8. Mas ninguém ousava aproximar-se da grandiosa Babilónia, e eu disse: não é esta a grandiosa Babilónia, que eu – eu, Nabucodonosor – edifiquei?

9. Então, ouviu-se subitamente uma voz, e eu fui transformado rapidamente tal como uma mulher muda de cor.

10. As ervas eram o meu alimento, o orvalho caía sobre mim, e ninguém me reconhecia, [ninguém sabia] quem eu era.

11. Mas eu reconhecia a Babilónia, e gritava: «Não é esta a Babilónia?!». E ninguém percebia as minhas palavras, porque eram como o mugido do animal quando soavam.

12. Aterrorizavam-me os meus pensamentos, os meus pensamentos, na minha mente, pois a minha boca estava presa, e ninguém conseguia perceber outra coisa senão uma voz semelhante à do animal.

13. E eu pensava: quem é este [Ente] Poderoso, o Senhor, o Senhor cuja sabedoria é insondável como a escuridão da noite e como a profundidade do mar,

14. na verdade, como um sonho que só Ele domina e cuja interpretação não entregou ao poder de homem algum, quando aparece sobre alguém subitamente e o agarra com os seus poderosos braços?

15. Ninguém sabe onde este [Ente] Poderoso habita de modo que se pudesse apontar, dizendo: «Vejam, aqui está o seu trono!», de modo que se pudesse viajar pelas nações até que se dissesse: «Vejam, aqui é o limite dos seus domínios!».

16. Pois Ele não mora junto do limite do meu reino como meu vizinho, nem desde o mar mais longínquo até aos limites do meu reino como uma fortificação em redor.

17. E Ele também não mora no seu templo, pois eu – eu, Nabucodonosor – tirei os seus vasos de ouro e os seus vasos de prata, e destruí o seu templo.

18. E ninguém sabe nada sobre Ele, quem era o seu pai, e como recebeu o poder, ou quem Lhe ensinou o segredo do seu poder. [336]

19. E Ele não tem quaisquer conselheiros de modo que se pudesse comprar o seu segredo com ouro, ninguém a quem Ele diga: «Que hei-de fazer?», e ninguém que Lhe diga: «Que estás a fazer?».

20. Ele não tem escutas para escutar a ocasião de modo que alguém pudesse capturá-los, pois Ele não diz «Amanhã», mas diz «Hoje».

21. Pois Ele não faz quaisquer preparativos como uma pessoa, e os seus preparativos não dão ao seu inimigo nenhum tempo, pois Ele diz «Aconteça!», então isso acontece.

22. Ele está sentado, quieto, e fala consigo próprio, não se sabe se Ele existe antes de isso ter acontecido.

23. Isto fez Ele contra mim. Ele não faz pontaria como um arqueiro de modo que pudesse escapar-se à sua flecha; Ele fala para si próprio e isso é executado.

24. Na sua mão, os cérebros dos reis são como cera no forno de fundição, e o seu poder como uma pena quando Ele os pesa.

25. E, todavia, Ele não habita na Terra, enquanto [Ente] Poderoso, de modo que pudesse tirar-me a Babilónia e me deixasse um pouco, ou que pudesse tirar-me tudo e ser o [Ente] Poderoso na Babilónia.

26. Assim pensava eu – de forma secreta, na minha mente, quando ninguém me reconhecia, e os pensamentos no meu cérebro me aterrorizavam – que o Senhor, o Senhor era assim.

27. Mas quando os sete anos passaram, eu tornei-me Nabucodonosor outra vez.

28. E convoquei todos os sábios para que me pudessem explicar o segredo deste poder, e como é que eu me tornei um animal do campo.

29. Mas todos eles caíram prostrados e disseram: «Grande Nabucodonosor! Isso é uma fantasia, um sonho mau, quem seria capaz de fazer isso contra Ti?».

30. Mas a minha ira recaiu sobre os sábios de toda a nação – por isso, mandei abatê-los dada a sua loucura.

31. Pois o Senhor, o Senhor tem todo o poder, como nenhum homem tem, e eu não invejarei o seu poder, mas louvá-lo-ei e serei o segundo depois Dele, porque lhe tirei os seus vasos de ouro e os seus vasos de prata.

32. A Babilónia não é mais a célebre Babilónia, eu – eu, Nabucodonosor – não sou mais Nabucodonosor, e as minhas hostes não me dão segurança, pois ninguém pode ver o Senhor, o Senhor, e ninguém pode observá-lo

33. caso Ele venha, e as sentinelas gritam em vão, porque [337] eu ter-me-ei tornado já um pássaro na árvore ou um peixe na água, apenas reconhecido pelos outros peixes.

34. Portanto, eu não quero ser célebre por causa da Babilónia, mas, de sete em sete anos, haverá uma festa na nação,

35. uma grande festa do povo, e chamar-se-á Festa da Mudança.

36. E um astrónomo será conduzido pelas ruas e estará vestido de animal, e trará consigo os seus cálculos, rasgados como [se fossem] um fardo de palha.

37. E todo o povo gritará: «O Senhor, o Senhor, o Senhor é o [Ente] Poderoso, e a sua acção é rápida como o salto do grande peixe no mar!»

38. Pois em breve os meus dias estão contados, e o meu domínio terá passado como uma vigilância nocturna, e eu não sei para onde vou,

39. se chego ao invisível lugar longínquo onde o [Ente] Poderoso habita, de modo que possa cair em graça aos seus olhos,

40. se é Ele que me tira o sopro de vida, de modo que fique como uma veste que se deitou fora, como os meus antecessores, de modo que Ele possa encontrar agrado em mim.

41. Eu – eu, Nabucodonosor – dei isto a conhecer a todos os povos e línguas, e a grande Babilónia realizará a minha vontade."

"*O Sonho de Salomão*" é o produto da recriação da imaginação que explora a relação entre Salomão e o seu pai, David, de forma a compreender uma possibilidade da existência. De acordo com o retrato psicológico inicial de Salomão, ele experimentava a felicidade da simpatia. Na verdade, o afecto que sentia para com o seu pai, David, era acompanhado de um profundo sentimento de orgulho, uma vez que David era o eleito de entre os reis, a força e o orgulho da nação, aquele que era louvado por todos. Esta simpatia tinha uma origem imediata, fluía naturalmente dos elos de parentesco e proximidade – efectivamente, o objecto dessa simpatia era aquele para o qual, do ponto de vista imediato e natural, Salomão propendia. A circunstância adicional, que tornava esta simpatia feliz, era o facto de o seu objecto apresentar-se de tal modo que constituía motivo de orgulho. Desta forma, Salomão via duplamente cumprido o seu desejo, ao poder, simultaneamente, amar e ter orgulho do seu pai. A sua simpatia não colidia em nenhuma dificuldade, a realidade não produzia atrito, parecia, antes, moldar-se convenientemente ao desejo do personagem. Mas, na medida em que a simpatia de Salomão era puramente imediata, estava desprovida de um valor mais profundo – é que uma simpatia dessa natureza está longe de conceber as possibilidades que podem assombrá-la. A sua "felicidade" tem, assim, lugar no seio de um profundo estado de ignorância relativamente à possibilidade de haver uma simpatia infeliz, à possibilidade de experimentar a amargura dessa simpatia. Esta felicidade repousa na mais absoluta cegueira relativamente ao facto de que tudo pode ser completamente diferente daquilo que aparenta.

A determinação e os grandes feitos do pai instigavam a admiração do filho, e, através dessa admiração, ele tornou-se um poeta. Enquanto poeta, ele quase sentia inveja do herói que admirava, e, nessa medida, a sua admiração era quase infeliz; porém, enquanto filho, ele era feliz na devoção da sua admiração, impulsionada pela simpatia filial. De acordo com o narrador, o exemplo de David não impulsionava Salomão à acção. Na verdade, ele relacionava-se com o seu pai de tal forma que este constituía um estímulo para a sua imaginação conceber o ideal, que, por meio da reflexão, entrava em jogo com a realidade, nunca colidia com ela. O poeta celebra um ideal, o objecto da sua contemplação arrebatada, mas, enquanto assim permanece na mera admiração, ele fica à distância desse ideal, não o introduz na *sua* vida. Simultaneamente, encontra-se também afastado da realidade, em alienação, volatilizado por causa da permanência num estado meramente contemplativo. Mas embora seja verdade que o poeta desenvolve uma relação deficiente com o ideal, apesar de tudo, ele *tem um ideal*. Não se encontra absorvido na trivialidade do quotidiano, embalado pelo poder soporífero do quotidiano. A faculdade da imaginação está, nele, desenvolvida ao ponto de criar o plano da idealidade. Um poeta, qualquer que seja o seu ideal, abraça-o com paixão, uma paixão que é infinita, que lhe pertence necessariamente, por definição, e que o impede de cair em finitude. Na sua mera existência de poeta, Salomão entrava em contacto com um ideal meramente à distância, pois este não o instigava à acção. E, todavia, esta descrição inicial é indicativa da força da sua imaginação, do poder da idealidade sobre ele, e da força da sua paixão relativamente ao ideal.

A descrição inicial de "*O Sonho de Salomão*", que introduz o perfil psicológico de Salomão e o carácter da sua relação com o seu pai, David, concede ângulo de visão sobre o período temporal imediatamente anterior à intervenção de um acontecimento que provocou o desenvolvimento psicológico

de Salomão, um desenvolvimento que implicou a ruptura da sua forma de compreensão da existência. Efectivamente, para Salomão, de um momento para o outro, tudo mudou – o contacto acidental com um acontecimento provocou a transformação da totalidade da existência. Numa noite, ouviu barulho nos aposentos do seu pai e ficou aterrado com a possibilidade de alguém querer assassinar David. Por isso, "Aproxima-se furtivamente"[8], e, nesse momento, "vê David, com o coração dilacerado, ouve o grito de desespero da alma do contrito"[9].

Sem forças, regressa ao seu quarto e acaba por adormecer. Ele tem, então, um sonho agitado. No sonho, David é um ímpio, é culpado – todo o seu esplendor, enquanto rei, não corresponde a uma dádiva de Deus, como recompensa da sua rectidão, mas corresponde, antes, a um castigo. Ele é obrigado a reinar e a ouvir a aprovação do seu povo, enquanto sabe interiormente que a sua glória exterior não é outra coisa senão a sentença da ira divina, que conhece intimamente o miserabilismo da sua culpa. E a narrativa prossegue: "o sonho lança a suspeita de que Deus não é o Deus dos piedosos, mas dos ímpios, e que, para alguém se tornar o eleito de Deus, tem de ser ímpio, e o terror do sonho é esta contradição."[10]

O sonho acabou, Salomão levantou-se, mas tudo estava diferente. O seu entendimento ficara devastado. A perspectiva que ele tinha, até então, sobre a existência afundara-se irrecuperavelmente, e ele encontrava-se imerso num estado de profundo terror – pensar que ser o eleito de Deus é ser repudiado por ele, que ser o eleito de Deus é carregar em si a marca de impiedade. A contradição era inquietante e incompreensível. Assim, a sua imaginação fora instigada por aquele contacto acidental ao ponto de, num estado de agitação,

[8] *SLV*, p. 234.
[9] *Ibid*.
[10] *SLV*, p. 235.

gerar um sonho, que fez avançar uma possibilidade, que, por sua vez, incitava a reflexão e entregava o personagem ao terrível poder da angústia. A realidade aparecia, então, impregnada de uma ambiguidade inquietante. Por fim, ele "suspeitava que a intimidade dos santos com Deus, a honestidade dos puros perante o Senhor não era a explicação, mas que a culpa escondida era o segredo que explicava tudo."[11]

Através daquele contacto acidental, revelou-se, pela primeira vez, ao personagem, a existência de uma dimensão interior, bem como a circunstância de esta estar em contradição com o exterior. Na procura de uma explicação que clarificasse aquela situação, Salomão encontrou uma explicação possível, uma possibilidade. Mas o âmbito de incidência desta possível explicação alastrou, foi para além daquele caso particular e propôs-se como explicação da totalidade da existência. Salomão entreviu que aquilo que explicava, na existência, a intimidade com Deus era, afinal, uma culpa guardada, escondida na interioridade, e que a relação com Deus instaurava a inversão da relação entre a realidade exterior e a realidade interior.

Desta forma, o impacto de um determinado acontecimento sobre o seu ponto de vista repercutiu-se à escala global e provocou a alteração radical da forma da realidade. No mundo em que vivia, imerso no imediato, a realidade era tal como se apresentava em cada momento. A realidade reduzia-se, assim, a uma fina camada – e isso significava que a superfície não era compreendida como mera superfície, mas, antes, como a totalidade da realidade. A transformação radical revelou, então, pela primeira vez, a superfície enquanto tal, e, assim, mostrou uma dimensão escondida atrás da sólida aparência exterior do real. É o movimento reflexivo que permite aceder à dimensão interior, que se encontra, então, sob o plano da exterioridade. A dimensão interior surge a partir do momento em que o sujeito actualiza uma relação

[11] *Ibid*.

consigo próprio, uma relação que intersecta a relação directa com a realidade, quebrando-a. A relação directa com a realidade corresponde à orientação para o exterior, à imersão no imediato. Nessas condições, o sujeito está, por assim dizer, ao abandono daquilo que lhe acontece, é um mero produto das circunstâncias, está projectado para fora de si próprio, destituído de si. Mas ao desenvolver uma relação com essa relação, quebra a relação de primeira ordem. Essa relação de segunda ordem é, assim, constituída pelo movimento de reflexividade, por meio do qual o sujeito fica, pela primeira vez, orientado para si próprio, para o seu interior. Desta forma, a dimensão interior não corresponde ao resultado de um desenvolvimento em continuidade com uma certa perspectiva e uma certa forma de actualização da existência, na medida em que implica, antes, uma fractura – provocada pela intervenção da acção do sujeito sobre si próprio – que muda radicalmente a forma como ele compreende a existência e como se encontra a existir. Na dimensão criada pela relação consigo próprio pode, então, guardar-se uma culpa secretamente, e, nela, o sujeito pode esconder-se dentro de si. Na verdade, uma culpa não é um acontecimento, não é algo exterior, não se enquadra na categoria dos factos – por isso, o ponto de vista que se atém à mera exterioridade nunca consegue detectá-la. Só quando o sujeito despertou para si próprio, quando, no seu interior, desenvolve uma relação com os seus actos, quando ele descobre que a sua atitude, aquilo que ele faz, ou não faz, adquire significado, diz quem ele é, e de tal maneira que isso está longe de ser, para ele, indiferente, só então ele pode, pela primeira vez, compreender-se em falta, descobrir-se verdadeiramente culpado. Assim, a culpa surge quando o sujeito aprofunda a relação consigo próprio, e, dessa forma, ganha uma maior compreensão de quem ele próprio é – o sujeito compreende aquilo que é requerido dele e avalia o grau de desvio relativamente ao requisito, o ideal que constitui o seu critério. Quanto menos lassa é essa relação, mais forte é a noção de culpa, que surge,

então, no interior, em contradição com a glória exterior e a aparência de rectidão, pois, do ponto de vista exterior, a aparência é de santidade; numa relação directa, não se vê nenhuma culpa. Quando o sujeito está imerso em exterioridade, as coisas são como são, mas quando ele rompe a relação directa ao desenvolver uma relação consigo, tudo deixa de ser como é – dessa forma, instaura-se a inversão. Assim, ao tornar-se íntimo de Deus, o sujeito torna-se devoto, e, todavia, só consigo próprio, descobre a sua impiedade; enquanto ouve o apelo de Deus, ele compreende-se como eleito por Ele, e, no entanto, ao procurar responder a esse apelo, descobre-se por Ele repelido quando percebe que está, em cada momento, a uma infinita distância daquilo que o ideal lhe exige.

A atitude reflexiva instaura a duplicidade, que surge, assim, pela primeira vez, ao ponto de vista. Aquela que era considerada a realidade no seu todo, a totalidade do real, é agora compreendida como mera parte; o exterior é, então, perspectivado enquanto tal, isto é, como exterior, e, assim, surge o plano interior, a profundidade que a superfície encobre. No momento em que o sujeito descobre a possibilidade de as coisas não corresponderem àquilo que parecem, em que entrevê uma dimensão interior que se encontra velada por uma aparência exterior contrária, nesse momento o mundo inteiro fica sob suspeita. Até então, a realidade era tal como aparecia directa e imediatamente ao ponto de vista. Mas quando se compreende, pela primeira vez, a natureza desse ponto de vista, quando surge a suspeição de que esse ponto de vista se encontra toldado, então desvanecem-se os traços bem delineados da realidade até esta se esboroar por completo, e deixar, no seu lugar, uma pergunta. É, no entanto, possível que alguém passe uma vida inteira sem se confrontar com uma interrogação mais profunda. É que a frivolidade nunca pergunta nada, nunca procura realmente saber de nada, nem quer saber que o tempo em que tais puerilidades eram ainda aceitáveis já passou há muito – e é, assim,

responsável pelo facto de nunca ter sequer procurado saber se havia alguma pergunta a fazer.

Talvez alguém tenha a prosperidade e o poder durante tanto tempo que simplesmente nunca se tenha lembrado de fazer perguntas. Talvez o aparecimento de uma interrogação seja mais comum na adversidade. Mas por mais favoráveis que sejam as circunstâncias, o horizonte de adversidade só se desvanece por distracção – ele está sempre presente, ainda que de modo inconspícuo. Também Salomão vivia alegremente, em prosperidade, orgulhoso por ser o filho do eleito de Deus, David, "o amigo de Deus"[12], aquele que possuía a glória, e a honra, e "a bênção do povo"[13]. Para Salomão, a realidade não colocava nenhum problema, não fazia surgir nenhuma pergunta; o sentido estava automaticamente dado, e o seu olhar não via que a consistência desse sentido era apenas aparente. Na verdade, um sentido que *não* resulta de uma resposta do sujeito, dada com seriedade, a uma pergunta conscientemente colocada não é sentido nenhum.

Mas, para David, a realidade era muito diferente. Ele não estava imerso em exterioridade; a concentração da glória e do poder, a sua prosperidade, não funcionava, para ele, como um narcótico na existência. É verdade que se alguém perguntar, àquele cuja vida sempre foi como se só houvesse ventos favoráveis, de onde vem mesmo tudo aquilo, talvez ele não saiba responder, e talvez não fique minimamente perturbado com esse facto. Uma passagem de um discurso edificante, "*O Fortalecimento no Homem Interior*", remete precisamente para essa situação: "Mas se lhe perguntasses: «De onde vem mesmo tudo isto?», então ele iria, provavelmente, responder frivolamente: «Nem eu próprio sei».''[14] Em prosperidade, é talvez fácil induzir um profundo

[12] *SLV*, p. 234.

[13] *SLV*, p. 235.

[14] KIERKEGAARD, Søren – *Tre opbyggelige Taler, 1843*. In *Søren Kierkegaards Skrifter* (Søren Kierkegaard Forskningscenteret). Vol. 5. København: Gads Forlag, 1998, p. 95.

estado de surdez relativamente à questão encetada pelo advérbio "hvorfra", quer dizer, "de onde". A pergunta assim colocada não põe certamente em causa o modo como o sujeito alcançou a prosperidade, se lícita ou ilicitamente, se pelo seu trabalho ou não. Este "de onde" segue o rastro da razão que explica o ser assim de tudo aquilo, a causa que está na proveniência.

Geralmente, pensa-se que prosperidade não tem nada que ver com perguntas angustiantes sobre o sentido, que só alguém excessivamente melancólico é atormentado por tais questões quando tudo, precisamente tudo, está a correr perfeitamente bem. Todavia, a prosperidade pode ser justamente a ocasião para a preocupação crescer. Na verdade, o sujeito e as perguntas que coloca, ou não, não são o produto de circunstâncias. Nesse sentido, qualquer circunstância é não só adequada, mas até propícia a interrogações. A prosperidade pode ser, assim, para quem não passa por ela como se nada fosse, justamente a condição suficiente para uma interrogação preocupada. Na verdade, a prosperidade e o poder instigam a angústia, quando o sujeito se pergunta si mesmo que é que todo aquele favorecimento exige em troca, que é que todo aquele poder, que lhe pertence, requer dele próprio.[15]

No mesmo discurso, pode ler-se: "Ou não será isto de uma pessoa estremecer numa hora tranquila, de sentir-se sem forças num momento sem ocupação: ter o poder e não saber *para que* se tem!"[16] A palavra sublinhada a itálico pelo autor – "*hvortil*" – significa para quê, isto é, para que propósito, para que fim, e corresponde, neste contexto, a uma pergunta. É assim o *terminus ad quem* da totalidade da vida que constitui, aqui, objecto de uma interrogação, aquilo que se encontra por saber. No momento em que desponta a preocupação, essa pergunta surge, pela primeira vez, efectivamente ao ponto de vista, como uma questão premente, que tem de ser resolvida, antes que tudo

[15] Cf. *ibid*., pp. 96, 97.
[16] *Ibid*., p. 97.

escoe para a nulidade do sem-sentido. "Hvortil" dita, assim, o sentido da vida. Mais precisamente, parece ser no seio da relação de forças entre "hvorfra" e "hvortil" que o sentido pode surgir, no âmbito da tentativa de clarificação da existência. Na verdade, a pergunta pelo fim pressupõe uma estreita relação com a pergunta que indaga a proveniência. De facto, se considerarmos mais atentamente, parece, então, que o "hvorfra" tem repercussões sobre o "hvortil", e que, sustentada na pergunta pela proveniência, é a resposta à pergunta pelo fim que instaura, pela primeira vez, o sentido.

Para a frivolidade, no entanto, estas interrogações estão como que para além do limiar de audição – quando tudo parece correr bem não se exigem pedidos de explicação. É verdade que mesmo quando o sujeito vive distraidamente, a sua vida tem sempre uma relação com um fim, há sempre algo que o move, uma causa final que opera desde o primeiro dia. Mas nessas condições, ele está, por assim dizer, sob a acção cega de uma causa final, mais ou menos imediata, que é o resultado de uma relação não-tematizada com um fim, mais vasto, de uma totalidade. Contudo, relativamente a todo este mecanismo que imprime movimento à sua vida, o sujeito está habitualmente mais ou menos adormecido. Enquanto se encontra cegamente sob a acção dos mecanismos inerentes à própria vida, ele actualiza possibilidades, move-se nesta ou naquela direcção, para este ou aquele fim, mas ainda não acordou nele a pergunta consciente, que brota com primitividade, pela causa final que move a sua vida, ainda não despertou, com a originalidade e a premência da preocupação, a pergunta acerca daquilo que é requerido da sua vida, daquilo que é requerido dele próprio.

Mas não sucede assim com aquele que está orientado para si próprio, com aquele que está preocupado consigo próprio. Esse é o caso de David. Ele não esta cego para as perguntas sobre o sentido; tem efectivamente ânsia de clarificação. Para ele, não é um conforto que, exteriormente, tudo lhe seja

favorável. Na procura da clarificação, reconhece-se, então, como culpado, e compreende que aquilo que é requerido dele é uma atitude contrita. Então, amargurado pela dor de uma expiação impotente e pela agonia da consciência da sua fraqueza, fica de coração destroçado sob a magnificência do seu manto real.

A partir do momento em que se é tomado por preocupação, surge a pergunta pelo fim, para o qual a totalidade da vida está em tensão, aquilo que determina o que é exigido ao sujeito. O fim contém a explicação da existência e, dessa forma, contém também o seu significado e sentido. Ao ser suscitada pelo cuidado que se tem por si próprio, essa pergunta surge de assalto, e provoca o estremecimento do terror, um estado aflitivo em que se perdem as forças, em que se fica à beira do desfalecimento[17]. Mas é precisamente assim – sem forças, à beira do desfalecimento – que se encontra Salomão no momento em que regressa ao seu quarto. O estado perturbado, a desorientação é tal que chega a ter repercussões físicas. Conseguimos imaginar o personagem e a sua perspectiva: toda a realidade circundante a fundir-se numa vertigem, os objectos em processo de deformação até desaparecerem por completo, e ele, a cambalear, vacilante, já sem forças, amparando-se às paredes, até alcançar o seu quarto, sem saber como, num momento de profunda agonia. Que é que explica o poder de David, o seu esplendor como rei? Que é que se esconde por detrás da aparência da realidade? De onde vem a magnificência da púrpura real e a que fim se destina?

Quando o curso normal da existência é interrompido, e se assiste ao desmoronamento do mundo inteiro, é, então, urgente encontrar o sentido. O despertar da preocupação exige uma explicação, exige lucidez como condição indispensável à existência. Nesse caso, a realidade está por compreender e é

[17] "Ou não será isto de uma pessoa estremecer numa hora tranquila, de sentir-se sem forças num momento sem ocupação: ter o poder e não saber *para que* se tem!" (*Ibid*.)

urgente compreendê-la. Certamente, a interrogação pelo sentido *não* surgia a Salomão, de modo nenhum, como algo a perceber do ponto de vista teórico, de uma forma abstracta e distante. Os laços da simpatia e a natureza da relação que tinha com o seu ideal não permitiam que a procura da explicação fosse uma mera questão teórica que entretém por algum tempo. Essa procura era inquieta, pois estava em causa a sua vida – foi o *seu* mundo que se desmoronou, quando foi derrubado o ideal que era, para ele, uma referência, ainda que em relação a esse ideal ele fosse apenas um poeta. E, por fim, Salomão alcançou a possibilidade que constituiu uma nova perspectiva global sobre a existência.

Sumariamente, pode descrever-se o sucedido deste modo: a intervenção acidental de um certo acontecimento provocou uma drástica transformação da totalidade do horizonte da existência. De um momento para o outro, o personagem assistiu à destruição da sua forma de compreensão da existência; nessa altura, a realidade apareceu ao seu olhar completamente transfigurada, e, sobre os destroços da sua anterior forma de compreensão da vida, surgiu uma nova forma.

Embora esta descrição esteja, efectivamente, correcta, ela não torna compreensíveis as dramáticas consequências dessa radical mudança na personalidade e vida de Salomão. Na verdade, como resultado do processo de substituição da forma de compreender a existência, o narrador afirma que o personagem "cambaleava pela vida, era sacudido pela vida"[18], e, ainda, que "encontrava-se estabelecida uma cisão no seu ser, e Salomão era como o debilitado que não consegue sustentar o seu próprio corpo." [19] Para compreender estas consequências, é necessário não perder de vista aquilo que aquela descrição sumária, com o seu carácter abstracto, deixou escapar, a saber: todo o processo de suspeição e cancelamento de uma forma de compreensão e

[18] *SLV*, p. 235.
[19] *Ibid*.

surgimento da nova forma. Aquilo que ela deixou, então, escapar foi o impacto do súbito, a perda das forças, a proximidade do desfalecimento, o abismo da angústia, as agonias das suspeitas receosas, as febres da imaginação, em suma, o processo que deu origem à nova perspectiva. Este envolveu a visão do absoluto declínio do ideal que o personagem admirava, a transformação do orgulho em vergonha, e o sofrimento da simpatia, sustentada no amor que o unia a seu pai. Envolveu, também, a procura, infinitamente apaixonada, de uma explicação – face ao terrível enigma, a sua imaginação, esticada até ao limite do cansaço e da elasticidade, fabricava uma terrível possibilidade, e sofria a acção dessa possibilidade, na forma de um pressentimento torturante. No desfecho de tudo, a realidade afigurava-se, mais do que nunca, verdadeiramente aterrorizadora.

A partir do momento em que a perspectiva rompe com o imediato, o sujeito deixa de estar cego para a duplicidade que se pode esconder em todas as coisas, e pode ser, então, assaltado pela angústia, confrontado com uma ambiguidade, em relação à qual não é, de modo nenhum, indiferente. Essa ambiguidade é a dimensão equívoca, criada como que por um jogo de espelhos, em que toda a realidade se afunda e desaparece. Assim, Salomão, instigado pela premência do estado em que se encontrava, perplexo e inquieto, era perseguido por uma interrogação que instigava a sua imaginação preocupada. Ele procurava discernir a realidade, trazer à luz os verdadeiros contornos da realidade, mas, enquanto compreendia uma mera possibilidade de explicação, ficava apenas, angustiosamente, com suspeições.

Para Salomão, a ruptura da forma de compreensão da vida destruiu o mundo em que vivia, o mundo em que era feliz, em que partilhava a honra do seu pai. A ruptura fez cair por terra o sentido, deixou-o completamente desamparado e destroçado, na total ausência de compreensão. Na verdade, ainda que habitualmente não pareça ser assim, o sentido nunca decorre daquilo

que acontece, mas da interpretação do sujeito. Foi, então, a ruptura na forma da interpretação que provocou a queda do sentido, e, a partir daí, a procura da interpretação válida, a tentativa de reconstituir o sentido instigou um grande desenvolvimento do entendimento e da imaginação do personagem. Esse desenvolvimento realizou-se à custa de um sofrimento profundo, tão mais doloroso quanto escondido e guardado no seu interior como, de facto, estava.

Por fim, ele alcançou a explicação que clarificava tudo – a explicação que era a fonte inesgotável da imensidão da sua sabedoria. Ela mostrou-lhe o sentido, e, por causa dela, "as respostas sábias fluíam dos seus lábios"[20]. Mas, paradoxalmente, ele estava enfraquecido, não conseguia amparar-se a si próprio. De facto, ele tornou-se uma contradição: "tornou-se sábio, mas não se tornou herói; e tornou-se um pensador, mas não se tornou um homem de oração; e tornou-se pregador, mas não se tornou um crente; […] tornou-se lascivo, mas não contrito"[21]. Por meio da sua sabedoria, ele era capaz de ajudar os outros, mas "não conseguia ajudar-se a si mesmo"[22]. Com a ruptura, ele adquiriu sapiência, tinha a capacidade de perscrutar a vida em toda a sua profundidade e complexidade – e, no entanto, a vida tinha a capacidade de o derrubar, ele era incapaz de orientar-se na vida, incapaz de caminhar em direcção a um sentido, de encontrar em si o seu próprio apoio. A verdade é que, quando o seu entendimento ficou devastado, a sua imaginação foi levada ao extremo e as suas forças foram completamente consumidas. Ele adquiriu, então, uma nova forma de compreensão, mas o seu mundo era, e não deixou de ser, um mundo de ruínas. De facto, o narrador afirma que Salomão "ficou dilacerado, mas não erguido, pois a força da vontade tinha-se exaurido ao tentar levantar aquilo que estava acima das forças do jovem."[23] Na agonia da

[20] *Ibid*.
[21] *Ibid*.
[22] *Ibid*.
[23] *Ibid*.

busca pela explicação, a sua capacidade reflexiva entrou em hiperactividade, a sua imaginação fazia avançar hipóteses que eram auscultadas pelo entendimento, sob um estado de permanente terror. A explicação, que ele perseguia, devia mostrar-lhe o verdadeiro rosto da realidade, indicar-lhe o sentido. O seu maior receio era descobrir essa explicação, da qual se aproximava com os temores da angústia, e, todavia, não podia deixar de procurá-la[24]. Todo o processo de aquisição da nova forma de compreensão constituiu uma tentativa de reerguer o sentido, uma tentativa que ele perseguiu até ao limite das suas forças. E a explicação que finalmente alcançou produzia um sentido que não fazia, para ele, sentido algum, um sentido que o aterrorizava. A tentativa de reerguer o sentido provocou, assim, a total exaustão, quebrou o vigor da sua vontade, e era o estado enfraquecido da sua vontade que o tornava incapaz de assimilar verdadeiramente a sabedoria que aparentemente já possuía. Num profundo estado de debilidade, ele permanecia, então, numa atitude passiva, sem instigar a acção interior – e, por isso, a sabedoria ficava retida no plano da idealidade, não transitava para o âmbito da sua vida.

Por vezes, como diz A num *diapsalma*, "uma minúscula causa produz um efeito colossal"[25]. Mas o acontecimento que Salomão presenciou e que instigou a modificação de tudo não constituiu uma causa, mas antes uma ocasião, o toque acidental que fez surgir tudo, ainda que não tenha sido essencialmente causador de nada. Para compreender como um simples acontecimento pode ter tão dramáticas consequências, é necessário reconduzi-las ao modo como o

[24] O objecto da angústia – que é, na verdade, um não-objecto, e, simultaneamente, um nada que não é efectivamente nada, mas algo que se encontra, todavia, por compreender – assume como que a propriedade de repelir o sujeito, mas, de forma paradoxal, consegue atraí-lo de tal modo que o seu ponto de vista fica aí preso. Cf. KIERKEGAARD, Søren – *Begrebet Angest*. In *Søren Kierkegaards Skrifter* (Søren Kierkegaard Forskningscenteret). Vol. 4. København: Gads Forlag, 1997, pp. 347, 348.

[25] KIERKEGAARD, Søren – *Diapsalmata*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2011, p. 20.

sujeito se relaciona com aquilo que lhe acontece, mas também é preciso não perder de vista os antecedentes psicológicos, que constituem as condições de possibilidade de qualquer estado psicológico. Assim, segundo a descrição do estado psicológico inicial, Salomão era um poeta. Um poeta é alguém com uma imaginação propensa a ser estimulada, alguém que contempla o ideal à distância, que não tem força de vontade suficiente para fazer interferir o plano da idealidade na sua vida. Deste modo, o processo de aquisição da nova forma de compreensão da vida, que corresponde ao desenvolvimento psicológico de Salomão, e todas as suas consequências estão em consonância com toda a descrição do seu perfil psicológico inicial.

Ainda imerso no imediato, Salomão tinha uma certa compreensão da vida, que não constituía o resultado de uma inquirição, antes, era, desde sempre e espontaneamente, a forma segundo a qual ele via o mundo. Um determinado acontecimento correspondeu, então, à ocasião que permitiu dar a ver aquilo que se encontrava escondido. A forma de compreensão da vida que correspondia ao ponto de vista de Salomão apareceu, então, pela primeira vez, a esse mesmo ponto de vista, precisamente no momento em que ficou sob suspeita. Ela foi, assim, posta em causa, e, ao mostrar-se inválida, foi revogada. Na procura da explicação esclarecedora, o personagem sofria de pressentimentos, e encontrou uma explicação possível. Essa explicação era relativa à globalidade da existência, e, por meio dela, Salomão tornou-se um sábio. Consumou-se, desta forma, a ruptura, que se tornou, então, irreversível. Mas, por causa da exaustão provocada pelos tormentos da angústia, a sua força de vontade ficou danificada. Para Salomão, nunca mais nada seria o mesmo.

No conto intitulado "*Nabucodonosor*", o início da narração introduz sumariamente o tema do seguinte modo: "Recordações da minha vida, quando

eu era um animal do campo e comia ervas"[26]. A história, narrada na primeira pessoa, corresponde ao testemunho da vivência de uma metamorfose, ao testemunho da actualização da sub-humanidade e da vivência subsequente, após a transformação que devolve a forma de vida humana, mas em que *já nada é o mesmo*.

Para alguns, este conto pode não ser mais do que uma história curiosa, que entretém por algum tempo, ou, então, uma bizarria literária, que não tem grande valor. Para outros, pode não ser mais do que a exposição de um tema bíblico, porque Kierkegaard era um autor religioso e, por isso, escrevia sobre esse tipo de assuntos. Mas, no conto, o tom do narrador não é lúdico, a sua atitude não é a de alguém que relata uma história como forma de entretenimento. Por outro lado, a interpretação que reduz o conto a uma história bíblica, desprovida de qualquer poder de reivindicação de envolvimento na vida do sujeito, deixa-a enfraquecida, arredando-a para um mundo ao qual se é alheio. Mas, o narrador relata a sua história "para todos os povos e línguas"[27] – o destinatário da narração é, assim, toda a humanidade. Ele pretende dar a conhecer ao mundo inteiro a possibilidade extrema que se tornou para ele realidade, uma possibilidade que pertence a todos os homens, e que, nessa medida, é significativa.

A descrição inicial, que corresponde ao estado anterior à transformação, revela o olhar retrospectivo que Nabucodonosor lança sobre si próprio: ele apresenta-se, então, como o rei que construiu a Babilónia, a maior e mais famosa das cidades, aquele cujo reino "era visível até aos confins da Terra"[28], aquele que possuía a glória e o poder. Esta concepção de si próprio produz a definição do eu, que surge, então, exteriormente determinado.

---

[26] *SLV*, p. 334.
[27] *Ibid*.
[28] *SLV*, p. 335.

Nabucodonosor afirma: "E chegou até mim a mensagem de que me transformaria até ficar como um animal que come ervas no campo, enquanto passavam sete épocas por mim."[29] Em dinamarquês, "Ord" significa palavra, mas também declaração, aquilo que é comunicado, e, nesse sentido, uma mensagem. A informação que chega até Nabucodonosor não é mais uma entre outras. A linguagem tem a capacidade de confrontar o sujeito com os contornos do seu futuro, provocando angústia. Uma possibilidade surge, então, ao ponto de vista e adquire a forma de realidade futura. Não se trata de uma possibilidade qualquer, mas está, antes, em causa a possibilidade ameaçadora de sofrer uma metamorfose e actualizar uma condição inferior à condição da humanidade. O horizonte de futuro propõe-se, então, como ameaça, ao assumir a forma monstruosa daquela possibilidade, e destrói a tranquilidade e segurança em que o sujeito se encontra. Talvez o mensageiro desta possibilidade tenha sido trazido pelo olhar da melancolia, ou talvez tenha sido apenas uma ilusão, ou o resultado de um estado alucinatório. Independentemente da sua origem e do modo como emergiu no horizonte de perspectiva, é verdade que uma possibilidade tem a capacidade de arrastar o sujeito para o estado inquieto da antecipação.

O poder transformativo que tornava esta possibilidade uma ameaça impendente era encarado, por Nabucodonosor, como o inimigo a combater. Assim, a relação com esta possibilidade estava orientada para o exterior – ele pretendia exercer o poder de modo a controlar as condições exteriores para evitar a transformação. Condicionada pelos traços psicológicos da sua personalidade, esta possibilidade actuava nele de uma forma tal que instigava o cálculo probabilístico e incitava a sua capacidade estratégica de defesa. Nabucodonosor convocou, então, os seus chefes com os seus exércitos. Mas

[29] *Ibid*.

ninguém ousava aproximar-se da "grandiosa Babilónia"[30], que ele tinha construído. Contudo, "ouviu-se subitamente uma voz"[31] e ele sofreu a transformação.

A metamorfose de Nabucodonosor corresponde a uma ruptura na forma de actualização da existência, uma ruptura que concerne ao modo de ver o mundo, de experienciar a realidade, e assume, no conto, um carácter problemático. Uma metamorfose implica que o seu objecto deixe de ser tal como é num determinado momento, passe a ser algo diferente. Quando a transformação acomete o núcleo principal de determinações constituintes da identidade do objecto, o objecto x, por exemplo, torna-se y. Mas a metamorfose não é uma substituição, embora possa assim parecer a um ponto de vista exterior. Efectivamente, y não substitui x – uma metamorfose implica, antes, que y se siga a x por meio de um processo no próprio x tal que x, ele próprio, passa a ser y. Mas se é possível explicar uma metamorfose, então y tem de estar já incluído em x na forma de possibilidade. Assim, o eu só é objecto de transformação se for constituído pela possibilidade que transita para a realidade. Se alguém deixa de actualizar a vida humana e se transforma num animal, então essa forma de vida tem de estar desde sempre já contida, como possível, no próprio eu, como parte integrante da sua constituição.

A solução quantitativa como proposta de solução para o problema da passagem em causa na metamorfose deixa sempre por compreender essa passagem. A verdade é que a metamorfose só pode acontecer na categoria do súbito. De facto, no conto, o momento da transformação é descrito do seguinte modo: "Então, ouviu-se subitamente uma voz, e eu fui transformado rapidamente tal como uma mulher muda de cor"[32]. O súbito é, assim, a

[30] *Ibid*.
[31] *Ibid*.
[32] *Ibid*.

categoria que define o modo como se anuncia a metamorfose, o modo como se faz sentir a incisão que dá abruptamente início à ruptura. O súbito é uma categoria da temporalidade; assim, nunca inere às próprias coisas, mas ao modo como elas se fazem sentir. De facto, não diz respeito ao conteúdo, mas ao modo como a temporalidade se actualiza. E não pode surgir ao ponto de vista objectivo, não é identificável através de uma quantificação, de uma medição objectiva do tempo. O súbito constitui a interrupção, corresponde à negação da continuidade – e isso significa também que não se encontra sob a acção de uma lei. Na verdade, a lei permite absorver a realidade numa certa forma de compreensão, torna-a, até certo ponto, previsível. Ao encontrar a lei que rege a realidade, o sujeito assume o domínio sobre essa realidade. Porém, não existe uma lei do súbito – de facto, o súbito está, para o sujeito, fora de domínio, encontra-se no âmbito do incontrolável. Assim, o súbito ocorre sem que haja previsão, é aquilo sobre o qual não há suspeição. Na verdade, a condição da ocorrência do súbito é a ausência de suspeição da sua possibilidade de ocorrência. Deste modo, o súbito é compreendido como o inesperado.[33]

É verdade que Nabucodonosor fora avisado, e parecia estar, além do mais, de sobreaviso, na medida em que tomou precauções de modo a ficar preparado para o acontecimento. Mas essas precauções estavam orientadas para o exterior, para um poder finito. A atitude de Nabucodonosor demonstrou que ele não compreendera adequadamente o aviso, e, assim, que não esperava aquilo que tinha sido previsto. A sua soberba, a sua confiança desmesurada no seu poder e na imponência da sua cidade – isto é, a sua prepotência – conduziram-no a um estado contrário ao do sobreaviso, e o previsto tornou-se inesperado. É, então, justamente quando o sujeito julga estar a salvo de uma possibilidade que o súbito irrompe no momento em que ela se actualiza e a realidade assalta-o. Ser rei da Babilónia é ter a muda convicção de que certas

[33] Cf. KIERKEGAARD – *Begrebet Angest*, *op. cit.*, pp. 430-33.

coisas não nos acontecerão. Assim, Nabucodonosor conhecia a possibilidade da metamorfose. Na verdade, não só sabia da existência dessa possibilidade como compreendera-a como realidade futura – este é o carácter melancólico que já se anunciava nele – e, no entanto, paradoxalmente, não esperava que essa possibilidade acontecesse de facto.

Após a transformação, tudo mudou radicalmente. Em primeiro lugar, tratou-se de uma transformação de ordem física – o personagem sofreu uma mutação radical do corpo próprio, e assumiu a forma animal. Esta mutação provocou drásticas modificações ao nível da forma de vida que actualizava. Tal como, de um momento para o outro, deixou de ser um homem, passou a ser um animal, assim também o seu lugar já não era o trono, mas o campo. Era aí que vivia, e era aí que passava os seus dias, alimentando-se de ervas.

A mutação teve, também, consequências ao nível do reconhecimento da sua identidade por parte dos outros homens. Na verdade, o personagem afirma, no conto, que ninguém o conhecia, ninguém sabia quem ele era. Do ponto de vista de outrem, ele aparecia como desprovido de identidade humana – ninguém o reconhecia como Nabucodonosor sob a forma de animal, também ninguém suspeitava do seu passado sob a forma humana, nem que, sob aquela aparência de animal, pudesse haver qualquer traço humano, qualquer vestígio de lucidez humana.

Mas, por seu lado, o personagem não perdeu a capacidade de reconhecer a realidade circundante, continuava a reconhecer a Babilónia: "Mas eu reconhecia a Babilónia, e gritava: «Não é esta a Babilónia?!»"[34] Assim, ele não perdeu o estado de consciência, não perdeu, por assim dizer, o carácter desperto que caracteriza a humanidade, continuava a estar acordado para o mundo em que se encontrava, continuava a ter *um mundo*. De facto, a actualização da sub-humanidade não prejudicou o seu carácter lúcido. E na

[34] *SLV*, p. 335.

medida em que conservou a lucidez, a ruptura não correspondeu, nesse caso, a uma interrupção do eu, a uma interrupção da consciência, pois ela não implicou a anulação do carácter consciente do sujeito relativamente a si próprio e à realidade circundante.

Mas ninguém respondia à sua pergunta – "Não é esta a Babilónia?!"[35] Na verdade, ele afirma: "E ninguém percebia as minhas palavras, porque eram como o mugido do animal quando soavam"[36]. Esta incapacidade de se fazer compreender é determinante na sua relação com os homens, e tem como consequência o não-reconhecimento do seu carácter humano sob aquela aparência de animal. As suas palavras pareciam também sofrer uma metamorfose, no instante em que eram pronunciadas, e, desse modo, em vez de linguagem humana ouviam-se ruídos animalescos. É nesse sentido que ele afirma que a sua "boca estava presa"[37]. Na medida em que qualquer tentativa de expressão estava votada ao fracasso, ele encontrava-se, assim, impossibilitado de comunicar. Mas, na verdade, ele estava na posse de uma forma de linguagem: por meio dessa linguagem, o seu pensamento actualizava-se, essa forma de linguagem possibilitava o raciocínio – porém, ela não permitia a partilha de pensamentos. Estes ficavam, assim, presos, restringidos à esfera do personagem. Um poder de linguagem que é limitado à esfera do sujeito resulta numa linguagem particular – e uma linguagem assim entrega sempre o sujeito à não-compreensão por parte dos outros. De acordo com Nabucodonosor, é precisamente esta incapacidade de comunicar, de expressar o seu interior, que concedia um carácter terrível aos seus pensamentos. Assim, afirma: "Aterrorizavam-me os meus pensamentos, os meus pensamentos, na minha

[35] *Ibid*.
[36] *Ibid*.
[37] *Ibid*.

mente, pois a minha boca estava presa, e ninguém conseguia perceber outra coisa senão uma voz semelhante à do animal."[38]

Para além da descrição do modo como os seus pensamentos se faziam sentir, a narrativa contém uma exposição do conteúdo desses pensamentos. Esse conteúdo diz respeito à entidade que causou a transformação – uma entidade detentora de uma sabedoria inescrutável, cuja infinita vastidão coloca-a muito para além do limite da compreensão humana. A característica marcante desta entidade, para o ponto de vista humano, é a sua incompreensibilidade. A sua sabedoria é como um sonho cuja chave de interpretação correcta não se encontra na posse da perspectiva humana. E é precisamente a obscuridade em que está envolta esta sabedoria que lhe concede o poder do súbito. É por isso que, segundo a descrição, esse sonho "aparece sobre alguém subitamente e o agarra com os seus poderosos braços"[39]. Face àquilo que ataca de súbito, o sujeito é impotente, e essa impotência advém da incapacidade de encontrar, racionalmente, a lei que permite prever os acontecimentos e, assim, de certa forma, dominá-los.

Esta entidade é uma omnipotência e, assim sendo, não é possível lidar com ela como é habitual nos assuntos humanos: desconhece-se o local de residência, o sítio onde acabam os seus domínios, de quem descende, nem como alcançou o poder; não tem conselheiros, não pergunta a ninguém se deve agir desta ou daquela maneira; não procura a oportunidade, nem perde tempo com preparativos – fala para si e tudo se concretiza. Não reside neste mundo, e, todavia, tem, sobre este, o poder supremo. Um homem é, perante este poder, completamente impotente, porque, antes de sofrer a acção de tal poder, nem sequer tem conhecimento da sua existência.

[38] *Ibid*.
[39] *Ibid*.

O estado de terror em que o personagem se encontrava não correspondia ao resultado da mera actualização destes pensamentos. Efectivamente, nenhum conteúdo tem a capacidade de determinar a relação do sujeito com esse conteúdo. Como já foi referido, era, antes, o estado de profunda incomunicabilidade, a circunstância de os seus pensamentos se encontrarem aparentemente presos dentro de si, que concedia o carácter aterrador a tais pensamentos. Na medida em que o conteúdo não tem a capacidade de determinar a relação que o sujeito estabelece com esse mesmo conteúdo, o estado de não-comunicação também nunca pode corresponder ao mero resultado da acção dos pensamentos sobre o personagem. De facto, a incomunicabilidade não pode ser provocada por um conteúdo, não decorre dele, uma vez que qualquer conteúdo, de acordo com a sua própria natureza, é comunicável. Na verdade, sob a forma animal, Nabucodonosor é mudo relativamente ao conteúdo dos seus pensamentos, mas, sob a forma humana, ele não encontra qualquer obstáculo à sua comunicação, descreve esses conteúdos, até, com perfeição literária. Na origem da incomunicabilidade encontra-se a metamorfose, que o converte num animal e reduz, drasticamente, a sua capacidade de comunicação à mera emissão de mugidos. Por sua vez, a metamorfose é identificada como o resultado da acção de uma omnipotência sobre o personagem. Esta é a entidade que constitui o objecto do seu pensamento após a transformação, mas é mais do que um conteúdo, na medida em que é compreendida como uma força exterior que coage o personagem. Todavia, o facto de se viver o estado de não-comunicação como um constrangimento não impede que a verdadeira causa da incomunicabilidade seja a própria forma de relação do sujeito com os conteúdos do pensamento.

Encerrado dentro do corpo de um animal, o personagem é afligido pelos mais terríveis pensamentos. Nesse estado, contacta com a perplexidade da incompreensão, a mais absoluta impotência, o mais profundo sofrimento, uma

opressão que suprime a capacidade de comunicar e o afasta de toda a humanidade. Ele voltou, depois, a assumir a forma humana – mas a perplexidade não desapareceu, ele continuou a cismar nos mesmos pensamentos. Assim, convocou todos os sábios da Babilónia para que clarificassem o segredo daquele poder e explicassem como ocorreu a metamorfose. Os sábios deram-lhe, como seria de esperar, uma resposta sensata – tudo não passara de uma terrível fantasia, um pesadelo; quem poderia ter, afinal, mais poder que o grande rei da Babilónia? Quando a totalidade de tudo muda radicalmente, o sujeito procura uma explicação. E em tal caso, o pior que lhe pode ocorrer é pedir uma explicação aos outros. Os sábios são "os outros" na modalidade "a sabedoria do mundo". É verdade que uma palavra sensata pode salvar alguém dos terrores da existência, de interrogações febris que deixam o sujeito à beira da loucura. Uma palavra sensata pode reconduzir tudo ao seu estado normal, pode ser um oportuno apoio, permitir respirar no momento em que se asfixiava, regressar ao quotidiano como se nada se tivesse passado. Devemos "*ouvir a voz da razão*", costuma dizer-se. Um dia fica-se perplexo com a existência, o mundo inteiro parece virado ao contrário, nada é aquilo que parecia, não se é quem se julgava ser – em vez de forte, é-se incapaz, em vez de se ter poder, é-se subjugado. Mas, depois, ouve-se a voz da razão, a palavra sensata: e tudo não passou de um sonho, um sonho terrível, é certo, mas não mais do que isso – uma ilusão. O sujeito volta a descansar na existência, já se sente seguro outra vez – afinal, é o rei da Babilónia, ninguém está na posse de um poder maior. E, todavia, há sonhos que não se esquecem, há meras possibilidades, que, uma vez, compreendidas, não se desvanecem; há pesadelos que ressurgem, vezes sem conta, e como que perseguem. Com a sensatez, o sujeito mantém-se à tona, não é engolido pela existência; com a sensatez, ele sobrevive. Mas é também a sensatez que extingue a paixão infinita. Os tempos de terror passaram, os dias tornaram-se fáceis, e, até, confortáveis. E,

no entanto, talvez alguém, nessas circunstâncias, tenha a vaga noção de que se esqueceu de qualquer coisa, de que perdeu qualquer coisa – o caminho para si próprio.

Mas, para Nabucodonosor, abandonar a sua vivência ao tomá-la irreflectidamente como um sonho sem consequências, um mero pesadelo que nada tem que ver com a realidade, não era possível; do seu ponto de vista, uma sabedoria assim não passava de loucura. Parecia-lhe loucura que alguém pudesse encontrar descanso numa explicação desse género. A verdade é que uma possibilidade, embora seja uma não-realidade, pode ser compreendida de tal modo que se converte numa vivência. Além disso, ao contrário desses sábios, a sua procura da explicação estava impregnada de preocupação. Na verdade, uma explicação produzida pelos "outros" não tem poder verdadeiramente explicativo. Quando surge uma interrogação ao sujeito, se esta aparece na profundidade do seu interior, então só aí pode encontrar uma resposta convincente. O ponto de vista de Nabucodonosor estava fixado numa vivência por intermédio de uma paixão infinita que não admitia ser dissipada por uma explicação da sensatez. Efectivamente, quando o sujeito está intimamente implicado na procura da clarificação, quando recusa cair em finitude, quando, por decisão sua ou sobre o efeito de uma paixão que o domina, ele é impelido até às últimas consequências, então não se deixará convencer pelo critério da sensatez.

Após sete anos sob a forma animal, Nabucodonosor assumiu de novo a forma humana – na verdade, ele afirma: "tornei-me Nabucodonosor outra vez"[40] –, mas segundo as suas próprias palavras: "A Babilónia não é mais a célebre Babilónia, eu – eu, Nabucodonosor – não sou mais Nabucodonosor"[41]. Assim, apesar de ter voltado à forma humana, isso não constituiu, para ele, um

[40] *SLV*, p. 336.
[41] *Ibid*.

regresso à normalidade. Não obstante a metamorfose ter sido desfeita, ter sido aparentemente revertida, Nabucodonosor já não se reconhecia a si mesmo. Efectivamente, era apenas do ponto de vista exterior que tudo tinha voltado ao normal.

É possível que tenhamos tido a sensação, ou até a profunda convicção, de que não somos os mesmos, de que *nada é já o mesmo*. Ou, decerto, já ouvimos falar em alguém que tenha experimentado algo assim ou, pelo menos, que tenha aludido a qualquer coisa dessa natureza. Um certo acontecimento sobreveio e tudo se modificou, ou vários acontecimentos têm lugar, ou por ventura algo mais indeterminado – os anos passaram, etc. – ou não se tratou da interferência de uma realidade, mas, antes, de uma possibilidade, um pressentimento, ou uma alteração de disposição: e tudo mudou. De facto, uma modificação pode ser de tal modo abarcante que o sujeito a compreende como atingindo o núcleo das determinações que o identificam, ela pode ser de tal forma totalizante que se alastra ao mundo inteiro: ele tem, então, a suspeita ou a certeza de que já não é o mesmo, de que *o seu mundo* não é o mesmo; e essa suspeita ou certeza, em virtude desse carácter totalizante da modificação, pode alastrar-se em direcção ao horizonte de futuro – ele diz, então, que *"nunca mais será o mesmo"*, que "*já nada mais será o mesmo"*.

Mas "*já não ser o mesmo"* pode significar muito pouco, não obstante a energia com que o sujeito assevera que já não é o mesmo ou a intensidade com que se faz sentir a experiência de que já não se é o mesmo. Na verdade, pode significar tão pouco que passado algum tempo não resta a recordação de uma tal vivência, talvez permaneça somente uma memória rarefeita que não lhe atribui valor, ou, porventura até, simplesmente acontece que no dia seguinte, de manhã, tudo volta, afinal, à normalidade. Na maior parte das vezes, as coisas voltam à sua forma habitual sem exigir grande esforço por parte do sujeito e também sem suscitar interrogações. A normalidade é confortável, não levanta

perguntas – nem queremos que levante, porque, se a vida nos faz perguntas, é um incómodo. É, por isso, muito mais fácil permanecer na zona de conforto do quotidiano.

Um determinado acontecimento interveio, e fez mudar tudo no seu todo. O mundo já não parecia o mesmo, o sujeito já não se sentia o mesmo, mas, em vez de aprofundar o movimento em direcção a si próprio, em direcção à sua interioridade, ele volta-se para exterior, que o ajuda por meio de um certo desenrolar dos acontecimentos – e, então, ele volta a ser o mesmo de sempre[42]. As coisas podem suceder de tal modo na vida que não é como se o sujeito tivesse morrido, não, pois o caso pode não ser assim tão dramático, ou parecia ser dramático a esse ponto, mas passou algum tempo e, como diz Anti-Climacus, "Ainda há, contudo, vida na pessoa, mas «ele nunca mais será ele mesmo», diz ele. Ele alcança, agora, um bocado de compreensão da vida, aprende a macaquear os outros homens, o modo como se comportam na vida — e também vive agora da mesma maneira."[43] Mas, para Anti-Climacus, a expressão "ele nunca mais será ele mesmo" acaba, assim, por zombar daquele que a pronuncia, porque não havia nem passou a haver um "si próprio" nele – neste caso, o emprego do pronome "eu" não passa de um ingénuo abuso linguístico[44].

Se estiver em causa uma verdadeira ruptura, uma ruptura em sentido estrito, isto é, uma interrupção da forma como o sujeito se encontra a existir, quer dizer, um corte com o imediato, então a tentativa de reverter para a condição anterior está votada ao fracasso. A verdade é que uma tal ruptura admite somente um pobre remendo. É o que acontece quando o sujeito continua a viver algo que já não é o mesmo, fazendo de conta que é o mesmo, mas

---

[42] Cf. KIERKEGAARD, Søren – *Sygdommen til Døden*. In *Søren Kierkegaards Skrifter* (Søren Kierkegaard Forskningscenteret). Vol. 11. København: Gads Forlag, 2006, p. 167.

[43] *Ibid*., p. 168.

[44] Cf. *ibid*., pp. 165, 168.

sabendo, no fundo, muito bem, que tudo mudou. Aquele que procura reverter para a anterior condição terá, então, de escamotear a consciência da ruptura e da irreversibilidade que ela introduz e que a caracteriza essencialmente. Mas, por mais habilmente que o sujeito instile, em si, a ilusão, ele não se encontra, de facto, na condição anterior.

Todavia, esta interrupção da forma habitual de actualização da existência, que introduz o despontar da consciência, não impede que o sujeito volte a seguir à deriva na corrente da vida, despreocupadamente, recomeçando o andamento, como se a ruptura fosse um entreacto. Ele pode tentar não pensar mais no assunto, pode deixar isso para outra ocasião, preterindo sempre essa ocasião. Talvez o exterior seja favorável ao esquecimento, e auxilie o sujeito a iludir-se a si próprio em relação a si e à sua situação. A ruptura, porém, deixa sempre uma marca indelével, e, assim, pode sempre surgir de novo à consciência, reaparecendo com a veemência e o terror do súbito.

Nabucodonosor já não era o mesmo, o seu mundo não era o mesmo. Mas, exteriormente, ele era, outra vez, um homem, continuava a ser o rei da Babilónia, e a Babilónia continuava a mesma de sempre. Por vezes, embora as coisas se mostrem como sempre foram, tudo surge a uma nova luz, e todas as coisas se transfiguram. A realidade aparece com um carácter completamente diferente; e, todavia, um outro ponto de vista – o ponto de vista exterior – não consegue identificar diferença alguma; para esse ponto de vista, tudo está igual a si mesmo, justamente como era antes. Mas, para Nabucodonosor, as opiniões do ponto de vista exterior, isto é, dos sábios, não tinham qualquer validade; as marcas da metamorfose não se desvaneceram, ficaram indelevelmente impressas na sua forma de compreensão da vida, provocaram, nessa forma de compreensão, uma transformação irreversível. Ele não esqueceu que os seus exércitos não conseguiam protegê-lo realmente, que ele não estava nunca, em lugar nenhum, a salvo da acção imprevisível e incontrolável de uma

omnipotência que não consegue ver-se. Como uma sombra que paira e persegue, que está sempre no seu encalce, a possibilidade de uma nova transformação encontrava-se junto dele – ele sabia que ela era efectivamente possível. Esta possibilidade deixava, assim, o horizonte do futuro próximo completamente indeterminado. Na verdade, a sua imaginação descobria outras formas de ser possíveis: "um pássaro na árvore"[45] ou, ainda, "um peixe na água, apenas reconhecido pelos outros peixes"[46]. Perdurava, nele, a consciência de uma entidade infinitamente superior, uma força que ele não conseguia dominar, que o deixava, inexplicavelmente, de um momento para o outro, mudo, sub-humano, incapaz, numa condição de extremo sofrimento – completamente só no mundo, arrastado para a companhia dos animais, aos quais não pertencia e não queria pertencer.

A transformação e a vida enquanto animal não constituíam, para Nabucodonosor, um passado morto, inerte, uma realidade acabada, sem consequências. Na verdade, o teor deste conto tem a natureza de uma vivência recordada (como é indicado pela expressão "Was ich erlebte"[47], escrita na margem de um esboço inicial do conto). A recordação conserva a vivência, faz alastrar o passado até ao presente em direcção ao futuro. Efectivamente, não é necessário abandonar o passado para, como se costuma dizer, *ter os olhos postos no futuro*. Assim se passava com o personagem: por meio da recordação, ele ficava preso ao passado, mas também, através da recordação, esse passado era projectado para o horizonte de futuro, e esse futuro agia, então, sobre o presente. A possibilidade da acção da força omnipotente assombrava cada momento e, ao mesmo tempo, estava, na perspectiva do personagem, no fim de

[45] *SLV*, p. 337.

[46] *Ibid*.

[47] KIERKEGAARD, Søren – *Søren Kierkegaards Papirer*. Ed. Heiberg, P. A., Kuhr, V., Torsting, E. København: Gyldendal, 1968-1978, Pap. V B 132.

tudo, na hora da morte, cada vez mais a aproximar-se, e assumia a forma de uma interrogação.

Alguns indícios permitem compreender que Nabucodonosor pretendia conservar aquela vivência, queria manter-se desperto em relação à ruptura. Mas aquele que está preocupado com a preservação de uma vivência está também, nesse caso, consciente da possibilidade de a esquecer. Efectivamente, a verdadeira lucidez não esquece a ruptura, uma natureza profunda não consegue nem quer apagá-la, e a honestidade constitui um entrave à cobardia que instila astuciosamente o auto-engano. Nabucodonosor não queria esquecer o seu passado, para ele havia exigência de sentido, e o sentido requeria que o passado se mantivesse vivo, que a ruptura não se desvanecesse. Por isso, recordava o seu passado, contava-o não apenas aos seus súbditos, mas a todos os povos do mundo, e instituiu, na Babilónia, a Festa da Mudança – uma grande comemoração que seria realizada no início de cada período de sete anos para glorificar o poder que o tinha transformado e mantido sob a forma de um animal. Relativamente a esta celebração, Nabucodonosor decretou: "E um astrónomo será conduzido pelas ruas e estará vestido de animal, e trará consigo os seus cálculos, rasgados como [se fossem] um fardo de palha."[48] Desta forma, a cerimónia de exaltação do grande poder implicava a humilhação da sabedoria do mundo, cuja visão não vai além do âmbito do visível e cujos cálculos de nada servem porque nada conseguem prever. A própria narrativa e a Festa da Mudança constituíam exercícios de recordação e repetição, através dos quais o personagem preservava a consciência do carácter irreversível da ruptura provocada pela metamorfose. Mas se é verdade que aquele que não esquece a ruptura pode finalmente alcançar-se a si próprio, ele pode também ficar a marcar passo na consideração da vivência da ruptura e do que ela possa

[48] *SLV*, p. 337.

significar, continuamente preso a uma interrogação – e esta última possibilidade parece corresponder à situação de Nabucodonosor.

Neste conto, a metamorfose tornou a ruptura exteriormente visível: em vez de rei da Babilónia, o personagem passou a ser um animal, a superioridade do seu poder e a sua prepotência foram substituídas pela mais absoluta incapacidade e humilhação, em vez de ter a fama e a glória, ele era um desconhecido, e, o que era pior, nem sequer era reconhecido como humano. Mas uma ruptura meramente exterior, por mais radical que pareça, não é uma verdadeira ruptura. Assim, de facto, o ponto de vista de Salomão foi sujeito a uma ruptura e, todavia, esta não era exteriormente visível: para ele, tudo mudou – e, exteriormente, tudo ficou na mesma. A verdadeira ruptura é relativa à forma de compreensão da existência, ao modo como o sujeito se encontra a existir. Mas se é verdade que a metamorfose de Nabucodonosor foi uma transformação corporal, e, assim, exterior, é também verdade que ela não foi apenas isso, uma vez que ultrapassou o domínio do corpo próprio, ao introduzir a transformação do modo de compreensão da realidade e, assim também, da modalidade em que o personagem actualizava a existência. Essa transformação não se desvaneceu quando tudo aparentemente, isto é, do ponto de vista exterior, voltou à normalidade, provando, assim, que se tratava de uma verdadeira ruptura.

A ruptura corresponde à interrupção da imersão no imediato quando o sujeito descobre a dimensão interior, é o momento inaugural do despontar da consciência. Na verdade, em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus refere explicitamente a ocorrência de ruptura com o imediato, no âmbito da progressão em direcção à consciência[49]. Em ambos os contos, há um

[49] Mas importa referir que o juiz Wilhelm, na segunda parte de *Ou/Ou*, não partilha esse ponto de vista. Para ele, não existe verdadeiramente uma ruptura, embora possa parecer que tal coisa exista pois há, de facto, experiência de ruptura com o imediato quando se está em desespero por alguma coisa em particular, quando não se desespera completamente, até ao fim.

desvelamento da existência de uma dimensão interior e da circunstância de essa dimensão estar em contradição com o exterior. Assim, através do pressentimento da culpa, Salomão apercebeu-se, pela primeira vez, de uma dimensão que se escondia e que estava numa relação de inversa proporcionalidade com o exterior. Dessa forma, alcançou a sabedoria, mas, na medida em que nunca se apropriava verdadeiramente dela, essa sabedoria permanecia exterior, não era absorvida na interioridade, e estava, por isso, em contradição com o seu interior. Nabucodonosor, por seu lado, enquanto assumia a forma de um animal, via-se incapaz de comunicar. Encontrava-se em isolamento, silenciado e recolhido dentro de si próprio – a relação directa com a realidade circundante fora quebrada. Pela primeira vez, ficou voltado para o seu interior, pela primeira vez, orientado para si próprio. E, enquanto animal e, simultaneamente, detentor de lucidez humana, o seu interior encontrava-se mascarado pela aparência contrária.

Com a ruptura, os personagens começaram a reflectir. Quando tudo era exterioridade e imediatez, não surgiam interrogações, tudo era claro e distinto. Assim, viviam presos no momento, a forma da realidade era tal como aparecia directa e imediatamente ao ponto de vista, não havia nenhuma dúvida, nenhuma suspeição. Não havia qualquer tematização do sentido ou procura dele. Mas, com a ruptura, a totalidade da existência impôs-se como uma interrogação que exigia uma resposta. Uma interrogação assim tem um carácter tão mais premente quanto mais profunda for a natureza do sujeito, quanto mais a preocupação laborar no seu interior. Só a superficialidade ou uma grande cobardia não pede uma explicação, mas o sujeito tem sempre, essencialmente,

---

Assim, para o juiz, a experiência da ruptura advém de uma deficiência de perspectiva provocada por um movimento não realizado, pois alguém que, pelo contrário, desespere até ao fim, não sente nenhuma ruptura – nesse caso, há uma transfiguração, uma modificação que, simultaneamente, clarifica tudo. Cf. KIERKEGAARD, Søren – *Enten – Eller. Anden del.* In *Søren Kierkegaards Skrifter* (Søren Kierkegaard Forskningscenteret). Vol. 3. København: Gads Forlag, 1997, p. 219.

uma relação com a interrogação do sentido da sua existência, tem sempre uma relação com a causa final, que instaura o sentido, aquilo por mor do qual a sua vida se actualiza, o *terminus ad quem* da sua existência, o lugar para o qual está orientado. Essa questão pode encontrar-se inconscientemente presente e já, de cada vez, automaticamente respondida, ou pode provocar angustiantemente um estado de suspensão, quando a resposta é como uma quantidade incógnita de uma equação aparentemente insolúvel, ou pode, finalmente, estar já na posse da sua solução, mas, em qualquer dos casos, essa questão encontra-se radicalmente inscrita em cada um de nós, e a atitude relativamente a ela constitui-nos de modo essencial.

Em ambos os contos, um acontecimento sobreveio e fez intervir a categoria da possibilidade no âmbito vital, e, assim, deixou a compreensão global da vida completamente indeterminada. Em busca da explicação que clarificava o sentido da existência, os personagens entregaram-se à reflexão sob a opressão da inquietude da angústia. O ponto de vista alcançou uma nova forma de compreensão, mas já nada era o mesmo. A fractura na perspectiva era, então, vivida como irreversível. Tudo mudou na sua totalidade e radicalmente, para sempre. Depois de um terramoto de proporções colossais que destrói as estruturas da compreensão global da vida, parece ser impossível reverter para essa forma de compreensão. Mas, na verdade, é sempre possível afundar uma vivência em esquecimento, e de tal maneira que o sujeito também se lembra de esquecer aquilo que ele próprio executa. A temporalidade também não é o âmbito em que as vivências se acumulam cada vez mais e aí permanecem estaticamente – pelo contrário, a alteração da interpretação tem a capacidade de transfigurá-las. Elas podem mudar de significado, e, nessa medida, não são irreversíveis. Efectivamente, a conservação de uma vivência e o significado que ela possui depende da profundidade da natureza do sujeito, do grau de preocupação com que ele se relaciona com ela. Na verdade, a ruptura não deve

ser esquecida – a partir dela, é necessário que o sujeito proceda à constituição, de raiz, do sentido.

Também nos dois contos, a ruptura constituiu um incremento de lucidez, mas, a par da progressão na consciência, nenhum dos personagens conseguia constituir um verdadeiro sentido, em ambos os casos algo falhava. Os laços do amor e da simpatia uniam Salomão ao seu pai de tal modo que este último, enquanto ideal, era determinante na vida do filho e enformava toda a concepção da realidade. Através da modificação do seu ponto de vista sobre David, revelou-se a dimensão interior, que aparece quando o sujeito desenvolve uma relação consigo próprio, quando ele se torna consciente de si. Mas, paradoxalmente, Salomão não parecia estar mais próximo de si. Na verdade, quando há um corte com o imediato e o sujeito começa a reflectir, surge, então, no seu ponto de vista, a dimensão interior, que resulta do movimento de reflexividade, mas tal não significa que ele se tenha alcançado a si próprio. Assim, movido pela simpatia, Salomão descobriu a culpa e a dor da contrição, no seio de uma interioridade escondida. Mas a sua simpatia não era suficientemente profunda. Uma verdadeira e profunda simpatia implica que o eu se reveja na possibilidade sua que o outro é, mas o personagem nunca remetia a si a possibilidade que contemplava – assim, não compreendia que também ele podia ser culpado, que também dele podia ser requerida a contrição. Para que Salomão remetesse a si aquilo que já sabia, aquilo que já tinha compreendido, seria necessário reactivar a força de vontade quebrada.

Nabucodonosor, por seu lado, ficou preso a exercícios de recordação da sua vivência-limite. Por causa dela, projectava possibilidades de transformação, e compreendia, assim, que a possibilidade era parte integrante e essencial de si próprio. Efectivamente, o eu é mutável, porque, na sua constituição, encontra-se já, de antemão, um conjunto de possibilidades susceptíveis de actualização, de modo que o sujeito é aquilo que é e, também, os outros modo de ser em

potência. Mas, se considerarmos a possibilidade no seu carácter meramente lógico-objectivo, a sua presença na constituição do eu é, na verdade, uma presença tão problemática, pela sua ambiguidade, que se pode dizer que é como uma não-presença – e, todavia, ela está presente. A partir de um ponto de vista completamente toldado, a possibilidade não é visível, é totalmente inaparente, e, nessa medida, não está presente. Nos dois contos, a possibilidade surge ao ponto de vista, primeiramente, na forma de pressentimento, na forma de algo de que se tem suspeita. Assim, os dois contos parecem indicar que, para haver uma transformação, tem de haver um pressentimento da possibilidade enquanto realidade (ainda que, a dada altura, o sujeito possa até pensar, como Nabucodonosor, que se encontra, afinal, a salvo da possibilidade), e que a ruptura só se estabelece completamente após essa transformação, quando aquilo que era uma mera possibilidade se transforma em realidade ou adopta o estatuto de realidade, assumindo-se como uma certeza. De facto, alguém que está completamente cego relativamente à possibilidade de transformação não pode ser, enquanto assim permanece, objecto de transformação.

Nabucodonosor compreendia a capacidade de transformação como passiva – ela não correspondia à capacidade de se transformar a si mesmo a partir de si, mas de ser transformado, de estar sob a acção de uma entidade que tem o supremo poder sobre o futuro do sujeito e que, assim, o deixa impotente. Através da Festa da Mudança, o personagem pretendia glorificar a omnipotência que conheceu, mas nunca encontrou descanso nela, continuava atormentado pelo carácter terrível de que essa força se revestia a seus olhos, oprimido pelas possibilidades que tornavam indeterminado o seu horizonte de futuro, devastado pelo terror, sem conseguir alcançar um verdadeiro sentido.

A QUESTÃO DO MOVIMENTO PERPÉTUO EM L.-F. CÉLINE

Mariana Pereira

I

Céline escreve em *Mort à Crédit*: "S'il existe un truc au monde, dont on ne doit jamais s'occuper qu'avec une extrême méfiance, c'est bien du mouvement perpétuel !... On est sûr d'y laisser des plumes…".[1] O conceito de movimento perpétuo é susceptível de parecer surgir aqui em desespero de causa, evidenciado pelo facto de este, no momento do texto em questão, parecer dizer respeito especificamente a um concurso de máquinas com esse propósito. Nesse sentido, a advertência de Céline estaria explicada pelo facto de se saber já que qualquer máquina de movimento perpétuo está condenada ao fracasso. Todavia, o conceito em questão parece apontar para determinados pontos essenciais na constelação de problemas da obra de Céline. Deste modo, importará averiguar a pertinência da noção de movimento no texto celiniano, para que possamos estar em condições de discutir a debilidade ou assertividade do atributo *perpétuo*.

A noção de movimento tem que ver, em primeiro lugar, com o ponto de vista condutor do texto de Céline. Este ponto de vista situa-se no *fundo* que caracteriza o texto *Voyage au bout de la nuit*. *Fundo* que, como é indicado no início desse mesmo texto, se situa *do outro lado da vida*[2]. Entenda-se por *outro lado* o lugar do reverso ou engrenagem da vida. Um lugar que se caracteriza de

[1] CÉLINE, Louis-Ferdinand – *Mort à crédit*. Paris: Éd. Gallimard, 2009, p. 402.

[2] "C'est de l'autre côté de la vie" (CÉLINE, Louis-Ferdinand – *Voyage au bout de la nuit*. Paris: Éd. Gallimard, 2006, p. 9).

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_8

antemão por uma descoincidência de perspectiva em relação àquela que se localiza não *do outro lado* – no *fundo* –, mas na localização que, por não ser *outra*, é assumida como habitual e, contraposta ao *fundo*, é remetida ao lugar da superfície.

O *fundo* torna-se então o lugar onde reside o ponto de vista de Céline que, ao tomar-se lúcido, identifica este lugar, onde a vida é observada pela perspectiva do seu reverso, como lugar da lucidez. A perspectiva do reverso ou engrenagem não tem um carácter meramente cartográfico, isto é, não tem que ver apenas com uma configuração ou mapeamento da vida segundo a perspectiva em causa. A perspectiva do reverso em Céline é também uma questão de ouvido. Ora, se esta perspectiva opõe o reverso à superfície, ou seja, o que habitualmente não é observado àquilo que tem um carácter dado – incluído, por assim dizer, na entrada na vida –, a questão de ouvido colocar-se-á, da mesma forma, em tornar sonoros elementos da vida para que habitualmente somos surdos. Isso significa – se aceite for a identificação operada entre reverso e engrenagem – que esta é uma perspectiva onde a própria engrenagem da vida soa. Importa esclarecer a que corresponde tudo isto.

Em Céline, o Tempo surge como a trama, a tessitura, cujo qualquer pedaço tem uma nota e, como tal, soa. De tal maneira que a perspectiva aqui em causa é uma perspectiva para a qual *dois e dois são três e só depois avançam para quatro*[3], e este avançar soa. Trata-se de uma espécie de acompanhamento excessivo da realidade, desencadeado pela passagem do surdo ao sonoro de elementos que, na perspectiva aqui designada superfície, não seriam mais do que bastidores da realidade.

[3] "Le Temps, la trame !... vous connaîtrez le rouet, l'endroit où deux et deux font trois … vous serez moins ébahi … et puis quatre ! et puis sept (…)" (CÉLINE, Louis-Ferdinand – *Féerie pour une autre fois*. Paris: Éd. Gallimard, 1995, p. 83).

Este é um dos aspectos basilares na identificação em que Céline, ao longo da sua obra, insiste entre o seu estilo e a música. Trata-se neste caso daquilo que ele designa carácter *instantaneísta*[4]: o facto de mesmo as transições, os silêncios entre uma nota e a nota subsequente, soarem, isto é, configurarem o som de cada uma das notas ouvidas, através da progressão específica que as atravessa.

Não obstante o aspecto mais rocambolesco da afirmação da progressão do resultado de dois mais dois de três para quatro, o que importa reter na concepção do Tempo em Céline, ilustrada no passo em questão, é que o seu movimento – a sua progressão – é ininterruptamente escutado no ponto de vista situado como *fundo* celiniano.

O escutar desta música, do avançar do Tempo, está imbricado num quadro maior de compreensão da vida, quadro que nos remete precisamente para a perspectiva que o configura, a saber, a perspectiva do *fundo*. No entanto, diz-se imbricada por não estarmos ainda em condições de destrinçar o que em Céline se sobrepõe a quê, isto é, se o escutar ininterrupto do Tempo conduz ao ponto de vista situado no *fundo* ou se é esse mesmo ponto de vista que desencadeia a sarabanda de sons do carácter *instantaneísta* da vida ao ouvido celiniano. Torna-se então necessário voltar atrás, na tentativa de averiguar o que está em causa no ponto de vista do *fundo* a propósito do que é observado no reverso ou engrenagem da vida.

A perspectiva do *fundo* não tem que ver com um acréscimo de elementos observados relativamente ao espectro do ponto de vista da superfície; tem antes que ver com o observar da configuração que rege a estrutura da vida em que o sujeito está já embarcado. É, então, no sentido de um acesso à configuração da

[4] "C'est moi l'infirme sans doute. Le maniaque d'une sorte de façon de penser que le Temps seul compte, qui nous offre une trame, sa trame, pour y broder un certain Style, un certain rythme. Celui de la minute qui passe, l'instant, et c'est fini ! instantanéiste, je suis. Le rendu émotif de la Seconde, rien d'autre." (CÉLINE, Louis-Ferdinand – *Lettres*. Paris: Éd. Gallimard, 2009, Carta 50-18, p. 1286)

estrutura, que o *fundo* é lugar da lucidez em Céline. Lucidez que, na sua determinação, calibra cada elemento observado em função da configuração da estrutura de que se parece ter já notícia.

A estrutura da vida no *fundo* celiniano é configurada pela finitude do sujeito, daí que a calibragem de cada elemento em função dessa mesma estrutura tenha que ver com um agudizar do seu ser integrante na condição finita do sujeito que observa. Não existe, nesta configuração, a habitual convalescença que parece caracterizar o ponto de vista da superfície na relação com a sua finitude. Entenda-se por convalescença o adormecimento da consciência da estrutura de finitude do sujeito, de cada vez que esta é compreendida. De modo que, nessa convalescença, a pauta da vida parece ser regulada meramente pelo momento que, de cada vez, é presente, e não pela estrutura em que esse momento está inserido e que lhe coloca um carácter provisório, a partir da relação de um particular – o momento presente – a uma estrutura – escala, poder-se-ia dizer – que o permite, engendra e determina.

A finitude do sujeito como marca indelével no olhar do ponto de vista em causa conduz, em Céline, a um momento de decisão, a uma escolha. Essa escolha tem que ver, não com a possibilidade de convalescença, uma vez que esta não parece ser já possível, mas com um "ainda assim". A transgressão deste "ainda assim" implica que, numa estrutura em que o sujeito apenas por estar embarcado está já condenado a um desfecho específico, ele escolha não uma mera espera desse desfecho, ou um acelerar dele, mas uma travessia até lá. O conflito que imediatamente é compreendido no enunciado anterior, dado que uma espera e um acelerar são formas particulares da travessia que parece ser constitutiva da vida de qualquer sujeito, é determinante. Só na compreensão do aparente conflito, que reside no facto de o sujeito escolher para si mesmo algo que lhe é já constitutivo, é possível acompanhar o movimento de Céline.

Recorre-se à figura da circunferência, para que melhor se compreenda o que parece estar em causa.

Não só início e fim de uma circunferência coincidem como, uma vez desenhada, cada ponto da circunferência é essa coincidência entre início e fim. Todavia, para que isto ocorra, é preciso que ela seja desenhada e obedeça a determinadas regras (por exemplo, ter cada ponto seu equidistante ao centro). Não é certo, apenas por se saber que uma circunferência deverá consistir em qualquer coisa com uma forma específica com coincidência entre o seu fim e o seu começo, que saibamos desenhar essa circunferência. Ela assume forma apenas na sua feitura, isto é, no seu desenhar, onde todos os pontos deverão ser percorridos até ao seu fecho, na rigidez da sua equidistância ao centro.

Se a identificação entre o desenho de uma circunferência e a estrutura da vida em Céline for eficaz, ela deverá significar, em primeiro lugar, que existe um compromisso. A partir da ilustração do desenho da circunferência, este compromisso é compreendido como assumido com a própria estrutura da vida, na medida em que, estando já a par da previsibilidade do seu fim – e da inevitabilidade de uma travessia até esse fim –, opta-se "ainda assim" por assumir um compromisso nessa travessia, nesse percorrer. A noção de travessia tem, então, um carácter específico, configurado por esse compromisso de que parte. Se o cumprir do compromisso ocorre no cumprir da travessia, e se a anuência a essa travessia que é reconhecida como constitutiva implica assumir um compromisso com ela, o compromisso torna-se susceptível de ser quebrado aquando de alguma hesitação ou paragem na travessia. É importante que se compreenda que, antes desse compromisso com uma travessia que é constitutiva ao sujeito, não se põe a possibilidade de hesitação ou paragem enquanto tal, precisamente pelo seu carácter constitutivo. Poder-se-ia então afirmar que aquilo que se assume como realmente fulcral no cumprir da

travessia não são os caminhos por que o sujeito opta, mas o contínuo movimento? Isso é e não é assim.

Poder-se-ia afirmar que isso não é assim, dado que a travessia a que assistimos em Céline tem um estilo – e resultante forma – específico. No entanto, o facto de essa travessia ter características específicas parece ter que ver apenas com a sua eficácia, isto é, o seu estilo não tem como critério o decoro ou outra preferência superficial, mas a sua eficácia. No limite, o estilo da travessia de Céline parece ser aquele por ser ele o único que parece funcionar, na medida em que nele existe um avançar que se defende contra a possibilidade de hesitação ou paragem. Esse estilo, em Céline, é o próprio lugar onde o apreendemos: o contar histórias.

A partir da escolha de um estilo para a travessia que procura cumprir o compromisso com a vida compreendem-se duas determinações importantes. A primeira tem que ver com o facto de a morte, apesar de ser compreendida como aquilo que existe de mais previsível e adquirido no preciso momento em que o sujeito embarca na vida, estar por adquirir: "C'est pas gratuit de crever ! C'est un beau suaire brodé d'histoires qu'il faut présenter à la Dame"[5]. E, ao mesmo tempo que enuncia isto, Céline enuncia logo o seu estilo – denunciado pelo próprio estilo em que o faz – de aquisição da morte, esta última que nestes termos surge como recompensa. O estilo de aquisição da morte em Céline coincide então com o estilo que conduz a travessia: o contar histórias.

A segunda determinação que importa referir, já subentendida na primeira, é que se a morte está como condição a ser adquirida, existe a possibilidade de, como escreve, *falhar a própria morte*[6]. Se o estilo da tentativa de edificação de algo que sirva para adquirir a morte é facilmente apreendido no

[5] CÉLINE – *Mort à crédit*, *op. cit.*, p. 40.

[6] "Faut se dépêcher, faut pas rater sa mort" (CÉLINE – *Voyage au bout de la nuit*, *op. cit.*, p. 405).

texto, não é de todo claro qual é o critério capaz de revelar se se está ou não pronto para morrer, isto é, se a morte está já adquirida e tem um valor de recompensa, ou se morrer em determinado ponto significa ter *falhado a própria morte.* A questão é que somos sempre cegos para o ponto do desenho da circunferência – da vida – em que nos encontramos[7]. Nesse sentido, e se o compromisso com a vida está assumido, não parece restar senão o movimento, a contínua travessia.

II

A dado momento em *Voyage au bout de la nuit,* Ferdinand, a personagem narradora do texto, diz : "On n'a plus beaucoup de musique en soi pour faire danser la vie, voilà. Toute la jeunesse est allée mourir déjà au bout du monde dans le silence de la vérité. Et où aller dehors, je vous le demande, dès qu'on a plus en soi la somme suffisante de délire ? La vérité, c'est une agonie qui n'en finit pas. La vérité de ce monde c'est la mort. Il faut choisir, mourir ou mentir. Je n'ai jamais pu me tuer."[8]

A partir da linha que até aqui tem vindo a ser seguida importa, em primeiro lugar, confrontar a formulação *mentir ou morrer* com o carácter da morte enquanto algo a adquirir. Daqui resulta que, em Céline, entre *mentir e morrer* parece ser necessário *mentir* para que se possa morrer. Nó a partir do qual se depreende que é nesse *mentir* que se joga a aquisição da morte. Coloca-

[7] Importa referir que esta cegueira não tem que ver com um défice de lucidez, uma vez que aqui a lucidez é a compreensão de que se está embarcado em qualquer coisa que equivale a esse desenho de uma circunferência, na notícia da sua forma final. Daí que a progressão no percorrer da circunferência não implique uma gradação de acesso ao ponto do desenho em que o sujeito se encontra, senão na possibilidade de uma gradação de lucidez em relação a um determinado ponto enquanto ponto – parte – dessa mesma conferência.

[8] CÉLINE – *Voyage au bout de la nuit*, *op. cit.*, p. 215.

se então o seguinte problema: se essa aquisição surge através de um *mentir*, o movimento identificado sob a forma de um "ainda assim" teria, afinal, que assumir a forma de um "como se"? Isto é, "como se" a nossa estrutura não fosse finita, ou "como se" não existisse consciência dessa finitude? Veja-se, como atrás referido, que não existe, em Céline, uma convalescença da agudeza da finitude do sujeito. Pergunta-se, então, que valor assume o *mentir* que agora está em causa.

Este *mentir* parece assentar no hiato que existe entre, por um lado, o compromisso assumido com a vida e, por outro, a aparente degradação de condições existenciais reunidas para que a travessia existencial ocorra tal como houvera sido conhecida por um ponto de vista anterior ao do *fundo*. Ponto de vista este que é, em Céline, habitualmente remetido para a juventude.

O ponto de vista anterior ao *fundo* é relevante porque, ainda que já deposto, ele constitui durante toda a travessia um foco de tensão, e isso parece ser evidente ao longo da obra de Céline. Uma tensão a partir de um movimento a que o sujeito do *fundo* não pode retornar e que decorre daquilo a que Céline chama *música em nós para fazer dançar a vida*. Na juventude, essa música não é escutada pelo sujeito, uma vez que a adequação deste último a essa música é tal que ela apenas faz dançar. O sujeito do *fundo* é aquele que escuta, e escutá-la implica uma descoincidência com dela, significa deixar de ser capaz de dançar. Mas isso que é escutado é a própria vida no reverso e na sua engrenagem com que o sujeito do *fundo* assume um compromisso. Ou seja, se escutar a música implica não ser já capaz de dança-la, escutá-la implica também compreendê-la como aquilo que incita ao movimento e coloca uma petição a que o sujeito deve responder.

Assim, se, num ponto de vista anterior ao *fundo,* a música *para fazer dançar a vida* parece partir do próprio sujeito – daí que ela seja surda, uma vez que este coincide com ela –, no *fundo* celiniano é a vida que parece soar a seu

próprio grado aos ouvidos do sujeito, de tal forma que estar comprometido com a vida é anuir ao seu ser música, apresentando como resposta o movimento, mesmo que a este esteja vedada a forma de uma dança.

Aquilo que é escutado no soar da tessitura do Tempo enquanto manifestação da vida, e que coloca uma escolha – responder ou não pelo movimento –, difere, por exemplo, de escutar o mero movimento dos ponteiros de um relógio. Quando Céline se refere ao facto de cada pedaço do Tempo ter uma nota e, como tal, soar, esse soar aparece sob a forma de um acufeno e, assim, tem tanto que ver com uma métrica ou estrutura do Tempo como com o significado que a passagem deste último adquire para o sujeito que escuta. Se, no avançar do ponteiro de um relógio, cada som é igual ao anterior e esse som não tem qualquer cunho do que nele possa ocorrer no momento em que soa, o acufeno, por sua vez, adquire não só o cunho do que ocorre mas, pelo facto de se distinguir de qualquer outro soar de um qualquer momento, torna-se irrecuperável. Ora, é esta irrecuperabilidade que, na relação de tensão do ponto de vista do *fundo* com aquele que lhe é anterior e foi deposto, é confrontada com a outrora inesgotável *música para fazer dançar a vida*. Desse confronto resulta uma contraposição entre a ânsia e a força da juventude em relação à vida e um movimento que avança na permanente reiteração de perdas irrecuperáveis.

Voltemos ao problema do significado a atribuir ao *mentir*, atrás localizado no hiato entre o compromisso com a vida e uma aparente degradação de condições existenciais para o prosseguir da travessia. O observar do tropel de perdas irrecuperáveis do olhar de Céline parece constituir indício da referida degradação de condições existenciais, uma vez que assenta na seguinte configuração: isto não deveria ser assim.[9] Outro indício é, por exemplo,

[9] Cf. CÉLINE – *Mort à crédit*, *op. cit.*, p. 414: "Que je les accroche au costard … une idée de con … qu'ils arrêtent … qu'ils bougent plus du tout !... Là qu'ils se fixent !... une bonne fois pour toutes !... Qu'on les voye plus s'en aller."

a constante errância de Ferdinand, tanto em *Voyage au bout de la nuit* como em *Mort à crédit.* Esta errância tem tanto que ver com o movimento a cumprir como com uma procura por um lugar de repouso, oriunda de um estado em que o sujeito não sabe o que fazer consigo, no reconhecimento de uma falta sem objecto.[10]

Os exemplos apresentados como indícios da referida degradação de condições existenciais em Céline conhecem, contudo, um contornar que, ainda que não elimine essa degradação, produz o "ainda assim" atribuído ao movimento do ponto de vista do *fundo*. A propósito da irrecuperabilidade de determinados elementos da travessia do sujeito, elementos constituídos por pessoas que desapareceram, lugares abandonados, um certo estado de coisas perdido, Céline introduz uma formulação que recupera e procura corrigir o olhar sobre esses elementos à hora em que estes estavam presentes.[11] Formulação que tem como motor o enunciado: *Eu quero que os meus mortos me reconsiderem*[12]. Sabe-se aí que o lugar da procura desse reconhecimento recai no estilo de movimento atribuído a Céline: o contar histórias.

Como atrás foi referido, a errância em Céline aparece como resposta a uma permanente inquietude sem objecto e como resposta à petição de movimento que a vida põe. Mas ela aparece também a partir da impossibilidade de permanência do sujeito situado no ponto de vista do *fundo*,

---

[10] Cf. CÉLINE – *Mort à crédit*, *op. cit.*, 2009, p. 630 (o momento em que Ferdinand diz repetidamente ao tio que quer partir): "Bon ! Mais alors si tu te lèves passe-toi tout de suite un pardessus ! Tape dans le tas ! n'importe lequel … Dans le couloir t'attraperais la crève … C'est pas les pardessus qui manquent !... – Non mon oncle." Não são os sobretudos que faltam, mas também não falta "isto" ou "aquilo". Falta "tudo" e nada se parece apresentar como um "isso" que falta, embora tudo o que não é "isso" que falta pareça irremediavelmente apontar para essa falta.

[11] "... les subtilités que tel mort vous a révélées … qu'on a vraiment pas bien remercié … On sabote toujours les vivants … on a mal le sens de la vie … comme j'en ai moi des remords intimes !... Courtial … Follet … Élisabeth … Édith … Janine …" (CÉLINE – *Féerie pour une autre fois*, *op. cit.*, p. 104)

[12] "Je veux que mes morts me reconsidèrent !..." (CÉLINE – *Féerie pour une autre fois*, *op. cit.*, p. 104)

visto que esta torna-se para ele um fechamento de ângulo de visão da vida[13]. Há nele, por isso, uma vontade de ver, manifestante de uma vontade, não apenas de cumprir o movimento da vida – em resposta à música que ela é –, mas de um acesso assente num acompanhamento permanente desse mesmo movimento, na maior amplitude de ângulo que lhe for permitida. E, a partir dessa amplitude, contar histórias.

Por fim, o *mentir* que se discute não parece ser referente a um mascarar da finitude do sujeito, a um enganar-se a si mesmo numa acção de alguém que não morresse. O *mentir* aplica-se à diferença entre contar ou não contar histórias. A um fingir que existe alguma diferença no facto de ter sido encontrada tal coisa como um estilo para permanecer em movimento, e que esse estilo produza histórias e que essas histórias intentem a um qualquer edificar que procura adquirir aquilo que sempre esteve, de antemão, adquirido. Todavia, a transgressão do "ainda assim" implicado no gesto de Céline, que este parece identificar com um *mentir*, ocorre não "como se" não tivesse notícia da sua finitude, mas na sua suspensão pelo facto de existir um compromisso com a vida e, no limite, não existir acesso à validade do edificar da aquisição da morte, isto é, não existir acesso ao ponto da circunferência em que nos encontramos. É nesse sentido que ao movimento de Céline se escolhe reconhecer o atributo *perpétuo*, não porque haja algo de perpétuo nele, mas porque, na suspensão da finitude que poderia impedir o seu esforço, há algo como um impulso que está para lá da estrutura que o conduz. É tão perpétuo como as tentativas que ainda hoje designamos de máquinas de movimento

[13] Cf. CÉLINE – *Voyage au bout de la nuit*, *op. cit.*, p. 248 (o momento em que Ferdinand abandona Molly): "Comme si la vie allait m'emporter, me cacher ce que je voulais savoir d'elle, de la vie au fond du noir, pendant que je perdrais de la ferveur à l'embrasser Molly, et qu'alors j'en aurais plus assez et que j'aurais tout perdu au bout de compte par manque de force, que la vie m'aurait trompé comme tous les autres, la Vie, la vraie maîtresse des véritables hommes."

perpétuo. Embora todas elas tenham já parado, são designadas pelo atributo do movimento a que se propunham.

IPSEIDADE, FIM, SUPERLATIVO: SOBRE A INERÊNCIA E A AMPLITUDE DA TENSÃO SEGUNDO SÓCRATES/DIOTIMA

Samuel Carvalhais de Oliveira[*]

§1. O discurso de Sócrates/Diotima e a sua relação com o discurso de Agatão. O discurso de Agatão e as duas determinações principais da compreensão de Ἔρως: Ἔρως como *força encantadora que se descobre* e como *realidade superlativa*.

Neste breve estudo, procurar-se-á explorar um conjunto muito limitado dos problemas com que se debate o discurso de Sócrates/Diotima [1] no

[*] O autor deste estudo é, actualmente, bolseiro de doutoramento da Fundação para a Cîencia e a Tecnologia.

[1] Quando chega a vez de Sócrates produzir um elogio a Ἔρως, reparamos que a sua intervenção tem características algo estranhas e bastante diferentes das intervenções que tiveram lugar anteriormente. Ao contrário do que acontece com os discursos precedentes (que, por assim dizer, exprimem directamente a perspectiva daquele que fala e reflectem o olhar daquele mesmo que está a falar), o discurso de Sócrates apresenta-se, de certo modo, como proferido por duas "vozes": a voz de Sócrates e a de Diotima. Embora haja uma parte inicial da intervenção de Sócrates que não faz uma referência a Diotima (198b-201d), o que caracteriza o discurso de Sócrates propriamente dito (i.e. a tarefa do elogio a Ἔρως) é estar como que "dobrado" por essas duas vozes, de tal modo que as reflecte simultaneamente a ambas. Isso permite entender o sentido que tem designar-se a intervenção de Sócrates como a de "Sócrates/Diotima". Mas este aspecto, que o texto do *Symposium* dá claramente a ver, não é o único que deve ser referido. As duas "vozes" em causa são vozes com uma natureza diferente – de tal maneira que a voz que "agora" se ouve (a de Sócrates, no tempo "presente" do *symposium*) é uma espécie de "*eco*" da segunda: tal como o som de uma voz se mantém no seu eco (e como que transfere a esse eco o seu conteúdo, propagando-o), assim também a "voz" de Sócrates "ecoa" a discussão que teve com Diotima. Mas, intrinsecamente ligado a isto, há ainda um outro aspecto relevante, que torna estas duas "vozes" ainda mais distintas. Sócrates vinca que a voz de Diotima era a voz de alguém efectivamente sábio, versado ("τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἔρωτος, ὅν ποτ' ἤκουσα γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμας, ἣ ταῦτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλά (…).", 201d1-3) – ao contrário da perspectiva do próprio Sócrates, que se caracterizava por ser ainda "pouco aguda", "pouco desenvolvida ou madura", ainda marcada por elementos de ἀμαθία que, por assim dizer, contrariam ou obstaculizam a tensão para σοφία. Esta *imagem* – a que poderemos chamar a imagem de um "*Socrates immaturus*", ainda

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_9

Symposium, 201d-212a. Mais precisamente, trata-se de tentar seguir *apenas um* "fio" do emaranhado "novelo" de problemas que é posto nas nossas mãos quando nos confrontamos com este discurso: aquele "fio" a partir do qual se pode começar a entender um pouco melhor como está constituído isso a que chamamos "vida" (sc. a vida do "si-mesmo", a vida enquanto acontecimento que tem lugar na "primeira pessoa") e qual a natureza da tensão que a atravessa. A compreensão desse "novelo" (e do "fio" que o compõe) – i.e. dos aspectos e fenómenos que aí são postos em evidência, dos conceitos que se explora, das teses que se defende e das que se rejeita, etc. – requereria um estudo atento daquilo que precede e com que tal "novelo" está em íntima discussão, nomeadamente: os discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, bem como das relações entre eles. Para além disso, também não podemos aqui a) aprofundar o significado e o contexto particular em que tem lugar algo como um "*symposium*", o estatuto que têm (ou que reclamam ter) as "personagens" que fazem parte dele, as funções que desempenham, o "jogo de tensões" que mantêm umas com as outras, etc.; nem tampouco b) qual o sentido de qualquer coisa como um elogio a Ἔρως: a

---

"verdinho", ainda a "fazer-se" – é recorrente no *Corpus Platonicum*, quer na pessoa do próprio Sócrates (como, por exemplo, no início do *Parmenides*), quer na pele de alguém que se encontra dedicado ao mesmo "projecto" de aquisição da σοφία e tem como "preocupação" fundamental o φιλοσοφεῖν (é esse o caso do jovem Teeteto, no diálogo que tem o seu nome). Não cabe aqui acompanhar minimamente a complexidade dos traços que compõem esta imagem e a forma como pode estar constituída uma perspectiva configurada pela procura da σοφία que ao mesmo tempo está "travada" por componentes do seu contrário – de sorte que *coexistem* num mesmo ponto de vista a σοφία sc. o "projecto" da sua aquisição (diferente de outros igualmente possíveis e com uma determinação própria) e a ἀμαθία sc. um modo de ver ainda pouco agudo e lúcido, ainda "rombo", "oscilante", etc. Importa apenas chamar a atenção para essa *imagem*: para a forma como o *Symposium* também a tem no seu centro e coloca nas nossas mãos a tarefa de pensarmos o seu significado e as relações que tem com a intervenção de Sócrates. Porque há esta íntima ligação entre a "voz" de Sócrates e a de Diotima (esta "transferência" de Diotima para Sócrates), neste estudo referimo-nos à intervenção de Sócrates ora como a de "Sócrates/Diotima" ora simplesmente como a de "Sócrates" ou como a de "Diotima". Seguimos a edição de BURNET, J. – *Platonis opera*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1901 (reimpr. 1967). Todas as referências a páginas Stephanus não acompanhadas de outra indicação reportam-se ao *Symposium*.

estranheza com que, ao contrário de nós, os Antigos ouviriam falar de um elogio associado a uma tal realidade, o modo como, justamente por essa razão, Ἔρως "assenta como uma luva" no tipo de *competição* e *exibição das qualidades retóricas* que caracterizam um *symposium*, etc.[2] Entramos, por assim dizer, *in medias res*, com tudo o que isso representa em termos de "*limitação*" e de "*risco*" para uma efectiva compreensão do discurso de Sócrates/Diotima.

Mas, apesar dessa limitação e estreiteza de ângulo, importa chamar rapidamente a atenção para um aspecto que marca todo o *Symposium* e a partir do qual se pode entender melhor a relevância de se olhar um pouco para trás: para o que foi dito no discurso de Agatão.

Aquilo a que assistimos ao longo do *Symposim* pode ser descrito como uma espécie de contínua "passagem do testemunho" – em que o primeiro orador deixa nas mãos do orador seguinte a tarefa de continuar a tarefa proposta, neste caso, o elogio a Ἔρως. Não apenas isto: não se trata de uma mera transferência das despesas do λόγος sem mais, mas de uma transferência que é acompanhada por uma *exigência de variação* (sc. de *μεταποίησις*) e, na verdade, de uma variação que represente um *melhoramento*. Em suma, a transferência das despesas do λόγος está associada à ideia de uma modificação que traga consigo qualquer coisa de "mais e melhor" no que diz respeito ao elogio de Ἔρως.[3] Por outras palavras, está em causa aquilo que Erixímaco diz ser da responsabilidade do discurso de Aristófanes levar a cabo (188e2-3): "ἀλλ' εἴ τι ἐξέλιπον, σὸν ἔργον, ὦ Ἀριστόφανες, ἀναπληρῶσαι" e que o próprio Aristófanes adopta no ponto de partida da sua intervenção (189c1-2): "Καὶ μήν,

[2] A respeito destes problemas, veja-se designadamente CARVALHO, M. J. – "Do Belo como constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima". In: *Revista filosófica de Coimbra*. Vol. 38 (2010), pp. 376s.; RINELLA, M. A. – *Pharmakon: Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*. Lanham: Lexington Books, 2010, em especial pp. 10ss., 49ss.

[3] O que obviamente não exclui a *autonomia* e o *valor exclusivo* dos fenómenos com que cada discurso se debate, como se o que estivesse em causa fosse apenas uma transmissão e o valor e significado do que está em causa se diluísse nessa transmissão – e, por isso, recebesse o seu sentido à luz do último discurso sc. do *terminus ad quem* último das várias transmissões.

ὦ Ἐρυξίμαχε, (…) ἄλλη γέ πῃ ἐν νῷ ἔχω λέγειν ἢ ἧ σύ τε καὶ Παυσανίας εἰπέτην."

Tudo isto permite compreender um ponto que atravessa "subterraneamente" todo o discurso de Sócrates/Diotima. Sem prejuízo de todos os discursos anteriores (e, assim também, este) terem uma densidade própria (cujo valor e significado se mede pelas perspectivas que abrem e não só por aquilo que "recebem" e aquilo que "transmitem"), o discurso de Sócrates/Diotima aparece como o último momento da série de elogios a Ἔρως – se assim se pode dizer, a última "estação" da "passagem do testemunho" sc. da cadeia simposial. Isso significa – é o que se sugere – que a intervenção de Sócrates terá de ter em conta as perspectivas entretanto desenvolvidas e de lhes dar um "rumo": um "rumo" diferente e "melhorado" que permita compreender melhor qual é a constituição de Ἔρως. Mas, se é assim, se o discurso de Sócrates/Diotima se caracteriza pela propriedade de ter em mãos todo o percurso até então percorrido, ele caracteriza-se também por não se relacionar *da mesma maneira* com todos os discursos anteriores. Pois tem como tarefa específica responder directamente àquele que foi o discurso anterior e do qual justamente "recebeu o testemunho", a saber: o *discurso de Agatão*. Nesse sentido, o discurso de Sócrates/Diotima tem uma *relação privilegiada* ou "*mais directa*" com o discurso de Agatão.

Ora, isto ajuda a perceber melhor um aspecto relevante. Um olhar atento ao discurso de Sócrates/Diotima não poderá deixar de considerar o discurso de Agatão, sob pena de perder o ponto de partida da intervenção de Sócrates, aquilo a que ela "reage" e que procura corrigir, etc. De entre os múltiplos aspectos que são explorados no discurso de Agatão, interessam-nos, no fundamental, dois.

Em primeiro lugar, o discurso de Agatão acentua o modo como Ἔρως diz respeito a uma *força encantadora* que aparece no exterior e que vem ao

"meu" encontro. Quer dizer, a forma como Agatão compreende Ἔρως é tal que o desejo que ele desperta, o modo como se acende em nós, o fascínio que produz, etc., tem lugar enquanto *consequência da presença* de alguém (ou de algo) que *deixa* o ἐραστής "em falta", "vazio", "privado" de alguma coisa. Nesse sentido, a presença desse alguém (ou desse algo) é propriamente a *fonte* de tudo aquilo que o ἐραστής experimenta: essa fonte que "vem de fora", tem lugar no "exterior". O fenómeno de Ἔρως terá uma constituição "ao contrário" do que acontece nos desejos mais comuns, como por exemplo, a fome, a sede, etc. Nestes desejos, a falta aparece como algo que diz respeito ao "sujeito", vem dele, nasce dele – e é essa falta que de algum modo "acende" o "objecto" em causa e o faz ter relevo. O que caracterizará Ἔρως é, inversamente, o *ser despertado*, o *ser aceso* por isso que está "aí à frente" e que é vivido como belo, bom, etc. Assim, Ἔρως é propriamente o *resultado*, o *estado em que se fica* depois de dar com o ἐρώμενος – e a realidade de Ἔρως tem o seu princípio e o seu fim no ἐρώμενος; por assim dizer, nasce dele, "respira" dele. De sorte que Ἔρως é justamente esse *encontro*, essa *presença*, essa *descoberta* do Belo, do atractivo, do encantador, que está mesmo "aí" à beira de se poder tocar. O que faz que o "lugar próprio" de Ἔρως seja precisamente "*o outro*": o outro sem o qual já não se pode ser, o outro que inquieta, que invade, o outro a que vão dar todos os caminhos da própria vida (as suas expectativas, os seus medos, as suas alegrias e sofrimentos, etc., etc.).

O discurso de Agatão espelha, assim, uma propriedade fundamental da compreensão antiga de Ἔρως: a ideia de Ἔρως como aquilo que se encontra, aquilo que destabiliza, que faz ir atrás de si como se se tratasse de um "feitiço", que perturba a partir de "fora" – do "fora" que corresponde ao "lugar" encantador do ἐρώμενος. Mas, se virmos bem, o discurso de Agatão não se limita a reflectir parte da concepção que os Antigos tinham de Ἔρως e do campo semântico a ele associado – nem, na verdade, se limita a expressar uma

posição particular sobre Ἔρως: a posição de Agatão. Pois tal discurso descreve o modo como *cada um de nós* experimenta e tende a compreender o aparecimento de Ἔρως e a sua constituição. Ἔρως acontece justamente *por causa do ἐρώμενος* (sc. da "pessoa amada") – que é, assim, *o lugar e a fonte* de Ἔρως. Alguém que esteja tomado por Ἔρως experimenta precisamente este como que *estar-voltado-para-fora*: não para um "fora" "em abstracto", mas sim para um "fora" com uma *direcção muito definida*: o ἐρώμενος sc. a "pessoa amada", que se constitui como uma espécie de "*grande vórtice*" que concentra e puxa para si a totalidade da "vida" do ἐραστής. E isto de tal modo que a "vida" do ἐραστής tem a "*forma*" do ἐρώμενος, encontra nele o seu próprio *centro*: um centro que, com tudo o que possa ter de descentrado e de alienado[4], é percebido pelo olhar do ἐραστής como o que há de mais íntimo – ou, para o exprimir na linguagem do discurso de Aristófanes, como o que há de mais "οἰκεῖον".[5]

Em segundo lugar, o discurso de Agatão apresenta Ἔρως não apenas como algo de relativamente positivo, mas antes como *algo de inexcedível ou de superlativo*. E aqui importa perceber bem o que isto quer dizer. Ἔρως não é apresentado como algo de máximo numa só determinação, o que só por si seria suficiente para lhe conferir uma condição divina. Nem se trata de um modo de ser que reúna esta e aquela determinação superlativamente tal, mas que esteja misturado com outras determinações menos positivas, mesmo que fortemente positivas. Não: Ἔρως é-nos apresentado como algo que reúne em si, de uma forma exponencial, *todas as determinações positivas* – de tal modo que tudo em Ἔρως corresponde a algo da ordem do inexcedível, e tanto quer dizer: a) cada momento constitutivo da complexidade de Ἔρως, b) o modo como cada momento se relaciona com todos os outros e ainda c) a própria realidade de

[4] Por exemplo, para um ponto de vista exterior, testemunha – que não esteja tomado por Ἔρως e pelo "desassossego" que ele desperta, etc.

[5] Cf. 194d.

Ἔρως tomada no seu todo têm justamente um carácter superlativamente positivo.[6]

Tudo isto faz que Ἔρως não seja apenas algo de superlativo, mas, na verdade, uma realidade, para o dizer assim, "*superlativamente superlativa*": um modo de ser configurado pela *plenitude*.[7]

Vendo bem, também esta descrição de Ἔρως não é exclusiva de uma determinada compreensão histórica, nem tampouco de um determinado ponto de vista. Se percebemos bem, tal descrição aponta justamente para o modo como Ἔρως acontece em nós. Pois o ἐρώμενος não nos aparece como mais uma coisa positiva que aconteceu na "vida", mas como algo de *inexcedível*, de *insuperável* – e que é, se assim se pode dizer, "o próprio rosto" do Belo, do Bom, etc.[8] Isto de tal modo que esse carácter inexcedível não diz respeito apenas a estes e aqueles traços, mas *estende-se ao todo* – constituindo assim algo de *avassaladoramente positivo*: algo de pleno. Isso não significa que todos e cada um dos aspectos sejam reconhecidos como positivos. O que é positivo – e o é de forma superlativa – é o próprio "lugar" em que ocorrem todos esses aspectos, que assim "alastra" a tudo (mesmo àqueles aspectos que noutro "lugar" poderiam parecer negativos) e produz uma *evidência global de perfeição, completude, plenitude*.

---

[6] Veja-se, por exemplo, os seguintes predicados superlativamente positivos que são atribuídos a Ἔρως: "εὐδαιμονέστατον" (195a6), "κάλλιστον" e "ἄριστον" (195a7), "νεώτατος" (195a8), "ἁπαλώτατον" (196a1), "ἀνδρειότατος" (196d3). Veja-se ainda 196c3-4: "πρὸς δὲ τῇ δικαιοσύνῃ σωφροσύνης πλείστης μετέχει" e 196d4ss., onde se atribui a Ἔρως também a "σοφία".

[7] "φημὶ οὖν ἐγὼ πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων Ἔρωτα, εἰ θέμις καὶ ἀνεμέσητον εἰπεῖν, εὐδαιμονέστατον εἶναι αὐτῶν, κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον. (…)" (195a5-7)

[8] *N.b.*: a equação "Ἔρως = καλόν" significa justamente a identificação entre Ἔρως e a ideia de um modo de ser pleno, superlativo, inexcedível. Pois "καλόν" é aqui usado num sentido lato e significa, como o próprio discurso de Sócrates vinca, uma noção formal de *plenitude* – quer dizer: a noção de algo que também envolve o ἀγαθόν e que é traduzível por "*καλὸν κἀγαθόν*". A este respeito, veja-se, por exemplo, 204a2, bem como ROWE, C. J. (ed.) – *Plato: Symposium*. Oxford: Aris & Phillips, 1998, *ad loc*.

§2. A "reacção" de Sócrates ao discurso de Agatão. A alteração do quadro estabelecido por Agatão: Ἔρως como ἐπιθυμία sc. como realidade fundamentalmente conformada pela ἔνδεια, etc.; a "viragem" para "τὸ ἐρῶν" e a transfiguração do sentido de "τὸ ἐρώμενον"

A "reacção" de Sócrates ao discurso de Agatão chama desde logo a atenção pelo seu tom violento e fortemente condenatório. Não estamos ainda em condições de perceber por que razão é assim, mas o texto mostra que tal "reacção" passa pela acusação de que o discurso de Agatão *não envolve um compromisso com a ἀλήθεια*, antes está totalmente sintonizado por outra coisa: a φιλοτιμία ou φιλονικία, isto é, a preocupação por vencer o "concurso" do elogio a Ἔρως, por querer falar de forma mais eloquente e, assim, adquirir as "honras" do melhor orador.[9] Por outras palavras, o interesse ou a tensão fundamental de Agatão não será dizer a "verdade" (o que realmente se passa) a respeito de Ἔρως, mas sim aquilo que Sócrates exprime em 198e3-4: o parecer ("δοκεῖν") elogiar Ἔρως[10]; "parecer", tanto no sentido em que o discurso de Agatão não diz a verdade mas apenas uma *aparência* dela ("aparência" no sentido pejorativo que também pode ter em Português), quanto no sentido em que o discurso em causa quer *parecer verdadeiro* ou *fazer-se passar por* tal aos olhos dos outros.

Acontece que poderia ser assim, mas de tal modo que o discurso de Agatão tocasse a ἀλήθεια sobre Ἔρως, "acertasse em cheio" no que Ἔρως efectivamente é. O discurso de Agatão poderia ter uma componente filotímica – e estar até "encharcado" dela –, mas de tal forma que isso coexistisse com a ἀλήθεια. Contudo, Sócrates sugere precisamente o contrário – o que faz que a

[9] Cf. 198b-199b.

[10] A este respeito, veja-se BURY, R. G. (ed.) – *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer and Sons LTD, 1973 (1ª ed. 1909), *ad loc.*: "ἐγκωμιάζειν δόξει. The emphasis is on δόξει, implying the regular Platonic antithesis δόξα)(ἀλήθεια (…)."

sua acusação tenha um carácter muito mais grave do que à partida poderá ficar sugerido. O discurso de Agatão envolve uma tal excentricidade em relação à ἀλήθεια que muitos dos aspectos constituintes de Ἔρως – e, como se verá, os aspectos *mais fundamentais* – ficam encobertos por λήθη. De sorte que não se percebe bem o que Ἔρως é e está-se ainda a uma grande distância disso: essa mesma distância que se acha sugerida por Sócrates ao reconhecer que não é um ponto de vista *comum* que está em condições de falar acertadamente sobre Ἔρως sc. "τὰ ἐρωτικά", mas apenas um ponto de vista *sábio* – como é o caso do ponto de vista de Diotima.[11]

Sendo assim, importa ver os passos que Sócrates dá e o modo como, por via deles, começa a transfigurar o quadro estabelecido por Agatão. O primeiro desses passos prende-se com a *exploração* de um dos elementos envolvidos na carga semântica de ἔρως, ἐρᾶν: a noção de *desejo* (ἐπιθυμία, ἐπιθυμεῖν).[12]

---

[11] Cf. 201d1-8: "Καὶ σὲ μέν γε ἤδη ἐάσω· τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἔρωτος, ὅν ποτ' ἤκουσα γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμας, ἣ ταῦτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλά—καὶ Ἀθηναίοις ποτὲ θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου, ἣ δὴ καὶ ἐμὲ τὰ ἐρωτικὰ ἐδίδαξεν—ὃν οὖν ἐκείνη ἔλεγε λόγον, πειράσομαι ὑμῖν διελθεῖν ἐκ τῶν ὡμολογημένων ἐμοὶ καὶ Ἀγάθωνι, αὐτὸς ἐπ' ἐμαυτοῦ, ὅπως ἂν δύνωμαι." Os sublinhados nas citações serão sempre da nossa responsabilidade.

[12] Este é um aspecto que importa vincar um pouco melhor. Para os Antigos, a noção de "ἔρως", "ἐρᾶν", é usada justamente para exprimir *sensu latiore* o desejo que se sente por algo: pela bebida, pelo prazer, pela guerra, etc. E no quadro de fenómenos que poderemos descrever como "paixão" ou "enamoramento", a noção de "ἔρως", "ἐρᾶν", também que ver com (também inclui a consideração de) o enamorado e aquilo que ele experimenta, a saber: o desejo e a privação que ele faz sentir, etc. Neste sentido, a compreensão de Ἔρως que Agatão exprime não deixa de fora o momento correspondente ao desejo – e tal elemento é algo que "obviamente" tem sempre já lugar aquando do aparecimento de Ἔρως. Por outras palavras, os primeiros passos da argumentação de Sócrates – e, em particular, a consideração da ἐπιθυμία, do ἐπιθυμεῖν – não introduz algo de verdadeiramente novo, que se distinga completamente dos elementos já pressupostos no discurso de Agatão. Como veremos, o que introduz ruptura, descontinuidade ou "novidade" é a *acuidade* (a "proximidade" ou, pelo contrário, a "distância") a partir da qual se olha para o elemento correspondente ao "desejo" e o modo como esse olhar o pode fazer aparecer a uma outra luz. Pois, no discurso de Agatão, a presença da ἐπιθυμία na constituição Ἔρως está incluída de uma forma "confusa", "indeterminada" – e acaba por não ser realmente focada ou examinada. A compreensão do que ela seja (e do papel que desempenha na constituição de Ἔρως) está como que subordinada a esse Belo que encontramos no "exterior" – e isto é tanto assim que a própria ἐπιθυμία é compreendida, mesmo que

Importa apenas fixar os pontos mais importantes da análise do "desejo", para que se perceba a continuação da argumentação de Sócrates.

Em primeiro lugar, constitui uma propriedade fundamental do desejo o ser sempre *de algo* (τινός).[13] O desejo só pode ter lugar nesta forma como *não coincide inteiramente consigo*, antes abre em si a relação com outro: com um para lá de si – um "para lá" que corresponde, não só mas de raiz, ao próprio plano temporal do *futuro*. E independentemente do carácter desse "outro" (seja existente, inexistente, disponível ou não dado, etc.), Ἔρως está sempre já *cindido internamente* pela relação com qualquer coisa que, apesar de ter uma identidade diferente do próprio desejo enquanto tal, é como que "aceso" por ele, "configurado" por ele – e, nesse sentido, também abrangido por ele (de tal modo que não lhe é absolutamente alheio ou estranho, etc.).

Em segundo lugar, isso de que o desejo o é tem a propriedade de *faltar*, de *não se possuir* – e a abertura implicada no desejo está de raiz associada a uma particular forma de "distância": a distância que diz respeito não apenas ao horizonte do futuro, mas sobretudo à própria determinação com que esse futuro aparece, a saber: como *algo de que se está expulso, expropriado* – e, a despeito disso, numa inextirpável relação com o que assim se apresenta *em falta*. De sorte que, mesmo que se deseje algo que *já* se tem (por exemplo, a saúde ou a riqueza), o que aí está implicado é desejar *manter no futuro* o que se tem no presente.[14] E, assim, subsiste como determinação fundamental de toda e

---

inexplícita e confusamente, como o *resultado ou efeito* desse Belo que assombra e que, por assim dizer, "puxa para si", "chama a si".

[13] Cf. 199e6-8: "(…) Πειρῶ δή, φάναι, καὶ τὸν ἔρωτα εἰπεῖν. ὁ Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός; Πάνυ μὲν οὖν ἔστιν."

[14] Veja-se 200c5-d6: "ἀλλ' ὅταν τις λέγῃ ὅτι ἐγὼ ὑγιαίνων βούλομαι καὶ ὑγιαίνειν, καὶ πλουτῶν βούλομαι καὶ πλουτεῖν, καὶ ἐπιθυμῶ αὐτῶν τούτων ἃ ἔχω, εἴποιμεν ἂν αὐτῷ ὅτι σύ, ὦ ἄνθρωπε, πλοῦτον κεκτημένος καὶ ὑγίειαν καὶ ἰσχὺν βούλει καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα κεκτῆσθαι, ἐπεὶ ἐν τῷ γε νῦν παρόντι, εἴτε βούλει εἴτε μή, ἔχεις· σκόπει οὖν, ὅταν τοῦτο λέγῃς, ὅτι ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, εἰ ἄλλο τι λέγεις ἢ τόδε, ὅτι βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον παρεῖναι. ἄλλο τι ὁμολογοῖ ἄν; Συμφάναι ἔφη τὸν Ἀγάθωνα (…)."

qualquer forma de "ἐπιθυμεῖν" a ideia de falta, de privação, de vazio, etc. Nas palavras de Sócrates, "τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὗ ἐνδεές ἐστιν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεὲς ᾖ" (200a9-b1).

O que Sócrates salienta significa que o algo-em-falta não é uma "porção" que vem "de fora" e se acrescenta ao próprio desejo, antes é aquilo que constitui a identidade da própria ἐπιθυμία, aquilo que configura o seu núcleo – e aquilo que faz que o próprio desejo envolva uma componente de *desencontro* ou de *não-coincidência* consigo mesmo.

A partir daqui, podemos começar a perceber a "viragem" que as palavras de Sócrates produzem relativamente ao discurso de Agatão. Ἔρως deixa de ser compreendido *a partir da "fonte exterior" do ἐρώμενος*, deixa de ser *identificado com o ἐρώμενος* (com o "lugar" do ἐρώμενος, com o encontro ou descoberta dele, etc.) – e passa a ser identificado *com τὸ ἐρῶν*: com aquilo ou aquele que *é portador de Ἔρως*, que *está tomado pelo desejo*, etc.[15] Mas que é que isto pode querer dizer?

Se vimos bem, a forma como o discurso de Agatão está vocacionado para o ἐρώμενον acaba por "diluir" a realidade do ἐρῶν (como, aliás, é próprio do fenómeno da "paixão"): o que aparece quando Ἔρως assalta é o "correlato" sc. aquilo em que ele depõe. Que dizer, o αὐτός-tomado-por-Ἔρως, mesmo que não desapareça (e, na verdade, continue a desempenhar um papel fundamental na constituição de Ἔρως, sem o qual ele também não poderia ter lugar), tende a perder "densidade" e a "diluir-se" no Belo que lhe aparece, de tal modo que aquilo-que-aparece acaba por "apagar" o αὐτός-a-que-aparece e por propor-se

[15] É isso que se exprime nas palavras de Diotima, que vêm corrigir a compreensão *imatura* de Sócrates (como também a nossa: a que cada um de nós espontaneamente tem) a respeito da natureza Ἔρως e do "lugar" que lhe é próprio: "(…) ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὦ φίλε Σώκρατες, αὕτη· ὃν δὲ σὺ ᾠήθης Ἔρωτα εἶναι, θαυμαστὸν οὐδὲν ἔπαθες. ᾠήθης δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ τεκμαιρομένῃ ἐξ ὧν σὺ λέγεις, τὸ ἐρώμενον Ἔρωτα εἶναι, οὐ τὸ ἐρῶν· διὰ ταῦτά σοι οἶμαι πάγκαλος ἐφαίνετο ὁ Ἔρως. καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλὸν καὶ ἁβρὸν καὶ τέλεον καὶ μακαριστόν· τὸ δέ γε ἐρῶν ἄλλην ἰδέαν τοιαύτην ἔχον, οἵαν ἐγὼ διῆλθον." (204b7-204c6)

como "o alfa e o ómega" da própria constituição de Ἔρως. Como vimos num rápido esboço, este aspecto parece estar mantido como *ὑπόθεσις*[16] ao longo de todo o discurso de Agatão: Ἔρως esgota-se no ἐρώμενος, a sua identidade reside exclusivamente no Belo que se encontra "aí à nossa frente". Ou, para o dizer à luz da focagem entretanto produzida por Sócrates: o "ἐπιθυμεῖν" está compreendido a partir do seu τινός, isto é, justamente a partir do "outro" com que sempre já tem uma ligação. De sorte que, numa palavra, o "ἐπιθυμεῖν" (e, muito em especial, aquele momento fundamental do "ἐπιθυμεῖν" que corresponde a Ἔρως) tem – e só pode ter – a natureza de algo *provocado*.

Ora, a este respeito as palavras de Sócrates desenham algo como um pôr-em-causa da ὑπόθεσις expressa por Agatão. Quer dizer, a perspectiva adoptada por Sócrates/Diotima corresponde a uma peculiar forma de "*ἀναιρεῖν*"[17] daquilo que no discurso de Agatão se mantém como evidente sc. como ἀκίνητον: a natureza provocada de Ἔρως, ou seja, a forma como toda a constituição de Ἔρως tem – e só pode ter – como fonte o "algo-que-se-encontra", etc. Tal não significa que estes passos iniciais do discurso de

[16] Utilizamos aqui o termo "ὑπόθεσις" no sentido que tem em alguns passos do *Corpus Platonicum*, designadamente nos livros VI e VII da *Respublica*. Ou seja, trata-se da possibilidade de a perspectiva que se tem estar alimentada por *pressupostos*, mas de tal maneira que *não se dá por eles*: não se tem consciência da sua actuação e da forma como determinam o próprio "olhar". Por outras palavras, a noção de "ὑπόθεσις" (tal como se acha explorada, por exemplo, em *Respublica* VI e VII) chama a atenção para a possibilidade de uma perspectiva assentar em pressupostos que, dado o seu carácter evidente, "subterrâneo" e alegadamente sólido, não são postos em causa, não são "abalados", antes se mantêm firmes e imóveis ("ἀκίνητοι") como alicerces em que "não se toca" e que servem de base ao próprio modo como se vê. Neste sentido, a noção de "ὑπόθεσις" (as ὑποθέσεις, o "τὰς ὑποθέσεις ἀκινήτους ἐᾶν", etc., de que se fala nos referidos livros da *Respublica*) opõe-se justamente ao pôr-em-causa dos pressupostos, ao examiná-los, ao pô-los em movimento ou "agitá-los", ao removê-los, etc. – ou seja, àquilo que a *Respublica* exprime por "κινεῖν τὰς ὑποθέσεις", "τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν", "τὰς ὑποθέσεις ἀναιρεῖν", ou pelo próprio conceito de "μέθοδος", etc. Neste estudo, não podemos ir mais além do que esta breve indicação; sobre o significado da noção de "ὑπόθεσις", o papel fundamental que desempenha nos livros VI e VII da *Respublica*, os fenómenos para que chama a atenção, os conceitos a que está associada, veja-se CARVALHO, M. J. – "Μέθοδος e ὑπόθεσις – o problema do pressuposto na fundação platónica da filosofia". In FERRER, D. (ed.) – *Método e métodos do pensamento filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2007, pp. 9-69.

[17] Cf. nota anterior.

Sócrates/Diotima ponham completamente de parte a possibilidade de ser justamente assim: de Ἔρως ter a natureza que o discurso de Agatão lhe atribui. Tais passos movem-se, por assim dizer, num *terreno neutro* – que procura indagar (ver como é, qual o fundamento, que sentido tem, que alternativas consente, etc.) a ὑπόθεσις em que Agatão labora. Quer dizer, a ὑπόθεσις expressa por Agatão é equacionada *como possibilidade* – mas é justamente isso que transfigura o quadro de perspectiva até então estabelecido. Pois, ao contrário do discurso precedente, o discurso de Sócrates/Diotima levanta o *problema* da constituição de Ἔρως (ou melhor, desse "momento" fundamental da constituição de Ἔρως que diz respeito ao "lugar" ou "fonte" em que Ἔρως radica). De sorte que a perspectiva aqui em causa caracteriza-se justamente por um "em-aberto": por já não estar "sentada" na evidência da posse de uma determinada "chave" para o problema (que, em virtude do carácter resolutivo da "chave", faz desaparecer o próprio problema), antes se "levantar" e se "mover" na procura da própria determinação em causa e na consideração, no exame, de qual é ou quais são os caminhos possíveis para a sua resolução.

Não importa ainda explorar mais a fundo a possibilidade alternativa que é aberta por Sócrates. Importa apenas insistir no seu cabimento, na circunstância de ser equacionada e de representar um elemento relevante (que deve ser tido em conta) para a compreensão do que seja a natureza disso que dá pelo nome de Ἔρως. Mas importa também chamar a atenção para a circunstância de tal abertura de ângulo dar a ver que a compreensão espontânea de Ἔρως (aquela de que Agatão é o "porta-voz") tem, ao contrário do que julga e lhe aparece como evidente, um carácter *limitado*, *parcial*. Pois, ao compreender a constituição de Ἔρως da forma que compreende (i.e. segundo a ὑπόθεσις em que labora), a compreensão habitual de Ἔρως retira protagonismo a um dos elementos fundamentais do aparecimento de Ἔρως, ao ponto de o fazer como que "eclipsar": o αὐτός sc. τὸ ἐρῶν.

A deslocação da tónica para τὸ ἐρῶν produz, nesse sentido, uma modificação significativa e introduz a possibilidade de um modelo "novo", até então não considerado. E aqui há que acentuar um ponto importante: esta possibilidade alternativa de compreensão de Ἔρως caracteriza-se por não deixar "esquecida" (ou em λήθη) nenhuma componente estrutural de Ἔρως – e isto, porque a primazia dada à consideração do αὐτός põe a descoberto aquela outra componente que havia estado no centro do discurso de Agatão: o ἐρώμενος. Mas, sendo assim, a inversão introduzida por Sócrates acaba por corresponder a um outro modelo interpretativo no sentido em que *transfigura a compreensão do ἐρώμενος*: ele deixa de ser a) algo "aí à minha frente", algo de *dado*, e b) qualquer coisa de pleno, para passar a ser fundamentalmente c) algo *que escapa*, *que falta* – e que d) faz de Ἔρως uma realidade *constitutivamente marcada por vazio ou privação: por uma determinação ao arrepio da ideia de plenitude*.[18]

[18] O que assim se desenha nos primeiros passos do Discurso de Sócrates/Diotima corresponde a algo como uma "encruzilhada", ou melhor, um *conjunto de "encruzilhadas"* – e a tentativa de o solucionar (ou, pelo menos, de encontrar algumas pistas relevantes) é precisamente o que é posto nas mãos do leitor. Esse conjunto de encruzilhadas diz respeito, antes do mais, à própria identificação da constituição de Ἔρως, que após os passos dados acaba por ficar como que "pendurada", "sem abrigo" e aparecer como interrogação. Mas diz também respeito ao modo como se relacionam entre si as determinações entretanto avançadas pelo discurso de Sócrates/Diotima, como elas alteram a compreensão de Ἔρως de que o discurso de Agatão faz eco e como ampliam (ou não) a margem de λήθη que lhe pertence, como entendem a constituição de cada um de nós enquanto realidade marcada por Ἔρως, etc. Para além disso, fica ainda inteiramente por perceber até onde leva o questionamento do pressuposto de Agatão, quer dizer, qual é o resultado do ἀναιρεῖν que tem por objecto a ὑπόθεσις de Agatão (sc. do ponto de vista natural). Neste contexto, importa referir que o questionamento de tal ὑπόθεσις e a "encruzilhada" em que ele depõe (a "encruzilhada" entre dois "modelos de compreensão" de Ἔρως e da sua composição, etc.) é, por sua vez, portadora de uma segunda encruzilhada, que é a seguinte. Ao chamar-se a atenção para o carácter limitado da compreensão espontânea de Ἔρως e ao considerar-se o cabimento de uma segunda possibilidade sc. de um segundo "modelo", isso pode ser compreendido como se ambos pudessem coincidir pacificamente e corressem, por assim dizer, um ao lado do outro. Quer dizer, pode acontecer que a alternativa equacionada pelo discurso de Sócrates/Diotima seja ainda compatível com o modelo espontâneo e não venha senão completá-lo pelo acrescento de outras determinações. Ou, pelo contrário, será que o modelo proposto por Sócrates/Diotima implica o abandono do modelo espontâneo de compreensão de Ἔρως? Mas, se for esse o caso, põe-se de novo o problema de saber qual será o defeito que afecta a compreensão de Ἔρως expressa por Agatão e em que sentido(s) o discurso de Sócrates/Diotima a vem corrigir. Vendo bem, estas questões não

§3. A alternativa "plenitude/não-plenitude" e o cabimento da instância intermédia (τι μεταξύ). Ἔρως como realidade multiplamente μεταξύ. Ἔρως e o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου como uma modalidade fundamental do μεταξύ. O δαίμων e a κύησις: duas identificações de Ἔρως sc. do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Ἔρως como resultado do cruzamento entre Πενία e Πόρος

Os "resultados" produzidos pela intervenção de Diotima significam uma desqualificação – na verdade, uma *fortíssima desqualificação* – do estatuto de Ἔρως. A acentuação da componente de "privação", de "falta" – e o facto de tal componente desempenhar um papel fundamental – na constituição de Ἔρως parecem colocá-lo muito aquém do estatuto de realidade suprema que o discurso de Agatão lhe atribui. Mais: a insistência de Diotima em vincar bem a natureza "carente", "necessitada" de Ἔρως parecem inclusive ser incompatível com a condição divina que tenderíamos a fazer corresponder a Ἔρως. De sorte que, vendo bem, o "resultado" destes primeiros passos do discurso de Sócrates/Diotima tem contornos de algo absurdo, completamente desadequado e até mesmo ridículo, se tivermos em atenção o estatuto que Ἔρως reclama no discurso de Agatão e que de facto parece evidente que lhe é devido. Como é que um deus como Ἔρως pode ter o que quer que seja de falta, de ausência de plenitude – e, mais ainda, uma falta como aquela que o começo do discurso de Sócrates/Diotima lhe atribui?!

Importa sublinhar o "choque" que tal tese representa, não só para o quadro em que se movia o discurso de Agatão, mas também, em última análise, para cada um de nós. E, assim, a implicação de tudo isto parece ser que Ἔρως

---

deixam de ser suscitadas pelos primeiros passos da intervenção de Sócrates, mesmo que de forma "silenciosa". De tal modo que a continuação tem-nas precisamente em conta e acaba por nos dar importantes pistas para seguirmos o rasto da sua resolução.

se situa no plano inverso ao divino e nada tem que ver com ele: num modo de ser oposto ao da plenitude sc. ao conjunto de predicados superlativos que pareciam configurar o modo de ser de Ἔρως.[19] É essa surpresa (ou esse "choque") que, como Sócrates relata, também o atingiu a ele aquando da discussão com Diotima: "Πῶς λέγεις (…), ὦ Διοτίμα; αἰσχρὸς ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός;" (201e8-9)

A "pergunta indignada" de Sócrates, com tudo o que possa revelar de *precipitação* e de *não acompanhamento* dos enunciados de Diotima, põe na pista de um aspecto relevante e como que o "espelha".[20] Esse aspecto tem que ver com a

---

[19] Isto é, no plano correspondente ao *oposto* do que é afirmado por Agatão em 195a5-7 ("φημὶ οὖν ἐγὼ πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων Ἔρωτα, εἰ θέμις καὶ ἀνεμέσητον εἰπεῖν, εὐδαιμονέστατον εἶναι αὐτῶν, κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον. […]"). De tal modo que, se aquilo para que Diotima aponta (ou melhor, se o modo como Sócrates compreende os aspectos salientados por Diotima) faz sentido, Ἔρως parece passar a corresponder justamente ao *oposto do εὐδαιμονέστατον*, ao *oposto do κάλλιστον*, ao *oposto do ἄριστον*, etc.

[20] Na verdade, se virmos bem, as indicações dadas por Diotima não permitem inferir que Ἔρως é algo de oposto ou inverso ao divino sc. à condição de plenitude, mas tão-só que Ἔρως (e o modo de ser que lhe corresponde) não coincide com a plenitude, está aquém dela. Nesse sentido, como assinala BURY – *The Symposium of Plato*, *op. cit.*, *ad* 201e8ss., Sócrates acaba por confundir o não-superlativo (o οὐ-καλόν) – que é aquilo que os enunciados de Diotima permitiriam legitimamente inferir – com o αἰσχρόν (i.e. com o absoluto oposto do καλόν, com a negação de toda e qualquer margem de καλόν, etc.). Este ponto parece-nos relevante a vários níveis e mais complexo do que uma simples confusão lógica, mesmo que tal confusão seja irónica. Não cabe aqui aprofundar este aspecto, mas, ainda assim, importa chamar a atenção para os elementos que julgamos serem os mais fundamentais. Em primeiro lugar, Sócrates acaba por exprimir um dos traços que formam o "retrato" daquilo a que chamámos o "*Socrates immaturus*" (cf. *supra*, nota 1), a saber: a *precipitação* e o como que *transviar-se no acompanhamento do λόγος* (dos elementos que ele envolve, das implicações que realmente tem, etc.). Mas, em segundo lugar, a questão que Sócrates suscita faz, de certo modo, eco daquela que poderia ser também a *nossa* reacção. A re-identificação de Ἔρως por predicados que, à partida, estão nos antípodas do que espontaneamente reconhecemos fazer parte dele (de tal modo que Ἔρως parece – e parece com uma enorme carga de evidência – ser inteiramente avesso a o que quer que seja de falta, de privação, etc.), faz que seja "natural" a reacção de Sócrates. Pois, para a perspectiva que habitualmente temos, se há algo que Ἔρως *não é* é precisamente o mínimo que seja de imperfeição, de falta, de incumprimento, de privação, etc. E isto é tanto assim que um ponto de vista para o qual aquilo que aparece como "apetecível", "desejável", seja (mesmo que só ligeiramente) diferente da perfeição absoluta, do próprio rosto do Belo, do "lugar" da realização de tudo em todos os sentidos, etc., é já um ponto de vista *radicalmente diferente* daquele que está tomado por Ἔρως. De sorte que, tal como aparece à compreensão espontânea de Ἔρως, a ligação entre o modo de ser de Ἔρως e o que quer que seja que envolva "falta", "privação", representa *de facto* uma ligação entre predicados antagónicos, que dizem respeito a

tendência para não conceber *algo de intermédio* entre a plenitude (sc. o καλόν no sentido abrangente de que se falou) e o seu contrário – de tal modo que o terreno em que tem (e pode ter) lugar esta noção está marcado pela sua presença *ou* ausência: por uma disjunção absoluta entre um "A" (o figurar da plenitude) ou um "B" (o pura e simplesmente não figurar da plenitude, a sua absoluta ausência). Este é um ponto central no discurso de Sócrates/Diotima, que não podemos mais do que assinalar sem o aprofundar devidamente.

Aquilo para que se chama a atenção é a circunstância de *pelo menos algumas* das *determinações fundamentais* que configuram o nosso "olhar" – no caso, o καλόν e o αἰσχρόν, o ἀγαθόν e o κακόν[21] – estarem vistas à luz da "tese"[22] segundo a qual o καλόν e o αἰσχρόν sc. ἀγαθόν e o κακόν *não consentem nada de intermédio entre eles*: os extremos em causa "fecham" a totalidade do que pode existir na apresentação de que dispomos. De sorte que nada pode constituir-se no intervalo entre os dois extremos: eles são o que há e que, de todo em todo, pode haver. Por outras palavras, *ou* a determinação do καλόν figura, está presente, *ou* então pura e simplesmente está ausente – *completamente ausente*: nessa forma de ausência que diz respeito à completa alteridade (ao não haver sequer "rasto" ou "vestígio") da determinação em causa sc. ao αἰσχρόν.

Ora, se é assim, as palavras de Diotima entram em colisão com esta tese e

---

modos de ser *completamente opostos* e que *nada, absolutamente nada, têm que ver um com o outro*. Acresce a isto ainda um terceiro aspecto. Como se verá na continuação, aquilo que Diotima apresenta como alternativa a esta compreensão (sc. à compreensão nos termos da qual o que não é καλόν tem de ser αἰσχρόν) é bastante diferente do que o mero desfazer da confusão entre "contraditório" e "contrário" – e de modo nenhum pode ser alcançado *só* a partir dessa operação. A respeito da confusão "lógica" de Sócrates, da ignorância relativamente ao cabimento de um "plano intermédio" e da relação entre tudo isso e o carácter ainda "imaturo" de Sócrates, veja-se também ROSEN, S. – *Plato's Symposium*. New Haven: Yale University Press, 1968, p. 227.

[21] Mas também, como o discurso de Sócrates/Diotima mostra, o θνητόν e o ἀθάνατον, bem como a σοφία e a ἀμαθία, etc. Cf. 202ass.

[22] Poderíamos também dizer: *da ὑπόθεσις*, no sentido referido.

apontam para algo surpreendente e, à partida, descabido. Pois inauguram um plano de realidade que tende a parecer impossível, quer dizer: falam de algo que se situa *no intervalo* dos extremos em causa e que está, por assim dizer, a *meio-caminho* entre ambos. E isto de tal modo que a relação entre os diferentes pares de determinações apresentados (o καλόν/αἰσχρόν sc. o ἀγαθόν/κακόν, etc.) *não tem necessariamente* de corresponder a uma *disjunção absoluta*, antes consente *algo de intermédio* ("τι μεταξύ").[23] Por outras palavras, a negação do plano em que o καλόν "governa" *não* anula a sua presença: ela continua a fazer-se sentir, continua de certo modo ainda "aí". Da mesma forma, a negação do αἰσχρόν não depõe necessariamente no καλόν, antes admite uma outra determinação, que se caracterizará por já não ser coincidente com o αἰσχρόν (por estar para lá dele e, nesse sentido, por ser radicalmente diferente dele), sim, mas que também não se pode identificar com o καλόν (e corresponde, na verdade, a algo muito diferente dele: a um outro modo de ser ou a uma outra realidade – o modo de ser ou a realidade do *plano intermédio*).

O que vimos é apenas um ponto de partida e não procura senão tocar a *estranheza* de que se reveste a perspectiva de Diotima – que acaba por aparecer como uma espécie de "enigma". Essa perspectiva é "enigmática" não só pela caracterização formal que faz (i.e. pela ideia de uma realidade que pareceria não poder ter cabimento), mas também pela forma como deixa nas nossas mãos a tarefa de "ir atrás" do significado disso. A que é que corresponde a noção de μεταξύ? Como é que ela está constituída? De que forma é diferente dos

[23] Cf. 201e10-11: "Καὶ ἥ, Οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη· ἢ οἴει, ὅτι ἂν μὴ καλὸν ᾖ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν;", a que se segue a análise do cabimento do μεταξύ no terreno correspondente à oposição σοφία/ἀμαθία: "Ἦ καὶ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές; ἢ οὐκ ἤσθησαι ὅτι ἔστιν τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας;" (202a2-3ss.). Veja-se também 200b1-5: "Μὴ τοίνυν ἀνάγκαζε ὃ μὴ καλόν ἐστιν αἰσχρὸν εἶναι, μηδὲ ὃ μὴ ἀγαθόν, κακόν. οὕτω δὲ καὶ τὸν Ἔρωτα ἐπειδὴ αὐτὸς ὁμολογεῖς μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ καλόν, μηδέν τι μᾶλλον οἴου δεῖν αὐτὸν αἰσχρὸν καὶ κακὸν εἶναι, ἀλλά τι μεταξύ, ἔφη, τούτοιν." Sobre o significado da expressão "Καὶ ἥ, Οὐκ εὐφημήσεις;" (201e10), veja-se ROWE – *Plato: Symposium*, *op. cit.*, 1998, *ad loc.*

extremos ou inaugura um modo ser completamente "outro" que eles, mas ainda assim se "define" por "ser-no-meio-*deles*" e, nesse sentido, por, na própria identidade que é a sua, ter uma relação com eles? Qual a natureza desta relação? Importa não esquecer estes problemas – e os passos que daremos procuram trazer alguma luz sobre eles.

Estes problemas envolvem um aspecto importante, que vem complexificar ainda mais (e tornar ainda mais "estranha") a perspectiva que se desenha a partir de 202a. Diotima vinca que a forma como Ἔρως está constituído é tal que ele reúne em si uma *multiplicidade* de "intermédios" ou de planos μεταξύ. De sorte que aquilo a que se chama Ἔρως não é apenas um modo de ser "μεταξύ" e não fica correctamente identificado só a partir disso. Ἔρως é o que é na conjugação de uma *pluralidade* de instancias μεταξύ. Ou seja, Ἔρως é intrinsecamente constituído pela *complexidade* correspondente ao μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, ao μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, ao μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας e ainda μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.[24] Isto por um lado.

[24] Ora, se é assim, o "caderno de encargos" que o discurso de Sócrates/Diotima coloca nas nossas mãos ganha uma dimensão muitíssimo maior. Pois o que assim é afirmado significa que uma análise adequada do discurso de Sócrates/Diotima terá de ter em conta o modo como aí são exploradas estas diferentes modalidades de μεταξύ, as relações que há entre elas e terá igualmente de perceber a que é que corresponde uma realidade constituída por este tipo de complexidade, como é que tal complexidade se encontra conjugada, etc. Acresce a este conjunto de problemas uma outra questão que o discurso de Sócrates/Diotima suscita, mas que acaba por deixar sem uma resposta concludente. Se virmos o discurso de Sócrates/Diotima em toda a sua extensão, damo-nos conta de que o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é tratado com muito mais exaustividade do que as restantes modalidades de μεταξύ – e põe-se justamente o problema de saber qual é o significado disso. Quer isso dizer que o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου introduz, na complexidade constitutiva de Ἔρως, um desequilíbrio sc. relações de subordinação, de tal maneira que o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é, por assim dizer, uma modalidade "mais fundamental" do que as restantes modalidades de μεταξύ? Ou aquilo a que assistimos é apenas ao "ensaio" (à experimentação) da *focagem desta modalidade de μεταξύ* – que deixa nas nossas mãos a tarefa de produzir uma focagem idêntica em relação às outras modalidades de μεταξύ e de encontrar os elementos espalhados pelo *Corpus Platonicum* que a esse respeito são relevantes? Ora, tanto quanto conseguimos perceber, não pode ser dada de antemão uma resposta a estas questões. O caminho que seguiremos procurará acompanhar apenas a focagem sobre o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, esperando que isso possa servir de contributo para compreender a constituição do μεταξύ. Assim, deixa-se por explorar devidamente quer a especificidade das outras modalidades de μεταξύ aqui em causa quer a questão da articulação entre elas.

Por outro lado, 202d concentra-se no μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e analisa o que se passa com a constituição desta modalidade de μεταξύ com que Ἔρως é identificado. Uma vez destituído da sua condição de θεός[25], Diotima apresenta Ἔρως sc. o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου como um *δαίμων*, um "δαίμων μέγας".[26] E aqui importa estar atento à caracterização que Diotima faz do δαίμων Ἔρως, mais propriamente, da sua *δύναμις*.[27]

Diotima diz que Ἔρως tem a função de *transmitir* e de *fazer a ponte* ("ἑρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν") entre as coisas dos homens e as dos deuses, de tal maneira que, ao estar assim no meio ("ἐν μέσῳ") destes dois modos de ser, preenche por inteiro ("συμπληροῖ") o que há entre eles e faz que o próprio todo se encontre unido consigo mesmo ("τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι").[28] Quer dizer, o δαίμων Ἔρως tem como papel específico o atravessar as "margens" correspondentes ao mortal (i.e. aos seres humanos) e ao imortal (i.e. aos deuses), o estabelecer uma relação entre elas, o transmitir e traduzir para um dos extremos o que é característico do outro. Por outras palavras, Ἔρως permite que haja uma *comunicação e diálogo* (uma "ὁμιλία καὶ διάλεκτος"[29]) entre realidades que *não se misturam* ("οὐ μίγνυται"[30]) e que, sem Ἔρως, *não teriam qualquer notícia uma da outra, mais: não teriam nenhuma relação uma com a outra*. Diotima não acentua apenas o facto de Ἔρως ser portador desta ligação ou desta peculiar forma de mistura, mas, para além disso, acentua também a

---

[25] Quer dizer, como vimos, uma vez marcada a alteridade que existe entre Ἔρως e o plano da plenitude sc. da divindade (que se caracteriza pela posse do superlativo).

[26] Cf. 202d8-e1: "Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρως; θνητός; Ἥκιστά γε. Ἀλλὰ τί μήν; Ὥσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Τί οὖν, ὦ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ."

[27] Cf. 202e2ss. Sobre a noção de "δύναμις" neste passo, veja-se SOUILHÉ, J. – *Étude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon*. Paris: Félix Alcan, 1919, p. 89.

[28] Cf. 202e3-7: "Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι."

[29] Cf. 203a3.

[30] Cf. 203a2.

amplitude dessa mesma ligação: Ἔρως liga a *totalidade* do que há. Justamente por se tratar de dois extremos, sem nada mais "acima" ou "abaixo" deles, a δύναμις do δαίμων Ἔρως não diz respeito a algo de regional, circunscrito, mas a algo que chega – e chega na forma de o pôr em ligação – ao todo daquilo que existe, mais propriamente, ao todo correspondente a qualquer forma do "vivo" ou do "estar-metido-na-vida": o mortal e o imortal.

Com isto, Diotima põe em relevo duas propriedades fundamentais da constituição de Ἔρως sc. do μεταξύ que haviam sido silenciadas na primeira identificação de Ἔρως.[31] Por um lado, mostra que o "intermédio" aqui em causa envolve a ideia de δεσμός[32]: ligação, conexão, comunicação, etc. – de tal modo que "ser μεταξύ" significa *eo ipso fazer a ponte*, *estabelecer uma conexão*. E, sendo assim, não haverá de todo em todo μεταξύ – pelo menos o μεταξύ tal como tem lugar na "vida" *sensu lato* – sem que ele esteja ao mesmo tempo posto em ligação com algo de diferente, misturado com isso.

Assim compreendido, o μεταξύ não se relaciona com os seus extremos como se eles se viessem juntar ao plano intermédio; pelo contrário: é *o próprio plano intermédio* que faz a ponte e constitui, por via disso, a junção ou a reunião das "margens". Por outra parte, o que assim é identificado por Diotima mostra também que o μεταξύ implica uma determinação de *movimento*, de "*dinamismo*": o δαίμων Ἔρως é isso que é pelo facto de *transitar* do mortal para o imortal (e vice-versa), pelo facto não estar no meio como algo de estático, mas antes em *constante "comércio"* entre os dois extremos.

Mas, se acompanharmos a continuação do discurso de Sócrates/Diotima, verificamos que o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é *re-identificado*: deixa de

---

[31] Isto é, na identificação de Ἔρως como μεταξύ sc. como μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, que deixava completamente indeterminada a natureza deste "entre" e da relação que ele constitui com os extremos em causa.

[32] Cf. BURY – *The Symposium of Plato, op. cit.*, *ad* 202e6ss: "The μέσον serves as the δεσμός by which the extremes (here θνητοί and ἀθάνατοι) are united into an organic whole (ὅλον). Cp. Procl. *in Alc. I.* pp. 69, 72, 77."

corresponder ao δαίμων e passa a dizer respeito à "*κύησις καὶ γέννησις*" (à fecundidade e à capacidade de gerar). Importa, por isso, tentar perceber se tal re-identificação "deixa tudo na mesma" ou se introduz alterações significativas – e, nesse caso, quais.

Um primeiro aspecto importante diz respeito ao facto de a κύησις ser apresentada como *uma determinação fundamental de todos os seres vivos*, quer dizer: não como algo circunscrito ao sexo feminino nem aos seres humanos, mas a *tudo o que é vivo* sem excepção. De sorte que *tudo* no vivo (tudo no que está em vida) – e *em cada um dos seus momentos – é feito de κύησις*.

Ora, a κύησις tem lugar na vida pela forma como cada ser vivo tem a possibilidade de *gerar em si mesmo um outro ser* e de, nesse sentido, *transmitir* a vida a um outro que não si. Por outras palavras, a vida contém sempre como que o "princípio" de um outro ser vivo – que faz que a própria vida não se limite a si mesma, antes se possa *propagar* ou *transbordar* em direcção a algo diferente de si, mas que, ainda assim, é de algum modo produzido por ela. Faz parte da própria identidade da vida ter implicada em si, na forma de uma *possibilidade*, a identidade de um outro – que, apesar de não se confundir com ela, tem nela as suas raízes, nasce dela, é criado por ela, etc.

Mas o discurso de Sócrates/Diotima fala de uma outra forma de κύησις: uma κύησις em sentido lato e, por assim dizer, *"mais central"* – que já não tem lugar na transmissão de uma vida a outra, mas sim "*no interior*" da própria vida. Desde logo, tal ideia parece muito estranha e até descabida: como é que a própria vida – a *minha* vida – envolve uma diferença em relação a si, e de tal modo que essa diferença não significa a exclusão da própria identidade (i.e. a criação de um *outro* – *radicalmente* outro: uma *outra vida*, a vida *na terceira pessoa*), antes acontece que tal diferença está implicada na própria identidade da vida enquanto ela é isso que é no modo da κύησις? Como é que a vida pode ser ao mesmo tempo diferente de si – e ter nessa diferença aquilo que propriamente

constitui a sua identidade, o seu modo de ser?

Antes do mais, constitui um traço essencial do modo de ser que é o nosso a consciência permanente de um *para lá* que faz que a vida *não seja* algo fechado no *presente*, antes se encontre já "esticada" em direcção ao *futuro*. Por outras palavras, o presente, tal como acontece em nós, está sempre já entrelaçado com um plano *diferente* de si e constitui-se justamente na pertença a esse plano. Quer dizer, o presente é isso que é enquanto se encontra cindido por uma abertura ao "depois" e, na verdade, a uma multiplicidade de direcções desse "depois". Neste sentido, o presente caracteriza-se por uma peculiar forma de *gravidez* ou de *fecundidade*: ele é tal que não se tem só a si, mas inclui sempre já *um outro* – o outro do futuro que, por assim, dizer "*dobra*" aquilo com que de cada vez se está em contacto num *ter* e num *haver-de-ter*. E, assim, o presente é intrinsecamente também o para-lá de si mesmo, o outro gerado ou criado a partir de si.

Aqui importa ir um pouco mais fundo, para se perceber o alcance da descrição feita por Diotima. O que dissemos não representa nada de inovador em relação à compreensão habitual do que significa estar no tempo – e, em certo sentido, é até uma *evidência* dessa mesma compreensão. Pois parece evidente que o presente nunca é uma realidade fechada em si, "a sós consigo mesma"; pelo contrário, o "agora" tem um carácter "aberto" – e designadamente aberto a um "depois". E isto de tal modo que é essa abertura ao "depois" que faz que cada presente "sobreviva" na forma como continuamente "desagua" num futuro – produzindo-se, assim, qualquer coisa como uma *ininterrupta linha* de desenvolvimento ou "desdobramento" de cada plano presente no seguinte. Ora, o que não tende a estar implicado nesta compreensão habitual – mas que está no centro do discurso de Sócrates/Diotima – é a problematização do que está em causa na ideia habitual de "sobrevivência do presente" e de "continuidade no decurso do tempo". O que é posto em evidência pelo discurso

de Sócrates/Diotima é que *não há nada assim como uma "sobrevivência" do presente*, mas antes uma *aniquilação absoluta da sua realidade e daquilo que tal realidade, de cada vez, abarca*. Quer dizer, o presente e tudo o que está dado nele *não* é algo que transita incólume para o "depois" (e que sobrevive, tal qual, nesse depois), mas sim algo que é o que é no modo do *estar-a-desaparecer*, no modo de uma aniquilação *total*. De tal maneira que tudo – absolutamente tudo – o que estava "aberto" no "agora" correspondente ao início desta frase se esvaiu, ficou reduzido a um não-ser. Nos termos do discurso de Sócrates/Diotima, o presente é no modo da *absoluta mortalidade*, ou seja, no modo de um esvaimento que não vem "de fora", antes constitui de raiz o próprio modo de ser do presente – e faz que ele seja avesso a qualquer tipo de "sobrevivência".

Mas, se é assim, o discurso de Sócrates/Diotima põe igualmente em evidência que a vida *não* se caracteriza *apenas* por esse esvaimento contínuo; a vida inclui também uma *resistência* a ele ou uma determinada forma de *contra-esvaimento*. Quer dizer, está envolvido nessa constitutiva mortalidade da sucessão de "agoras" algo de contrário a ela: *uma certa forma de "imortalidade"*, que permite justamente falar de uma "sucessão" e faz que a vida não corresponda a uma absoluta heterogeneidade no decurso do tempo – como, vendo bem, "deveria" acontecer, uma vez que qualquer "agora" é radicalmente heterogéneo relativamente a outro e constitui em face dele como que um "mundo" diferente.

A contínua mortalidade do "agora" acontece em nós de tal modo que cada novo presente *reproduz* a totalidade do que havia – e, assim, guarda ou salva ("σώζει") essa mesma totalidade.[33] Quer dizer, a vida inclui esta capacidade misteriosa de continuamente se transferir para o "depois" e, com

[33] A respeito da ideia de "reprodução" (sc. de constituição de um σώζειν que de cada vez emerge) e, assim também, da noção de μελετᾶν, μελέτη, como equivalente, na esfera cognitiva, do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, veja-se 208a-b.

isso, *manter de algum modo a ser tudo aquilo que a faz*. Não se trata de algo simplesmente persistir a ser o que já era, como se se tratasse de um processo linear sem "saltos". Trata-se de um *contínuo dar à luz*, e isso quer dizer: de um *contínuo criar-a-partir-do-nada*, de um *pôr-de-novo-a-ser* o que se esvaiu – e um pôr-a-ser que não o é apenas de "alguma coisa", mas sim da *totalidade* daquilo que constitui a "minha" vida. É justamente esta estranha capacidade de radical renovação que faz que a vida tenha o carácter de uma *contínua transferência da totalidade de si mesma* – e adquira, nesse sentido, uma peculiar forma de *identidade*: a identidade sujeita a uma contínua voragem de tudo o que de cada vez tem lugar, mas que, ainda assim, é contrariada ou compensada pelo contínuo refazer, pela permanente criação da totalidade dissipada. E, assim, aquilo a que chamamos "vida" – a vida do αὐτός que o discurso de Sócrates/Diotima põe sob foco – tem no seu centro esta ideia de *transmissão de si a si*, quer dizer: uma transferência obrigada a vencer "saltos" (descontinuidades, perdas) e que, justamente por causa da sua eficácia, é percebida como a mera subsistência do mesmo. A vida de cada um de nós tem lugar nesta *contínua tensão para a re-produção de si mesma* – e envolve, nesse sentido, uma *mistura* entre a *mortalidade* (de cada vez o esvaimento ou a condenação a não-ser) e a *imortalidade* (o contínuo refazer da totalidade da vida em causa e a constituição da sua identidade ou do seu "ser-a-mesma"). O si-mesmo é, de raiz, essa mistura entre mortalidade e imortalidade: uma mortalidade que ocorre sempre já compensada pela imortalidade e uma imortalidade sempre já "deitada a baixo" pela mortalidade e com a necessidade de ser, de cada vez, refeita ou "re-actualizada".

Nas palavras de Diotima, o que caracteriza o acontecimento da vida é uma "μηχανή" (qualquer coisa como um "expediente", um "recurso" ou um

"artifício" a que a vida recorre)[34] – em virtude da qual se é o imortal no mortal

[34] A referência ao conceito de μηχανή pode passar despercebida e parecer dizer respeito a algo secundário e até mesmo irrelevante. Mas, na verdade, chama a atenção para um aspecto muito importante. Não podemos aqui explorar a fundo o significado e as implicações que o uso de μηχανή tem neste passo, a carga semântica que envolve (e a que este passo do *Symposium* directa ou indirectamente faz apelo), os diferentes aspectos que os Antigos, já antes de Platão, puseram em conexão com este termo e a modificação (ou modificações) que aqui se produz relativamente a esse "pano de fundo", etc.; tentaremos apenas pôr em relevo a importância de que esta noção se reveste para a compreensão dos fenómenos com que o discurso de Diotima se debate. Em traços muito gerais, a noção de "μηχανή" aponta para a descoberta de meios que permitem sair de uma situação de "aperto", de incapacidade, obstaculização – ou, como também podemos dizer, de "ἀ-πορία". Mas, para além disso, a noção de "μηχανή" tem também que ver com a circunstância de a perspectiva que assim "arranja maneira de sair da ἀπορία" *não ser algo de "dado", algo de "imediatamente disponível"* ou que se encontra "mesmo aí à mão de semear" – antes dizer respeito a qualquer coisa, por assim dizer, *inventada*, "*engendrada*": *conquistada* a partir do *confronto* com a ἀπορία e no *esforço* por ultrapassá-la. De sorte que a saída da situação de "aperto" tem a natureza de uma *invenção* ou de uma *descoberta* posta pela perspectiva que assim se vê confrontada com um obstáculo – e que de algum modo "espreita" para lá da dificuldade que aparece e consegue libertar-se do bloqueio ou da prisão que ela produz. Isto por um lado. Por outro lado, "μηχανή", "μηχανάομαι", envolve também a ideia de "estratagema", de "artifício", de "manha". E a saída da ἀπορία sc. a descoberta da possibilidade do para-lá dela constitui-se justamente por via de um "truque": de um qualquer "rasgo" que ultrapassa o problema com "esperteza" (no sentido pejorativo que os termos "esperteza" ou "espertalhão" também podem ter em Português). É esse "truque", esse "rasgo espertalhão" ou esse "artifício" que permite que um determinado olhar se "safe" da dificuldade e da situação de "aperto" em que se encontrava. Quer dizer: "μηχανή" pode traduzir aquilo que nós dizemos por meio de expressões como "o espertalhão safou-se", "é preciso é ter esperteza", etc. – pondo justamente o ênfase 1) na resolução de uma determinada situação para a qual parecia não haver saída e 2) na forma como tal resolução tem a natureza de um "desvio", de um "rodeio" ou "subterfúgio", que resulta de um procedimento "sinuoso", "astucioso", "tortuoso", ou como se possa dizer. A descrição do mito sobre o nascimento de Ἔρως refere que Πόρος é filho de Μῆτις, quer dizer, da Sabedoria, do Engenho, mas também da Astúcia, da Matreirice, ou da Esperteza, no sentido que vimos. Com isso, pode estar justamente a acentuar que em Ἔρως o cabimento de πόρος (a descoberta de uma "saída" ou o "desenvencilhar-se da ἀ-πορία", etc.) está intimamente ligado a esta "matreirice" ou a este "esquema".

Não cabe aqui aprofundar este aspecto e analisar os vários passos do *Corpus Platonicum* onde "μηχανή" é precisamente contraposta à noção de "τέχνη" (sc. de ἐπιστήμη ou da efectiva posse da σοφία) e onde se chama a atenção para a possibilidade de um olhar que só aparentemente se "safa", só por ilusão e por logro é capaz de resolver as dificuldades, etc. A título de exemplo, veja-se *Gorgias*, 459b6ss.

Posto isto, importa ainda acentuar o seguinte aspecto. A noção de "μηχανή" que está em causa no discurso de Sócrates/Diotima *não é* a de algo que tem lugar de modo *avulso* e que *tanto pode ocorrer como não*. A noção de "μηχανή" que aí está em causa é a de algo que tem lugar de modo *permanente*, *ininterrupto*. E, por outro lado, "μηχανή" é algo que se constitui na *totalidade* da perspectiva humana – e tanto quer dizer: tanto no σῶμα, quanto na ψυχή, quanto ainda no emergir das perspectivas epistémicas. De sorte que *nada menos do que tudo* está *afectado* e *configurado* pela presença da "μηχανή" – e aquilo a que chamamos "vida" tem globalmente a

("ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῴῳ ἀθάνατον"[35]), o imortal como que para o mortal ("ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ"[36]) ou mortal que participa da imortalidade ("ταύτῃ τῇ μηχανῇ θνητὸν ἀθανασίας μετέχει"[37]).

Neste contexto, importa justamente o facto de Diotima sublinhar que a mortalidade sc. o "ἀπόλλυμι", etc., tem lugar no quadro do σῶμα ("κατὰ τὸ σῶμα") e da ψυχή ("κατὰ τὴν ψυχήν"), mas também, por mais "ἄτοπον" que pareça, nas "ἐπιστῆμαι".[38] De sorte que *tudo* – *nada menos do que tudo* – o que nos constitui está justamente sujeito à voragem da mortalidade.[39] Isto de tal

---

natureza de algo que, por assim dizer, "está continuamente a tentar resolver-se": de algo que de cada vez procura resistir e "superar" a "mortalidade" através de uma "invenção" ou de uma "criação" (dessa "invenção" ou "criação" que lhe permite como que "*ir resolvendo*" a aporia que sempre de novo é posta pela "mortalidade"). Numa palavra, aquilo a que chamamos "vida" envolve de raiz uma contínua "criação" de si mesma; a "vida" é propriamente essa "invenção", esse reiterado "fazer-se", e tem como determinação fundamental uma "ruptura", um "rasgar de perspectiva" – sempre de cada vez "postos" pela própria "vida" – relativamente àquilo que se encontra dado, "disponível". A respeito do conceito de "μηχανή", dos seus antecedentes, das ligações que tem com outros conceitos, etc., veja-se designadamente DETIENNE, M./VERNANT, J.-P. – *Les ruses de l'intelligence. La Mètis de grecs*. Paris: Flammarion, 1974, pp. 33, 48ss., 87 e, em especial, 140s. (onde se explora justamente a descrição mitológica do discurso de Sócrates/Diotima sobre o nascimento de Ἔρως). Em relação ao uso de "μηχανή" no *Symposium*, veja-se também BURY – *The Symposium of Plato*, *op. cit.*, *ad* 203d6: "πλέκειν μηχανάς"; ROSEN – *Plato's Symposium*, *op. cit.*, p. 255; SIER, K. – *Die Rede der Diotima: Untersuchungen zum platonischen Symposium*. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1997, p. 82.

[35] Cf. 206c7.

[36] Cf. 206e8.

[37] Cf. 208b2-3.

[38] Cf. 207b9-208a3: "ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἓν ἕκαστον τῶν ζῴων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό—οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὑτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἑκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταὐτὸν πάσχει."

[39] Quer dizer: não só o próprio σῶμα e aquilo que é relativo a ele (as unhas, o sangue, os ossos, as carnes, etc.), mas também a própria ψυχή sc. aquilo que lhe pertence (os medos, os desejos, os juízos, os prazeres e sofrimentos, etc.) e ainda aquilo que se propõe como *absolutamente inabalável* e cujo sentido tem precisamente que ver com algo de *fixo*, *firme* ou de *subtraído à "dentada" da mortalidade e da sua aniquilação*, a saber: as ἐπιστῆμαι.

modo que, por outro lado, a vida de cada um de nós tem uma natureza tal que envolve no seu centro a κύησις: uma capacidade de fertilidade ou de reprodução que interfere em tudo aquilo com que estamos em contacto – e que, assim, se presta a ser descrita como algo que, em todos e cada um dos seus momentos, é um μεταξύ entre a mortalidade e a imortalidade.

Mas isto é apenas a base para se tentar compreender os nexos que a partir daqui se desenham.

Em primeiro lugar, percebe-se melhor o sentido do que dissemos quando chamámos a atenção para uma re-identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου: a re-identificação que faz que o μεταξύ deixe de corresponder ao δαίμων e passe a dizer respeito à κύησις. Mas que mudanças significativas são aqui introduzidas, qual o significado e quais as implicações dessa re-identificação?

O δαίμων caracteriza-se por realizar o ἑρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν, mas de tal forma que isso não corresponde senão à sua δύναμις: à sua capacidade ou função. Quer dizer, o δαίμων *não é* ele mesmo *feito de ἑρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν*; o ἑρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν são uma função sua – e mesmo que tal função diga respeito a algo de fundamental (como o discurso de Sócrates/Diotima parece sugerir), ela acaba por não se confundir com a realidade do próprio δαίμων e, nesse sentido, por não coincidir ou não se identificar inteiramente com ele. Mais: se virmos com atenção, o modo como o mortal e o imortal estão presentes na realidade do δαίμων tem uma natureza "exterior", como algo que vem "de fora" e se acrescenta a ele. O δαίμων liga o imortal e o mortal, sim, mas o seu modo de ser *não é ele mesmo constituído por essa ligação*. Tal ligação é algo que o δαίμων *tem* por função fazer, não algo que ele *é*. Ou seja, o δαίμων não está propriamente constituído na dependência das realidades correspondentes aos extremos: a anulação das realidades do Humano e do Divino (mesmo que compreendidas na óptica do δαίμων) não

equivaleria a uma destruição do seu modo de ser, mas "simplesmente" à suspensão da sua tarefa.[40] Isto por um lado.

Por outro lado, o que se encontra desenhado a respeito da κύησις é, antes do mais, uma nova determinação do "lugar" em que se encontra o Humano. Ele deixa de corresponder a um extremo (ao extremo da mortalidade) e passa a ser *o próprio μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου* – justamente enquanto o seu modo de ser é integralmente feito de κύησις. Mas, para além disto, é posto em relevo que a realidade da κύησις sc. do Humano constitui-se na dependência do mortal e do imortal e *não pode ser sem a mistura entre eles*. Quer dizer, a mistura entre os extremos em causa não é algo de "exterior", mas o próprio modo de ser da κύησις enquanto tal. A κύησις *é*, no seu próprio núcleo, uma peculiar forma de "ὁμιλία καὶ διάλεκτος"[41]: uma ὁμιλία καὶ διάλεκτος entre o mortal e o imortal.

Assim sendo, aquilo que dá a ver o aprofundamento que o discurso de Sócrates/Diotima faz do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é não apenas a substituição de uma realidade por outra (o δαίμων pela κύησις), mas também a re-identificação daquilo a que chamamos "vida" como *algo mais do que a mortalidade*. A vida, tal como acontece em nós, inclui (e não pode deixar de incluir) um*a relação com o imortal sc. o Divino* – e a "forma" da vida é justamente essa *ligação interna* com o para-lá do absolutamente mortal. A vida é, por assim dizer, *mais do que si mesma* – e encontra o seu "lugar" precisamente nesse "ἑρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν" (nessa "ὁμιλία καὶ διάλεκτος") interno entre a mortalidade e a imortalidade. Numa palavra, a vida humana *tem justamente o modo de ser de um "δαίμων"*, de tal maneira que o δαίμων é, para o dizer assim,

[40] Assim, também o *movimento* ou a *dinâmica* que pertence ao δαίμων é algo que cessaria na ausência das determinações correspondentes à mortalidade e à imortalidade – quer dizer: o δαίμων também *não é* ele mesmo *feito de movimento ou de tensão*.

[41] Para utilizar a expressão a que Diotima recorre em 203a3.

o seu "lugar próprio".[42]

Mas tudo isto está ainda muito incompleto – pois deixa por discutir o tipo de relação (podíamos também dizer: o tipo de ὁμιλία καὶ διάλεκτος) entre o mortal e o imortal. Noutros termos, os passos que foram dados não são suficientes para esclarecer alguns dos problemas que a referência ao "plano intermédio" traz consigo, nomeadamente: de que modo está constituída a mistura ou ligação que a noção de μεταξύ (sc. de μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου) se destina a exprimir. Por outras palavras, qual a natureza do "δεσμός" (do δεσμός entre o mortal e o imortal) de que o "plano intermédio" é portador?

Podemos começar a responder a esta questão a partir do que se diz em 203a9, a saber: que o nascimento de Ἔρως resulta do *cruzamento entre Πόρος e Πενία*. Em traços genéricos, "πόρος" designa o "ter meios para", o "não haver obstáculo que impeça", o "ter uma passagem disponível que permite avançar", o "estar na posse ou ser capaz de arranjar recursos", etc. "Πενία", pelo contrário, significa a "pobreza", a "falta", a "indigência" – e, nesse sentido, envolve também a ideia de "prisão na falta de passagem", a "privação de meios para prosseguir", o "estar bloqueado ou impedido".[43] Mas, para além deste aspecto "semântico", o que importa fixar é que *Πόρος e Πενία dizem respeito a extremos, a pólos que nada têm em comum*, antes são caracterizados por predicados absolutamente opostos. De sorte que o cruzamento entre os dois surge como

[42] Se virmos bem, o que é descrito no discurso de Sócrates/Diotima não aponta apenas para uma refundação ou "re-determinação" do μεταξύ, *mas também dos extremos*. Assim, na primeira identificação do μεταξύ – o δαίμων – os extremos correspondiam ao mortal sc. ao Humano e ao imortal sc. ao Divino, ao passo que na segunda identificação do μεταξύ – a κύησις καὶ γέννησις – os extremos passam a ser identificados com a *absoluta mortalidade* (i.e. o modo de ser do instante, da voragem, da total incapacidade de persistir) e a *absoluta imortalidade* (i.e. o modo de ser da pura permanência, da inalterabilidade, da completa subtracção ao deixar de ser, etc.).

[43] A respeito do significado de "πόρος" e "πενία", veja-se designadamente CARVALHO – "Do Belo como constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima", *art. cit.*, pp. 402ss.; ROSEN – *Plato's Symposium*, *op. cit.*, p. 232s.

algo de "não-natural" e que, como o discurso de Sócrates/Diotima encena com contornos de uma comédia e mesmo de uma paródia, só se deu devido a um conjunto extraordinário de factores: algo que se passou às escondidas dos deuses, a falta de lucidez de Πόρος por causa da sua bebedeira, a esperteza de Πενία em aproveitar-se da situação, etc.[44]

Um outro aspecto, que já se pode tocar a partir do que dissemos, prende-se com o facto de Πόρος e Πενία *não* serem realidades distintas (absolutamente outras) dos extremos que até aqui foram considerados: o mortal e o imortal – e, na verdade, todos os outros extremos que o discurso de Sócrates/Diotima examina.[45] Por outras palavras, Πόρος e Πενία traduzem qualquer coisa como a "matriz" ou a "forma" em que se inscreve a constituição dos extremos correspondentes ao mortal e ao imortal – o mortal e o imortal *transformados* pela tentativa de ver cada vez mais fundo o que conforma a realidade de Ἔρως.

Mas o ponto fundamental diz respeito ao modo como Ἔρως resulta de Πενία e Πόρος, ou seja, ao modo como *conjuga em si a realidade dos seus progenitores* e é, nesse sentido, qualquer coisa de intermédio entre eles. A nossa tendência para compreender esta mistura – a mistura entre o mortal e o imortal, entre a falta e a plenitude, etc. – corresponde, em traços gerais, à mistura entre estes dois extremos que os Antigos atribuíam aos irmãos Castor e Polideuces. Conta-se que ao encontrar Castor a morrer depois de ferido numa batalha, o

---

[44] Cf. 203b5c1: "ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος—οἶνος γὰρ οὔπω ἦν—εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἠδέν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὑτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεταί τε παρ' αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα."

[45] O αἰσχρόν e o καλόν, o κακόν e o ἀγαθόν, a ἀμαθία e a σοφία. De sorte que, com tudo o que esses extremos têm de próprio (i.e. de irredutível aos outros, de tal modo que inauguram e apontam para fenómenos que não se acham minimamente incluídos em outras determinações), ainda assim implicarão algo que se presta a ser traduzido por "πόρος" e por "πενία". Quer dizer, com tudo o que têm de irredutível, o καλόν, o ἀγαθόν e a σοφία envolvem um traço comum: são determinações constituídas no modo de "πόρος". E, inversamente, com tudo o que têm de irredutível, o αἰσχρόν, o κακόν e a ἀμαθία envolvem um traço comum: são determinações constituídas no modo da "πενία".

sofrimento de Polideuces foi tão grande que implorou a seu pai, Zeus, que lhe trouxesse a morte também a ele. Zeus deu-lhe a possibilidade de escolher entre viver para sempre no Olimpo sem o seu irmão ou passar *alternadamente* um dia no Olimpo e outro nas profundezas da Terra. E conta-se que Polideuces escolheu esta segunda possibilidade – e, a partir de então, os dois irmãos passam a eternidade *ora* na luz *ora* nas trevas, *uma vez* no reino dos deuses imortais *outra vez* no reino dos mortos, *ou* numa situação de plenitude *ou* numa situação de privação e desapossamento. Ou melhor, como se diz na *Odyssea*, está em causa algo como uma alternância temporal: um "ἄλλοτε μέν … ἄλλοτε δέ".[46] Por outras palavras, o modo como tendemos a entender a mistura de que fala o discurso de Sócrates/Diotima é uma mistura que reúne os dois elementos em causa, sim, mas *à vez*, *alternadamente*. De sorte que o modo como Ἔρως participará (μετέχειν) do mortal e do imortal é através de uma "*oscilação"* entre eles, de um estar "agora" em "x" e "depois" em "y" – justamente como acontece com Castor e Polideuces.

O que assim se desenha é uma compreensão da mistura ou da ligação que mantém, no seu próprio núcleo, um *resíduo de separação ou de incomunicabilidade entre os elementos misturados*: de facto, o elemento "x" e o elemento "y" não se encontram absolutamente misturados, têm ainda uma "folga" que faz que a mistura não atinja o "coração" dos elementos em causa e que subsista entre ambos uma componente fundamental de exterioridade.[47]

---

[46] Veja-se *Odyssea*, XI, 298-304: "καὶ Λήδην εἶδον, τὴν Τυνδαρέου παράκοιτιν, / ἥ ῥ' ὑπὸ Τυνδαρέῳ κρατερόφρονε γείνατο παῖδε, / Κάστορά θ' ἱππόδαμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα, / τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἶα· / οἳ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες / ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε / τεθνᾶσιν· τιμὴν δὲ λελόγχασιν ἶσα θεοῖσι." Cf. STANFORD, W. B. (ed.) – *Homer: Odyssey*. Vol. I. London: Bristol Classical Press, 2003 (1ª ed. 1947), *ad* 303-304: "Zeus allowed each of the 'Heavenly Twins' the privilege of being alive in turn on every second day while the other lay in his grave." Sobre a "história" dos irmãos Polideuces e Castor, veja-se ainda PÍNDARO – *Nemea*, X, 75ss.

[47] E essa exterioridade em nada é diminuída pela circunstância de, ao contrário do que acontece com os irmãos Polideuces e Castor, o ponto de vista a que os elementos aparecem (e a que pertencem) ser o mesmo. Pois o ponto decisivo é *o próprio modelo de compreensão da mistura*

Ora, se percebemos bem, o tipo de mistura que constitui Ἔρως (i.e. o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου) é algo de muito diferente – e não passa por algo assim como uma alternância, uma oscilação, ou por qualquer coisa que se mantenha num terreno de "*partim/partim*". O que caracteriza a "μίξις" que intrinsecamente conforma Ἔρως é que os seus elementos estão, por assim dizer, constituídos *um-no-outro*, de tal maneira *entrecruzados um no outro* que nada nessa mistura envolve *separação*, *dissociação*, quer dizer, a constituição de o que quer que seja sem estar sempre já "*contaminado*" com o demais e a trazê-lo como que "de arrasto". Onde está πόρος está também o seu contrário (a passar no curso de πόρος e a contaminar a sua identidade); onde está a πενία está também o seu contrário (a passar no próprio curso que é o dela e a contaminar a sua identidade). De sorte que, *a despeito da profunda diferença* que há entre πόρος e πενία (que são, de facto, realidades irredutíveis uma à outra, com uma determinação própria), o que está sempre já constituído é *a mistura*, *o entrelaçamento*, a *fusão* entre estas realidades – que justamente "apaga" o modo de ser que pertence a cada um dos elementos isoladamente e faz que prevaleça o modo de ser da própria mistura enquanto tal.

Por outras palavras, a leitura que propomos é que Ἔρως terá um modo de ser constituído por *uma fusão total* entre o elemento "x" e o elemento "y", por uma mistura tal que se deixa de ter acesso à identidade dos elementos misturados, que são como que apagados ou subordinados à identidade da própria mistura. Trata-se de uma realidade que é πόρος sempre já contaminado por πενία e que é πενία sempre já no modo de πόρος, trata-se de uma realidade que é o imortal sempre já contaminado pelo mortal e que é o mortal

---

que, por assim dizer, a "agua" e põe obstáculos à sua implantação. Importa insistir neste aspecto. Mesmo depois dos passos dados – e, em particular, mesmo depois de se chamar a atenção para o μεταξύ como realidade constituída no modo do δεσμός, etc. – a nossa perspectiva resiste, isto é: subsiste a tendência para compreender a mistura em causa como algo de "exterior" e secundário relativamente aos elementos misturados, de tal maneira que tais elementos não são eles mesmos "*feitos um do outro*" e *podem muito bem ter lugar um sem o outro*.

sempre já no modo do imortal, etc. Vendo bem, é para isso que aponta desde logo a descrição de 203a9ss. Pois um filho (neste caso, Ἔρως) reúne de algum modo as realidades dos seus pais, mas os seus pais estão como que "apagados" na identidade do próprio filho. No seu sangue corre também o dos pais, mas de tal forma que, por um lado, não é possível separar o que pertence à mãe e o que pertence ao pai e, por outro, esse sangue está transformado pelo surgimento da realidade do filho – e é, nesse sentido, não o sangue "x" + o sangue "y", mas o sangue *do filho*, o *seu* sangue.[48]

---

[48] Refira-se, entre parêntesis, um aspecto importante da descrição mitológica sobre o nascimento de Ἔρως. Procurámos mostrar que Πόρος e Πενία dizem respeito a modos de ser totalmente opostos, quer dizer, a extremos formais para lá dos quais nada tem cabimento: nada será *mais* indigente, *mais* miserável (e os vários atributos *negativos* que são associados a Πενία) do que a própria Πενία; e, assim também, nada estará para lá da ἀνδρεία, etc., que pertencem a Ἔρως pela parte do seu pai Πόρος. A respeito da caracterização de Ἔρως sc. dos predicados que ele recebeu quer de Πενία quer de Πόρος, veja-se 203c5-d8: "ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας ὑὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεί ἐστι, καὶ πολλοῦ δεῖ ἁπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδείᾳ σύνοικος. κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεί τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής (...)."

Ora, se é assim, isso parece entrar em contradição com o que é descrito no mito sobre o nascimento de Ἔρως. Pois, por um lado, Πόρος é apresentado como um deus que se encontra em dificuldades, afectado por uma certa indigência e fragilidade: a sua bebedeira, o isolamento no jardim de Zeus e a distância em relação aos outros deuses (que se encontravam no banquete), etc. – sobre a relação entre a imagem da "bebedeira" e a fragilidade dos deuses, veja-se *v.g.* ROSEN – *Plato's Symposium*, *op. cit.*, p. 232. Por outro lado, Πενία é quem concebe um "esquema" para se aproveitar da situação, quem tem a lucidez suficiente para "maquinar" um "plano" e assim ser bem sucedida – "ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὑτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεταί τε παρ' αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα." (203b7-c1) Assim sendo, parece resultar da descrição etiológica de Ἔρως que os seus progenitores estão muito longe de estarem constituídos por predicados absolutamente opostos; pelo contrário, os predicados de Πόρος e Πενία têm uma certa *proximidade* – de sorte que a condição indigente de Πενία é como que "compensada" ou "ultrapassada" pela capacidade de cogitar um plano, etc., e, de modo análogo, a condição divina de Πόρος é como que "contrariada" ou "diminuída" por não estar na posse total das faculdades, por se deixar enganar, etc., quer dizer: por se revelar, afinal, bastante aquém da ideia de plenitude. E, vendo bem, a descrição de 203b1ss. não aponta apenas para uma certa proximidade entre Πόρος e Πενία (uma proximidade que assim os situa muito mais para "cá" dos extremos), mas antes para uma *mistura* ou um *cruzamento* entre os seus predicados. Disso é particularmente ilustrativo o uso de "ἐπιβουλεύουσα" associado a Πενία e o de "πλέκων μηχανάς" para

A partir daqui, desenham-se vários aspectos importantes, de entre os quais importa sublinhar o seguinte. Poderia acontecer que os elementos misturados – πόρος e πενία – tivessem o *mesmo estatuto* e desempenhassem o *mesmo papel*, quer dizer, poderia acontecer que Ἔρως fosse constituído por elementos *em simetria* e que "corressem", por assim dizer, "ao lado um do outro", sem haver qualquer espécie de *relevo* ou *subordinação*. Mas não é isso que conforma a realidade de Ἔρως. Ἔρως mistura em si os modos de ser de πενία e de πόρος, sim, mas tem produzida a identificação em virtude da qual um desses elementos diz respeito a um *pólo negativo* e outro a um *pólo positivo*. De tal modo que Ἔρως é sempre isso que é na *tensão para o πόρος* de si mesmo, isto

---

exprimir uma característica pertencente a Πόρος. A este respeito, veja-se, por exemplo, SHEFFIELD, F. C. C. – *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 46ss.

De facto, pode ser assim – e o mito sobre o nascimento de Ἔρως pode estar justamente a chamar a atenção para o carácter "entrecruzado" da constituição de Πόρος e de Πενία. De sorte que o seu "lugar" não corresponde a nada assim como um *extremo*, antes tem de raiz uma natureza *já* μεταξύ. Mas, se esta é uma interpretação legítima da descrição etiológica de Ἔρως, não é a única a que tal descrição abre a porta e, na verdade, coexiste com pelo menos outras duas interpretações possíveis. Em primeiro lugar, o mito sobre o nascimento de Ἔρως pode estar construído de tal modo que se destina a *parodiar* o tipo de discurso que é próprio das descrições etiológicas, etc. De facto, a paródia de determinados tipos de discurso (e, em particular, do discurso etiológico), a chamada de atenção para a incongruência desses discursos, a introdução de elementos cómicos no seio da argumentação, etc., é algo de que encontramos inúmeros ecos no *Corpus Platonicum* – e o *Symposium*, 203b1ss. pode muito bem ser um momento central da presença desse aspecto e do conjunto de fenómenos que ele pretende vincar. Mas 203b1ss. permite pensar ainda numa outra possibilidade de leitura, que não exclui as duas anteriores, antes de algum modo as integra e as põe em discussão. Essa possibilidade tem que ver com o próprio esforço do discurso de Sócrates/Diotima em mostrar o enraizamento profundo do μεταξύ no nosso modo de ser. Quer dizer: a descrição de 203b1ss. pode estar propositadamente montada na forma de uma "contradição", a fim de ilustrar a dificuldade que *o nosso próprio ponto de vista* tem em conceber o que quer que seja para lá do plano μεταξύ. A circunstância de a tentativa de explicação dos extremos tropeçar na troca de predicados, na confusão entre "o que é de quem" e, no final de contas, ir parar ao μεταξύ 1) exprime justamente a confusão em que nós sempre de novo caímos quando tentamos explicar o que seja algo não constituído no modo do μεταξύ e, assim, 2) como que espelha a profundidade que as raízes do μεταξύ têm no nosso ponto de vista. Por outras palavras, mesmo admitindo que a caracterização de Πόρος e de Πενία não tenha este objectivo, o que acaba por ser dito reflecte bem a nossa incapacidade de sair da esfera do μεταξύ, de tal modo que o esforço em descrever algo que nada tenha a ver com essa esfera resulta num discurso *cómico*, *ridículo* e que, mesmo sem ter consciência, acaba por negar aquilo a que se propõe.

é, na preocupação por (e no "a-caminho-de") πόρος – e, correspondentemente, na fuga ou no afastamento do seu elemento de πενία. Ou seja, a mistura que constitui Ἔρως tem, por assim dizer, "*mais" de πόρος*, no sentido em que esta componente é alvo de uma tensão positiva que "rompe" a neutralidade ou a simetria da constituição μεταξύ e faz que ela tenha a forma de um *movimento* ou *actividade dirigido a πόρος*, de uma "seta" com um "alvo" determinado ou de uma tarefa de superação da πενία. Por outras palavras, Ἔρως é constitutivamente o cruzamento entre a πενία e o πόρος – num ἑρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν *a caminho de πόρος, em direcção a ele, vocacionado ao encontro com ele*.

Tudo isto faz que a constituição de Ἔρως envolva um *grande desequilíbrio*: πόρος não é apenas algo que se tem (algo que se encontra dado, a configurar uma identidade), mas fundamentalmente *algo de que se precisa, de que se tem falta – e à procura do qual sempre já se está*. E assim, quer haja consciência disso quer não, a "atmosfera" de Ἔρως é uma "atmosfera" *profundamente irrespirável*, *inquieta*, em conflito consigo mesma e "apertada" pela pressão e pela necessidade de saída da situação de falta em que se encontra e em que só a custo "respira".

Com base no que foi visto, pode-se entender melhor outros aspectos importantes do discurso de Sócrates/Diotima e da compreensão de Ἔρως que ele apresenta.

Em primeiro lugar, Ἔρως não designa – como no discurso de Agatão – um fenómeno avulso ou esporádico, mas qualquer coisa de *permanente* na constituição humana, qualquer coisa de *fundamental* nela. Isto de tal modo que Ἔρως não se dá apenas no encontro com (ou na descoberta de) algo Belo, Bom, etc.; acontece, pelo contrário, que *há sempre já uma relação* com esse Belo, Bom, etc., enquanto ele corresponde justamente ao πόρος a que todo o Ἔρως está já dirigido.

Em segundo lugar, o que vimos acentua aquela componente de Ἔρως que desde o princípio foi a preponderante na intervenção de Sócrates, a saber: o desejo, a falta, a privação. E, se é assim, a forma que discurso de Sócrates/Diotima acaba por conferir a Ἔρως é a de uma realidade *intrinsecamente desiderativa* – de tal maneira que a ἐπιθυμία, a ἔνδεια, etc., não é uma componente ao lado de outras que também constituem Ἔρως, mas *a sua componente fundamental*, aquela que "diz" qual é o efectivo modo de ser de Ἔρως.

Em terceiro lugar, todo o discurso de Sócrates/Diotima apresenta-se como uma espécie de contínuo desdobramento do mesmo, isto é, de sucessivo aprofundamento na identificação das determinações que estão em jogo nele. Mas de tal modo que o seu ponto de partida e o seu "resultado" correspondem ao exame da realidade que, desde o princípio, está posta no centro da intervenção de Sócrates – a saber: a realidade do ἐρῶν, a realidade de cada um de nós enquanto estamos constituídos pela determinação fundamental de Ἔρως. E o que acaba por se salientar é que aquilo a que chamamos "vida" é essa identidade complexa, difícil de circunscrever e que pode ser descrita como δαίμων, κύησις e Ἔρως – tudo isto, em última análise, correspondendo *ao mesmo: ao modo de ser da vida ou do Humano*.

Mas acresce a isto ainda um quarto ponto. Como veremos num exame mais aprofundado do discurso de Sócrates/Diotima, chama-se a atenção para a *multiplicidade* das direcções (das "setas") que conformam Ἔρως enquanto ἐπιθυμία. Quer dizer, o discurso de Sócrates/Diotima põe em evidência que a tensão que percorre Ἔρως é *muito mais violenta e dilacerante*, no sentido em que ele é simultaneamente o projecto ou a busca de uma *variedade de* πορoί – *grosso modo* aqueles que dizem respeito a cada uma das modalidades de μεταξύ.[49] Mas

[49] Quer dizer, aqueles *πορoί* determinados que cada modalidade da instância intermédia *fixa como "alvo" de si mesma*.

aqui importa salientar um ponto importante. Não se trata de dizer que vida tem uma multiplicidade de alternativas e que pode perseguir este *ou* aquele πόρος. Também aqui se verifica uma forma de mistura ou de entrelaçamento no seu sentido mais "forte". Pois aquilo que está constituído como *terminus ad quem* de Ἔρως ou da própria vida é uma realidade que reúna *todos* esses πορoί e que não deixe escapar nenhum. De tal forma que, se se tratar de algo que deixe de fora um qualquer πόρος, *isso não é* aquilo para que a vida humana tende e que tem fixado como "meta", ou seja, não é suficiente para "satisfazer" a vida ou para lhe conferir o sentido que está inscrito no seu "programa".[50]

[50] Com isto, tocamos um aspecto central da descrição que Diotima faz da constituição de Ἔρως. Não o poderemos entender em toda a sua "força" e complexidade, desde logo porque tal aspecto implica a análise da constituição da multiplicidade dos planos intermédios a que o discurso de Sócrates/Diotima faz referência. Todavia, porque julgamos que esse aspecto é fulcral para compreender o tipo de constituição de Ἔρως que aqui se desenha, convém não deixar de o referir, mesmo que só num rápido esboço. Ora, tudo o que vimos e toda a menção à constituição de Ἔρως numa multiplicidade de instâncias μεταξύ, presta-se a ser entendida como se a fusão de identidade (aquilo a que chamámos a "mistura inextricável", o um-no-outro, etc.) fosse só relativa ao horizonte de cada instância μεταξύ. Neste sentido, haveria algo assim como uma "mistura inextricável" entre o ἀθάνατον e o θνητόν no horizonte do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Do mesmo modo, poder-se-ia conceder que algo de equivalente se passa no quadro do μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, bem como no quadro do μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ e no do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας. Mas – e este é o ponto fundamental – esta mistura (este um-no-outro no sentido mais "pleno") não tem lugar entre as diferentes modalidades de μεταξύ, antes constitui-se apenas *no "interior"* de cada uma. De sorte que a multiplicidade dos "intermédios" que configuram o modo de ser de Ἔρως diz respeito a uma multiplicidade entre elementos que se acham *justapostos uns aos outros*. Ἔρως é uma identidade complexa, sim, mas os componentes dessa complexidade são independentes, podem ser sem os restantes (mesmo que se dê o caso de, em Ἔρως, eles estarem reunidos). Ἔρως formaria, assim, algo como o resultado de uma justaposição de diferentes "peças", que – tal como acontece na construção de um "puzzle" – se acrescentam, vindas "de fora", umas às outras.

Ora, aqui importa vincar como isto representa mais um momento de resistência à compreensão da mistura como algo de realmente fundamental e "omnipresente"; essa resistência tem, como começámos a ver, uma constituição complexa, "profunda" – de tal modo que, como acontece com a casca das cebolas, a sua remoção depõe em sucessivas camadas diferentes que teimosamente continuam a persistir. Mas o decisivo está na forma como o discurso de Sócrates/Diotima abre a possibilidade de a constituição de Ἔρως estar *nos antípodas* daquilo que esta nova "camada" de resistência lhe atribui. Pois, para o dizer de modo algo grosseiro, aquilo que aí se desenha é que Ἔρως é o μεταξύ – a mistura de identidade, a fusão, o entrelaçamento – dos diferentes planos intermédios que o constituem. Quer dizer: Ἔρως *não é* uma realidade constituída por múltiplas instâncias de μεταξύ no sentido em que essas instâncias têm a natureza de diferentes "ilhas" sc. de "territórios" isolados uns dos outros, sem

É a partir daqui que podemos acompanhar mais de perto o modo como o discurso de Sócrates/Diotima "retoma" o "καλὸν κἀγαθόν" que, se o caminho até aqui percorrido espelha bem a nossa situação, havia sido deficientemente identificado com o ἐρώμενον, no discurso de Agatão. Trata-se, portanto, de examinar mais profundamente como está constituída a determinação complexa que diz respeito à "vocação" de Ἔρως, isto é, da própria vida.

§4. A *scala amoris* e a constituição complexa da tensão originária para o καλόν

Um ponto em que o discurso de Sócrates/Diotima aprofunda o que foi dito por Agatão diz respeito ao modo como o desejo dirigido ao "καλόν" não é um mero desejo sem mais ou, como se diz em 206a, qualquer coisa de "ἁπλοῦν": de "simples", "directo", "sem qualquer propriedade acrescentada", etc.[51] Pois a relação que temos com o "καλόν" implica a nota adicional ("προσθετέον"[52]) em virtude da qual se deseja a sua *posse* – o "γενέσθαι

comunicação uns com os outros. Ἔρως está constituído no modo de uma "ὁμιλία καὶ διάλεκτος" *também* entre essas diferentes "ilhas" – de tal maneira que o território que Ἔρως "habita" é sempre já o território maciço da interligação entre as diferentes instâncias de μεταξύ: o território que liga (que tem sempre já ligados) os diferentes planos intermédios; o território em que nada, absolutamente nada, tem lugar como "ilha" ou como momento susceptível de um isolamento. E isto de tal sorte que *é sempre já no quadro de algo constituído desta forma que pode ter lugar cada uma das instâncias μεταξύ*. Nada do que dissemos contribui para o esclarecimento, no sentido próprio do termo, da constituição de Ἔρως. Na verdade, o que foi dito aumenta ainda mais *a estranheza, a dificuldade de inteligibilidade* ou o "*enigma*" disso a que se chama "Ἔρως". Mas, se é em última análise para algo assim que as palavras de Diotima apontam quando analisam a constituição de Ἔρως, é justamente nesse "lugar" estranho e ininteligível que vive cada um de nós – e é com essa estranheza e ininteligibilidade que a vida está obrigada a confrontar-se.

[51] Cf. 206a3-4ss: "Ἆρ' οὖν, ἦ δ' ἥ, οὕτως ἁπλοῦν ἐστι λέγειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι τἀγαθοῦ ἐρῶσιν; (…)."

[52] Cf. 206a6.

αὐτῷ"[53] –, de tal maneira que a tensão para o "καλόν" é uma tensão para a sua *apropriação*, para a sua *inscrição no "meu" modo de ser*, ou para "mim" configurado por essa determinação. Mas a caracterização do "καλόν" nestes termos corresponderia a algo de precário e, nesse sentido, a algo ainda aquém da própria plenitude, se tal posse do "καλόν" fosse *intermitente*, se se desse apenas "de vez em quando". Ora, é justamente para isso que 206ass. chama a atenção, ao dizer que a tensão para o "καλόν" significa também a tensão para qualquer coisa de *ininterrupto*, *permanente* ou que esteja presente *sempre* ("ἀεί").[54]

Mas estes aspectos, embora relevantes, ainda não permitem ver o fundamental do que o discurso de Sócrates/Diotima introduz a respeito da compreensão do "καλόν" e do modo como tal compreensão modifica o caminho que temos vindo a percorrer – a saber: o seu *carácter formal*. Esse carácter formal transparece desde logo no facto de o discurso de Sócrates/Diotima falar do καλόν como algo que é também traduzível por ἀγαθόν e se presta, portanto, a uma identificação com ele. Tal carácter formal do καλόν reflecte-se também na circunstância de, para os Antigos, tantos *as coisas que se encontram* como *aquelas que se podem fazer* (as acções, os feitos, etc.) poderem receber a designação de "καλά".

Todavia, se é assim, o carácter formal do καλόν não diz apenas respeito a uma particularidade da língua grega, antes aponta também para fenómenos relevantes no modo como tal determinação está constituída. É isso que se desenha a partir de 210ass.

O que aí está em causa é uma *escala das diferentes possibilidades de*

---

[53] Cf. 204d7. Ou, o que é o mesmo, aquilo que se exprime em 206a6-7: "(…) ὅτι καὶ [οἱ ἄνθρωποι] εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὑτοῖς ἐρῶσιν;"

[54] De sorte que também esta é uma "propriedade" que está implicada ou que deve ser incluída ("προσθετέον") na constituição da determinação correspondente ao καλόν. Cf. 206a9-10: "Ἆρ' οὖν, ἔφη, καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι; Καὶ τοῦτο προσθετέον."

identificação do καλόν. Vejamos, primeiro, quais as etapas componentes da assim chamada *scala amoris*.

Em traços gerais, essa escala parte da identificação do καλόν com um único corpo ("κάλλος ἑνὸς σώματος").[55] O segundo nível da escala corresponde à descoberta da afinidade (daquilo que se descreve como "ἀδελφόν") entre esse caso particular de καλόν e todos os outros casos de ocorrência do καλόν no quadro dos σώματα.[56] Trata-se, portanto, da ampliação do reconhecimento da própria presença do καλόν, que deixa de estar focado num único corpo e passa a estar aberto à possibilidade de encontro do καλόν em todos os corpos. O terceiro nível da escala diz respeito à "descoberta" da realidade da ψυχή e do cabimento da possibilidade de constituição do κάλλος também nessa esfera ("ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος").[57] Neste caso, não se insiste tanto na questão da ampliação do ângulo a todas as ψυχαί, mas sugere-se claramente que, à imagem do que sucede na transição do primeiro nível da escala para o segundo, também o terceiro nível envolve em si a possibilidade do seu alargamento até uma perspectiva de totalidade. Todavia, se é assim, podemos perceber por que razão o discurso de Sócrates/Diotima, ao descrever a transição para o terceiro nível, não está tão "preocupado" com a questão do desconfinamento quantitativo: pois aquilo que aí está fundamentalmente em causa é a chamada de atenção para um desconfinamento *qualitativo*, ou seja,

---

[55] 210a4-8: "δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μέν, ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος, ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς (…)."

[56] Cf. 210a8-b6: "ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἴδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἕν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἑνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον (...)."

[57] Cf. 210b6-c3: "μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους (…)."

como se diz em 210b7, a descoberta de algo "τιμιώτερον": mais digno, mais nobre, mais valioso ou mais conforme à tensão que é a nossa. A quarta etapa da escala, por sua vez, diz respeito ao κάλλος que pode ser descoberto nas diferentes formas de vida e nas leis ("τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν") – e de tal maneira que, também neste caso, é possível (e, na verdade, está implicado no seu próprio sentido) a descoberta da afinidade entre todas as formas de vida e leis belas ("πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συγγενές ἐστιν").[58] A quinta etapa da escala é apresentada como o Belo que tem lugar nas ἐπιστῆμαι ("ἐπιστημῶν κάλλος") – e o que fica sugerido é também que este nível implica a própria determinação correspondente à sua génese (nesse sentido, a sua diferenciação qualitativa em relação a todos os outros níveis) e a possibilidade da sua expansão quantitativa ao universo da totalidade dos saberes ou dos conhecimentos.[59] O que, por fim, aparece associado ao termo desta escala, ao "τέλος ἐρωτικῶν"[60] ("τέλος" tanto no sentido da *última* etapa quanto no sentido *daquilo para que tudo o mais tende*) é a descoberta do "καλόν" enquanto tal, ou seja, daquela determinação plena, superlativa, inexcedível e que aparece como o vastíssimo mar do belo ("ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ"): algo que nem nasce nem morre, ("οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον"), nem é susceptível de desenvolvimento nem de deterioração ("οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον"), algo que não é belo apenas em parte, apenas em relação alguma coisa ou apenas para alguns, etc.[61] Numa palavra, trata-se justamente do καλόν

[58] Cf. 210c3-6: "(…) ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι (...)."

[59] Cf. 210c6-7: "μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος (…)."

[60] Cf. 210e4 e ROWE – *Plato: Symposium*, *op. cit.*, 1998, *ad loc.*

[61] Cf. 210c7-211a5: "(…) καὶ βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἑνί, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων φαῦλος ἦ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν

que foi elogiado no discurso de Agatão e que o discurso de Sócrates/Diotima "retoma" a partir de uma outra perspectiva. Mas, se é esta a escala, que é que ela traduz ou que aspectos põe em evidência?

Antes do mais, mostra-se como o reconhecimento ou a identificação do καλόν pode *variar*, quer dizer, aquilo que em cada caso é visto como a plenitude não é exclusivo e fixo ("sempre o mesmo"), antes consente transformação ou variação de reconhecimento – isto é, *diferentes desformalizações*.

Em segundo lugar, tal variação pode ter lugar tanto *quantitativamente* quanto *qualitativamente*. Mas aqui importa referir que a escala de 210ss. vinca que estes dois tipos de variação não são homogéneos. Pois sugere-se que a variação qualitativa corresponde à superação de uma descontinuidade muito maior, de tal modo que constitui um *outro* plano, isto é, uma forma de reconhecimento do Belo *completamente diferente, completamente heterogénea na sua própria "raiz"*: nessa "raiz" que define o que é tido como Belo e que confere a "forma" ao próprio ponto de vista que tem produzido "este ou aquele" reconhecimento. Mesmo que o desenvolvimento ou a expansão de um plano da escala (i.e. a sua transformação quantitativa) equivalha já a um outro ponto de vista (a um ponto de vista sobre o Belo *completamente diferente*), tal transformação não envolve um "salto" ou uma "ruptura" tão significativa – pois corresponde "apenas" ao *alargamento* do que já se tem e, assim, à *manutenção* da mesma "raiz", à *subsistência* da mesma "forma" de interpretação do que o Belo é.

Um terceiro ponto importante passa por perceber que toda a escala está

τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε. (…) ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν (…)."

construída com base num determinado "modelo", de acordo com o qual cada etapa posterior corresponde a uma *revisão* da etapa anterior – de tal maneira que não introduz apenas uma interpretação diferente do que é o Belo, mas uma interpretação *melhorada* do que ele é e que vem *corrigir* o *defeito* que marcava a etapa anterior. E, assim sendo, o que se desenha acaba por se tornar bastante mais complexo. Vejamos então um pouco mais de perto a que é que tudo isto corresponde e quais os aspectos fundamentais dessa complexidade.

Não acontece só que o reconhecimento do Belo seja susceptível de variação no seu conteúdo e possa, por isso, assumir diferentes determinações. Acontece também que as variações do reconhecimento do Belo (ou as suas múltiplas determinações) estão associadas a um *estatuto*. Ora, é circunstância de um dado reconhecimento do Belo ser *eo ipso* portador de um certo estatuto que faz que uma qualquer determinação do Belo não "corra" simplesmente "a par" de outra, antes envolva a possibilidade de variação *também na esfera do próprio "valor" da determinação em causa*, isto é: no modo como ela satisfaz, cumpre ou alcança a tensão para o "καλόν". E é justamente isso – é justamente o facto de um reconhecimento do Belo estar associado a (e ser portador de) um determinado estatuto ou "valor" – que o expõe à possibilidade de *ser defeituoso*, "*malformado*", ou "*φαῦλος*"[62]. Quer dizer: a alteridade quanto ao estatuto da determinação do Belo introduz a possibilidade de um dado reconhecimento do "καλόν" ser, afinal, inadequado, incapaz de alcançar aquilo a que se propunha, estar mais ou menos distante do efectivo καλόν ou, para o dizer como Sócrates, se revelar um "σμικρόν τι": algo de exíguo, limitado, insignificante, irrisório, etc.[63]

[62] Cf. 210d3.

[63] É esse o modo como Sócrates caracteriza o modo como, por exemplo, o ponto de vista configurado pela abertura ao "ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν" olha para o ponto de vista voltado para o καλόν que tem lugar no σῶμα e o acaba por desqualificar como um ponto de vista prisioneiro de um ângulo a tal ponto fechado que a sua constituição e aquilo a

Mas não apenas isto. Um determinado reconhecimento do "καλόν" poderia ser defeituoso, mas de tal maneira que estivesse "condenado" a esse defeito e não pudesse ser revisto, melhorado. Quer dizer: um reconhecimento defeituoso do Belo poderia não conter *em si mesmo* a possibilidade da sua correcção. Se assim fosse, uma fixação mais adequada do "καλόν" corresponderia a um ponto de vista *inteiramente heterogéneo* (totalmente transcendente a essa fixação), que de modo nenhum poderia emergir pela tomada de consciência do defeito e pela tentativa da sua supressão.

Contudo, não é isto que a *scala amoris* desenha. O que aí se mostra é que, seja qual for o reconhecimento defeituoso que se tenha adoptado a respeito do que é o καλόν, esse reconhecimento envolve em si mesmo a possibilidade de projectar a supressão do defeito em causa – e de ir no encalço dela, de se esforçar por obtê-la, em suma: de ser o ponto de partida de um "ζητεῖν" dirigido à anulação desse mesmo defeito. Assim, a constituição de uma versão sobre o Belo não envolve apenas 1) a génese da determinação "x", "y" ou "z", nem 2) o estatuto dessa determinação, nem ainda 3) a possibilidade do seu defeito, mas também 4) a possibilidade de correcção da versão em que se "está" – de tal modo que não se coincida inteiramente com a versão defeituosa em causa, antes se esteja já dirigido a uma nova versão do Belo: uma versão melhorada ou "expurgada" do defeito.

Ora, isto permite vincar um outro aspecto, para que a descrição da *scala amoris* chama a atenção, ainda que muito "silenciosamente". A constituição de uma versão alternativa a uma perspectiva aquém do efectivo "καλόν" é, no sentido mais forte do termo, uma *possibilidade*. Quer dizer, nada implica

---

que ele acede podem ser descritos como "σμικρόν τι". A este respeito, veja-se 210c3-6: "(…) ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι (...)." A mesma expressão, "σμικρόν τι", aparece também associada ao ponto de vista que olha para a primeira "etapa" da escala a partir da sua localização na segunda "etapa" (cf. 210a8-b6).

necessariamente a anulação do defeito em causa – e a génese de uma etapa superior (de uma etapa mais conforme à tensão dirigida ao "καλόν") pode nunca se dar. Este é um aspecto importante. O que a descrição da *scala amoris* desenha é que a transição de um nível para outro implica o *desfazer de uma alternativa fundamental*: a alternativa entre a tomada de consciência da margem de defeito e a tensão para suprimi-la, por um lado, e, por outro, a instalação ou cristalização numa determinada etapa, o ficar prisioneiro dela, o deixar-se estar preso a ela: o "δουλεύειν" (210d3).

Mas, vendo bem, isto não chega a tocar o fundamental do que se acha posto em evidência na *scala amoris*.

Tudo o que vimos pode ser acolhido com base numa tendência interpretativa que, se percebemos bem, desvia de pelo menos parte dos fenómenos que a *scala amoris* dá a ver. Que tendência é essa?

Em primeiro lugar, a própria forma como a escala se encontra descrita poderá sugerir que o que aí está em causa é um ponto de vista que *assiste de fora* a todas as etapas e que *acompanha perfeitamente* a natureza de cada uma, a demarcação dos seus limites, a forma como se articula com as demais, etc. De tal maneira que cada etapa é percebida como uma *parte* ou um *momento* de um ponto de vista que, assim, se caracteriza por ter sempre já contacto *com mais* do que uma etapa e por ter um *olhar "solto"*, "*desprendido*" ou "*não comprometido*" com ela. Por outras palavras, podemos ler a descrição da *scala amoris*, como se os "olhares" que ela analisa fossem "porções" de um ponto de vista que está sempre já aberto à totalidade da escala – e é justamente nessa abertura que se vêm inscrever cada uma das perspectivas correspondentes aos diferentes "patamares" da escala. Ou, como também podemos dizer, fazendo uso da imagem de 2101c: os diferentes "degraus da escada" que nos permitem ascender até ao καλόν são "degraus" sempre já abarcados pelo próprio ponto de vista na sua determinação, no seu "lugar", na relação que têm uns com os

outros, etc. Tal como nós vemos os degraus de uma escada sempre a partir de um olhar que os abarca já a todos e a presença de um qualquer degrau *está acompanhada* da presença dos restantes, assim também a "escada" correspondente à *scala amoris* tem os seus degraus já postos a descoberto – de tal maneira que se sabe bem qual é a localização de cada um deles, a forma como constituem a totalidade correspondente à "escada", de que eles são as partes ou momentos, etc.

Com base nesta interpretação, o que estará em causa na escala será, então, a descrição dos diferentes passos por que um ponto de vista pode "subir" até chegar ao efectivo καλόν ou a forma como pode haver "olhares" mais preocupados com determinados "degraus" da escala.[64] Seja a concepção da escala que a toma como a descrição dos "degraus" por que um ponto de vista pode livremente ascender, seja a concepção nos termos da qual é possível estabelecer uma ou mais divisões na estrutura da *scala amoris* (em qualquer coisa como uma "grelha" de perspectivas mais ou menos adequadas), o ponto fundamental, cremos, é que esta leitura tende a presumir, mesmo que inexplicitamente, um *resíduo de eficácia*, quer dizer: uma pretensão de acompanhar, a partir de um olhar alegadamente eficaz, a composição da própria escala em toda a sua complexidade. Mas não é esta a leitura que propomos.

Se tivermos em atenção a composição da *scala amoris*, ela remete ao mesmo tempo para dois tipos de perspectiva: por um lado, a perspectiva daquele (sc. daquela: de Diotima) que ilustra a escala e que descreve cada etapa, as etapas limítrofes, a sua articulação, a sua natureza e a sua margem de defeito,

[64] De sorte que seja possível dividir a própria escala, por exemplo, entre um momento mais básico (e, por isso, com uma natureza endoxal) e um momento superior (que terá, assim, uma natureza epistémica). Parece ser essa, por exemplo, a leitura de SHEFFIELD – *Plato's Symposium*, *op. cit.*, pp. 94ss., quando divide a *scala amoris* em "DLM (Desiring Agents of the Lower Mysteries)" e "DHM (Desiring Agent of the Higher Mysteries)".

etc.; por outro, a perspectiva que Diotima faz corresponder a cada etapa e que a própria construção da escala se destina a exprimir, quer dizer: a perspectiva que tem produzido um determinado reconhecimento do καλόν. Ora, se é assim, aquilo que cada etapa traduz é justamente a constituição de um olhar possível sobre o Belo – de um olhar dominado pela convicção de que o Belo tem esta ou aquela natureza.[65] Por outras palavras, naquilo para que remete a descrição de Diotima está justamente uma perspectiva *total* – a perspectiva que uma determinada "vida" pode ter sobre o Belo.

Neste sentido, o que a escala descreve *não* serão momentos de um ponto de vista em que vigoram ao mesmo tempo todas estas diferentes etapas, de tal modo que o seu olhar seja "*neutro*" em relação ao compromisso com "esta ou aquela" etapa e olhe, a partir dessa neutralidade que o caracteriza, para a multiplicidade das etapas. Ou seja, a *scala amoris*, mesmo que "subterraneamente", pode estar a chamar a atenção para a circunstância de o nosso olhar (o olhar que sempre já habita este ou aquele "degrau" da escada) não ser nada assim como um olhar eficaz, capaz de acompanhar de fora e numa perspectiva sinóptica toda a constituição da escala; pode acontecer que, ao contrário do que tendemos a pensar, a *scala amoris* descreva, afinal, uma multiplicidade de *"degraus" totais* (i.e. "degraus" que constituem eles mesmos uma totalidade e que estão "fechados" a uma visão sinóptica) – ou seja: uma multiplicidade de olhares constituídos a partir de um labirinto sc. a partir do *interior* de um labirinto, sem a possibilidade de uma visão sinóptica a seu respeito. Mas importa ir um pouco mais fundo no significado que tudo isto pode ter

Se assim for, o que a escala procura descrever são, então, *alternativas fundamentais de reconhecimento do καλόν*. Cada etapa corresponderá, assim, à *"forma"* de um ponto de vista, isto é, à *totalidade do seu modo de ser*: à totalidade

[65] E, nesse sentido, justamente ***preso*** a esse reconhecimento do Belo.

do modo como vê o que vê, como interpreta a apresentação que tem e aquilo que nela tem relevância ou deixa de ter, etc. Ou seja, a *scala amoris* traduz uma *heterogeneidade entre "mundos", entre "formas" de vida*.

Ora, o que assim se sugere é que a determinação do καλόν sc. uma certa desformalização dele não diz respeito a algo de secundário ou de trivial. O que a *scala amoris* mostra é que a desformalização correspondente a um determinado reconhecimento do Belo desempenha uma função fundamental na interpretação de *tudo* o que aparece – e a relação com tudo o que aparece tem justamente a forma que é dada por esse reconhecimento do καλόν, alimenta-se dele, recebe dele o seu "sentido". Uma determinada interpretação do καλόν tem, assim, uma natureza *global* e consigna um determinado *regime de sentido total* ou uma *determinada versão da vida no seu todo*.

Mas, se é assim, se um determinado reconhecimento do Belo tem um carácter global, o cabimento de reconhecimentos alternativos é também considerado *a partir* dessa "versão" do Belo que se tem adoptada – e esses reconhecimentos alternativos são vistos à luz dela, interpretados com base nas determinações que a definem e por que ela se pauta, etc. Tudo o mais que possa ter cabimento para lá da desformalização do Belo que se "habita" é considerado justamente *a partir de dentro* sc. a partir do olhar conformado por esta ou por aquela interpretação fundamental do que é a vida e do que está em causa nela.

Isto permite-nos perceber um pouco melhor dois aspectos. Por um lado, o que vimos ajuda a perceber a relação entre *carácter formal* da constituição da nossa relação com o καλόν e a necessidade da sua desformalização. A constitutiva tensão da vida para o πόρος sc. para o κάλον faz que a identificação do Belo não seja uma questão irrelevante, mas qualquer coisa de *urgente*: qualquer coisa a que é necessário dar uma resposta, desta ou daquela forma. Assim, o que acaba por se mostrar é que, independentemente do grau do seu "acerto", independentemente do "lugar" da escala em que se encontra, a

vida *tem de ter* sempre já constituída uma determinada identificação desse superlativo, quer dizer, uma determinada *desformalização* do que é o superlativo – sob pena de "ficar sem ar", de não conseguir "respirar", de "sufocar". Neste sentido, por outro lado, o καλόν – o καλόν *superlativamente tal* – não é algo que esteja apenas "lá ao fundo", no último patamar de uma "escala". Trata-se, pelo contrário, de algo *já presente* e *já inscrito* na primeira etapa da escala – e que sempre de novo se vem inscrever no surgimento de cada etapa. De sorte que cada nova etapa não tem apenas a sua própria determinação (por exemplo, a determinação do καλλός nos σώματα), mas também essa determinação como que sobre-determinada pela equiparação ao superlativo ou pelo estabelecimento da identidade com ele. E o que confere sentido, o que "dá oxigénio" a cada etapa, não é propriamente o seu conteúdo, mas o modo como esse conteúdo está *posto a valer* como a execução do próprio καλόν enquanto tal.

Ora, a partir daqui desenha-se um problema fundamental, para que a descrição de 210ss claramente aponta. O carácter global do reconhecimento do καλόν faz que cada etapa da escala seja, na verdade, algo de *fechado* e como que *"dobrado" sobre si mesmo*. Quer dizer, na abertura que é própria de uma dada interpretação fundamental do καλόν – justamente uma abertura que é nada menos do que *total* – há, ao mesmo tempo, um fechamento ou uma prisão: o fechamento ou a prisão que diz respeito à própria determinação com que é tido o καλόν e que faz que *toda a multiplicidade* do que aparece não exceda (e esteja como que unificada por) um único reconhecimento do que é o καλόν. Isto de tal modo que, na forma como é tido o καλόν (i.e. o καλόν vivido na "primeira pessoa" sc. como algo que conforma uma vida), não aparece a multiplicidade de momentos estruturais que fazem parte de uma escala; o que aparece é o correlato do reconhecimento fundamental do καλόν sc. da sua desformalização – e *tudo* o que aparece são justamente "personagens" da "peça" definida por esse reconhecimento ou desformalização do καλόν. Mas, se é assim, levanta-se

um problema: se há algo assim como um fechamento entre cada etapa da escala sc. em cada reconhecimento fundamental do καλόν, como é possível que se chegue a ter noção de uma *escala* – e tanto quer dizer, de *outros* reconhecimentos do καλόν, que se caracterizarão, também eles, pelo seu carácter total e irredutível? Quer dizer, como é que se pode dar – como a descrição da *scala amoris* claramente mostra – o desconfinamento, a saída em direcção ao para-lá de algo que se apresenta justamente como total e a preencher cada um dos momentos da vida?

A resposta é complexa – e requereria muito mais do que o breve esboço que aqui podemos fazer. Mesmo assim, importa pôr na pista de alguns elementos relevantes.

A circunstância de uma perspectiva ser global não significa que ela esteja condenada a um determinado modo de ser. Por outras palavras, o carácter total de um modo de ser coexiste com a possibilidade de transfigurações ou mudanças de reconhecimento. De sorte que, a despeito do fechamento que é próprio de uma perspectiva sobre a vida (o fechamento que define o seu valor, o que está em causa nela, etc., à luz de um determinado reconhecimento fundamental), há a possibilidade de alterações nisso que define e interpreta o aparecer deste ou daquele modo. Mas o problema subsiste: como é que é possível algo assim como uma transfiguração do reconhecimento fundamental do καλόν sc. da vida?

Se virmos bem, a *scala amoris* fornece-nos alguns elementos para uma resposta, pelo menos preliminar, a esta questão. Pois tal escala chama a atenção para a circunstância de a modificação de plano (de "degrau") só poder ter lugar a partir de *rupturas* sc. a partir da apercepção do *defeito* ou da *inadequação* que pertence à fixação do καλόν em vigor. Por exemplo, a passagem do reconhecimento do καλόν no quadro dos σώματα para o reconhecimento do καλόν no quadro das ψυχαί implica justamente a *destruição* do valor de que o

"κάλλος ἐπὶ πᾶσι τοῖς σώμασι" se arrogava – pela entrada em cena de algo τιμιώτερον, quer dizer, de algo que reclama ser, agora sim, a identificação adequada do próprio καλόν enquanto tal.

Mas, se é assim, isto não significa que cada novo "salto" ou descontinuidade tenha um carácter *superveniente* e se venha *acrescentar de fora* como algo sobreposto ao plano ou etapa que já estava. O que vimos aponta justamente na direcção oposta: a margem de ruptura ou de defeito é algo *sempre já incluído – como possibilidade* – em cada uma das diferentes formas de reconhecimento do Belo aquém do καλόν "αὐτὸ καθ' αὑτό". Quer dizer, a ruptura ou o defeito não é algo que se vem acrescentar de fora, mas antes algo que *faz sempre já parte* do modo de ser de um determinado reconhecimento (defeituoso) do καλόν. O defeito sc. a possibilidade de descoberta do regime de sentido que se "habita" *como defeituoso* é algo que vem incluído na própria interpretação do καλόν que se tem adoptada e que constitui a própria determinação com que ele é tido. E é justamente isso que introduz uma peculiar forma de *cisão* ou de *abertura* (de "*folga*", por assim dizer) em cada um dos reconhecimentos (defeituosos) do καλόν; é justamente isso que contribui para a própria possibilidade de uma escala sc. para a própria possibilidade de um "mais" ou de um "cima" formal.

Mas não apenas isto. O que discurso de Sócrates/Diotima acaba por sugerir é que o fundamental se joga na alternativa entre *permanecer "escravo" de um determinado reconhecimento defeituoso do καλόν* e constituir, a partir de dentro (do "dentro" correspondente ao defeito que se "habita" e que configura o próprio modo como se vê), *o esforço para a libertação desse mesmo reconhecimento*. Neste sentido, de entre os vários aspectos que ligam o discurso de Sócrates/Diotima ao que encontramos descrito na "Alegoria da Caverna", há um aspecto fundamental a ter em conta: a vida contém em si mesma como que o "gérmen" da libertação dos "grilhões" que a prendem numa perspectiva

aquém da plenitude (aquém do καλόν, ἀγαθόν, etc.) – e cada novo patamar, cada novo modo de ver que emerge, tem nas suas mãos a "decisão" entre ficar "preso", "sentado" ou, pelo contrário, mover-se, examinar ou pôr em causa as determinações por que se orienta e aquilo que está constituído como apresentação.

Assim, se percebemos bem, o que é descrito em 210ss. é justamente a) o reconhecimento da possibilidade de um "mais" sc. de um "acima", b) a chamada de atenção para a complexidade desse "mais" que faz que não haja apenas uma etapa potencialmente superior mas uma *multiplicidade* delas e c) o projecto formal de apropriação de toda a multiplicidade dos "mais" possíveis. Isto de tal modo que *não é necessário* que haja exactamente as mesmas etapas que são descritas no discurso de Sócrates/Diotima: pode haver outras e pode também haver um número de etapas muito superior àquele que é apresentado. O fundamental é justamente a *contínua possibilidade de desconfinamento e de revisão* da situação em que de cada vez se está – num esforço de adquirir uma perspectiva mais adequada, mais próxima do "alvo" do καλόν.

Ora, este estado de coisas ajuda-nos a acompanhar melhor dois aspectos importantes. Por um lado, percebe-se a partir daqui a desqualificação – e, na verdade, a *fortíssima desqualificação* – que o discurso de Sócrates representa relativamente à identificação do καλόν produzida por Agatão. Com todo o "espalhafato" do discurso de Agatão, aquilo de que se falou foi *só* o primeiro nível de uma escala indefinidamente superior. Por outro lado, o que a este respeito está sobretudo implicado no discurso de Sócrates não é que Agatão falou só de um nível muitíssimo defeituoso do καλόν; o que torna "disparatada" e até "ridícula" a sua intervenção foi *nem sequer ter consciência* desse defeito e não ser capaz de ver a enorme distância a que estava do efectivo καλόν, o enorme cabimento de "mais" que ainda havia e para que, em última análise, o seu discurso já remete.

Com isto, podemos compreender melhor a "reacção" violenta e devastadora que Sócrates tem ao discurso de Agatão. E podemos também compreender por que motivo a reacção violenta de Sócrates estava associada à acusação de uma falta de compromisso com a ἀλήθεια. Aquilo que a descrição da escala de 210ss. acaba por sugerir é que faz parte de uma vida conformada pela preocupação com a ἀλήθεια a tensão para a contínua possibilidade do cabimento de um "mais", ou seja, a pressão para a descoberta de "ângulos cegos" ou de defeitos no olhar em que se "habita". Na falta de um olhar efectivamente cognoscitivo, sinóptico, o que traz a ἀλήθεια para o regime de sentido que se é (e que em última análise corresponde ao diagnóstico mais "mais real" ou "mais verdadeiro" da situação em que se está) é justamente a tomada de consciência do cabimento de um "mais" e a tensão para a apropriação desse "mais". Por outras palavras, Ἔρως – enquanto busca do καλόν/ἀγαθόν – tem, como o discurso de Sócrates/Diotima sublinha, uma *natureza filosófica*.[66] E a "verdadeira" constituição de Ἔρως passa justamente pela *tensão*, pela *procura* do καλόν/ἀγαθόν, do superlativo: desse "*mais" absoluto* a caminho do qual sempre já se está, *mas de que se desconhece a distância a que se poderá estar*.

Com isto, tocamos o segundo aspecto que queríamos pôr em evidência. A tensão, a procura, o φιλο-σοφεῖν, não corresponde a qualquer coisa que venha vencer o fechamento ou a prisão de que se falou. Trata-se de uma conformação possível da perspectiva que se "habita". E isso significa que a projecção – constitutiva da procura, etc., – é algo de *interior* a um determinado reconhecimento do καλόν, ou seja: diz respeito a algo sempre de novo aquém de uma perspectiva sinóptica. De sorte que o καλόν – justamente o *terminus ad quem* da projecção do φιλοσοφεῖν – é algo relativamente ao qual se desconhece o "onde" e a distância a que se situa da perspectiva em que se está:

[66] Cf. 204dss.

precisamente como um olhar que procura *dentro de um labirinto*, embora empenhado na *procura*, na *tensão*, etc., está impossibilitado de saber com certeza onde se situa a saída do labirinto e a distância a que se encontra dela.

Acresce a tudo isto um outro ponto que "agudiza" este estado de coisas e torna a relação com o superlativo muito mais "enigmática", como se diz no discurso de Aristófanes.[67] A circunstância de se ter apurado que a nossa constituição é justamente Ἔρως – e não mais do que a *tensão para* o καλόν, o *desejo* dele – faz que todo o καλόν possa não passar de uma *ilusão*: de algo *meramente posto ou projectado* pela condição μεταξύ que somos, de algo simplesmente "inventado" por ela. De sorte que não apenas se está a uma distância incomensurável ou indeterminável do καλόν, mas nem se está em condições de estatuir *se ele existe ou não*. Contudo, a circunstância de o καλόν não existir não é algo que diga exclusivamente respeito ao καλόν; é também algo que "contamina" a própria vida e a converte em qualquer coisa de "em vão" – justamente enquanto ela se "define" pelo "projecto de apropriação do καλόν". Este parece ser um ponto fundamental do discurso de Sócrates/Diotima e que é posto nas nossas mãos como uma espécie de "ácido": mesmo que não haja nada assim como o καλόν, mesmo que essa seja uma noção meramente "inventada" pela condição em que "habitamos", mesmo que seja um absurdo a noção de algo "mais" para lá daquilo de que se dispõe, mesmo que a própria noção de uma tensão dirigida ao καλόν não passe de um "conceito inane" – apesar de tudo isso, a vida é feita de *Ἔρως* "de uma ponta a outra" e ela é isso que é na precisão daquilo que a converteria em algo de efectivamente "respirável": o καλόν sc. o superlativo.*

---

[67] Cf. 192c-d.

* Este estudo ficou a dever muito não só ao texto publicado pelo Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho na *Revista filosófica de Coimbra* nº 38, em 2010, mas também às suas sessões de análise do *Symposium*, que me deram a oportunidade de trabalhar mais a fundo este texto, e ainda ao seu incansável empenho e disponibilidade para esclarecer e discutir comigo as

dúvidas que entretanto foram surgindo. Por tudo isso, gostaria de lhe deixar aqui o meu sincero obrigado.

O SENTIDO E O SILÊNCIO NOS *PENSAMENTOS* DE PASCAL

Simão Lucas Pires

Os nossos movimentos fundam-se em determinações de sentido existencialmente fixadas. O facto de as nossas acções não funcionarem como a lotaria é uma indicação disso mesmo. Seria muito estranho ver alguém mentalmente são a oferecer todos os seus bens aos pobres e a assassinar mendigos inocentes no intervalo de cinco minutos. A dificuldade em conceber tal coisa, supondo que o primeiro acto é de facto um acto generoso, resulta de uma incapacidade quase insuperável em aceitar que a vontade humana trabalhe de modo arbitrário. Admitir que a vontade adere a actos particulares por impulsos ou caprichos cegos, de tal forma que os seus movimentos não correspondessem a desformalizações de uma categorização da existência, seria entrar no mundo da ficção. Não é isso que vemos acontecer. Os movimentos da vontade podem ser bizarros, por vezes, ao ponto de os sentidos parecerem constituídos de maneira aleatória; mas correspondem, ainda assim, a formas gerais de fixação e não a tiros disparados ao calhas. Não andamos a saltar de categoria em categoria. Uma conversão, entendida como mudança de sistema de sentido, é algo que custa a consumar-se. É verdade que o comum dos mortais não prima pela constância – e, nessa medida, parece haver uma instabilidade interna ao ponto de vista. Mas o relevante é que, mesmo na inconstância extrema da atitude estética, há um critério unificador da história: o prazer. No caso do esteta, a falta de constância que caracteriza o seu comportamento decorre da natureza mutante do próprio sentido que está fixado. O reino da pura subjectividade pode não ter leis, mas possui certamente um rei.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_10

É fácil perceber que estou agarrado a certas determinações e que há sentidos em relação aos quais voto contra. Essa é, aliás, a nossa experiência mais básica. Bastaria dizer que há coisas que faço e coisas que não faço. Mas o ponto também é óbvio, e particularmente familiar, quando visto pelo ângulo daquilo que sentimos. Ninguém precisa que lhe ensinem o que é sentir-se feliz, nem o que é a inclinação irresistível para fazer algo. Do mesmo modo, ninguém precisa de ler autores pessimistas para reconhecer que a vida corresponde a uma desilusão. Esta via negativa é útil para compreender o ponto a que quero chegar. Note-se, antes de mais, que a *desilusão ontológica* não é propriedade exclusiva dos melancólicos, dos angustiados ou dos cabisbaixos em geral. Também não tem nada a ver com uma atitude negativa perante os acontecimentos. É algo universal, algo que até o mais permanentemente exultante dos jovens experimenta. Seria necessário encontrar alguém que nunca teve um problema, que nunca sofreu, que nunca viu uma expectativa ser defraudada, para poder dizer que a *desilusão* não é um fenómeno constitutivo do humano. Digo isto porque, da perspectiva psicológica, o falhanço amoroso, ou o impedimento de ser promovido no emprego, é a negação da plenitude de sentido da existência. Dito de outro modo, um problema real – tomando por real aquilo que de facto altera a configuração com que as coisas se apresentam aos olhos do sujeito – é a expectativa com que entrei na existência a ser deitada abaixo. Se traduzíssemos em palavras o sentimento que nos domina nessas alturas, nas alturas em que o desejo é negado, obteríamos uma afirmação deste tipo: *se fosse eu a fazer o mundo, não faria assim*. E só é possível sentir ou pensar isso porque estamos realmente sintonizados com certas determinações. A universalidade do fenómeno da desilusão marca a universalidade da adesão ao sentido. E, por seu turno, a forma estética que normalmente reveste a desilusão mostra que o sistema de sentido tende a estar orientado para a felicidade. Prova disso é a circunstância de, em relação às determinações de ordem ética que

professo defender, eu só estar disposto a lutar até um certo ponto, que é o ponto da minha paciência.

Claro que podemos imaginar quem afirme não querer saber da felicidade para nada. Em relação a isto, há que fazer dois breves esclarecimentos. O primeiro lembra que, provavelmente, ao chegar a casa, cansado do trabalho que o ocupou durante o dia, o sujeito que o diz não viverá com indiferença o encontro com o prato que a mulher lhe põe em cima da mesa: ao tofu e ao arroz de cabidela corresponderão, a bem da verdade, duas sentenças contraditórias sobre a bondade da existência; e, no caso de o tofu ganhar a batalha das possibilidades, talvez o sujeito não seja durante o serão o marido exemplar que tem por hábito ser. A felicidade recusada por palavras reaparecerá com toda a força perante o estômago, que é neste e noutros casos um indicador antropológico mais fiável do que a linguagem. O segundo esclarecimento, mais significativo, não duvida da cruzada anti-estética do nosso homem. O ponto é o seguinte: mesmo que uma ascese rigorosa o levasse a olhar com indiferença os dois pratos, mesmo que a sua moral não dependesse de contingências culinárias e o prazer tivesse perdido para ele o peso existencial que costuma ter, este homem sério, assim como qualquer outro sujeito, não estaria em condições de se demitir da sua relação subjectiva com isso. Ou seja: o tofu pode não controlar a sua vida, pode não tomar o lugar da sua liberdade, mas o sujeito não está em condições de fazer desaparecer o significado do tofu, seja ele qual for. À sua relação com o jantar podem presidir critérios estéticos, critérios éticos ou outros quaisquer, mas o prato será sempre comido à luz de um sistema de sentido que ele não pode deixar de ter. O sujeito não está em condições de não ter constituída uma fixação de sentido que defina o impacto do objecto na subjectividade, o modo como este é recebido. Aquilo mesmo a que chamamos indiferença será uma categorização entre outras, passível de alternativa, e não uma anulação do significado do objecto. Quando se diz que estamos sempre

presos a determinações de sentido, não significa que estamos irremediavelmente condenados à mera promoção do bem-estar. Significa apenas que toda a relação com os acontecimentos corresponde a uma leitura da realidade, leitura essa que tem a peculiar característica de se advogar como a melhor.

A solidez desta pretensão, porém, tende a não ser minimamente satisfatória – porque as determinações de base do ponto de vista, aquelas que definem a relação que mantemos com o que se passa, não costumam ser alvos de interrogação. A sua validade não costuma ser posta sob inquérito. Não importa agora fazer uma análise exaustiva das razões que fazem com que assim seja; importa apenas dizer que, sendo estas determinações aquilo que configura o sentido da existência e achando-nos nós desde logo embarcados nelas, o gesto de pô-las em causa corresponde a uma espécie de auto-implosão. Para que se concretize a inspecção, o ponto de vista tem de, a partir de dentro, ver como precário o sentido em que está constituída a própria vista. O ponto de vista tem de negar de algum modo aquilo mesmo que está afirmado por ele. A ginástica intelectual necessária para pensar esta inspecção das determinações básicas de sentido é um sinal fiel da dificuldade que existe na concretização vital dessa mesma inspecção. Temos a tendência de encarar como problemas apenas os momentos de conflito entre os acontecimentos circunstanciais e as determinações de sentido a que o ponto de vista já presta assentimento. E, sendo assim, não é também difícil conceber que, entre altos e baixos inevitáveis, haja quem se considere feliz e viva tranquilamente, sem ter sequer sonhado em investigar a solidez da própria tranquilidade. Se tivermos em conta a atracção natural pela entronização do bem-estar, basta que a fortuna não atrapalhe demasiado para que seja possível um homem sentir-se feliz. Uma mulher bonita, um trabalho digno e uma saúde estável são capazes de bastar. A questão central da primeira parte deste texto tem a ver com este tipo de tranquilidade.

Não é preciso vasculhar muito os escritos de Pascal para perceber que o seu discurso sobe de tom sempre que aborda a atitude de quem se sente cómodo na existência. No fragmento 427, por exemplo, acusa quem não se preocupa com o fim da vida de ser incompreensivelmente *negligente* e até uma espécie de *monstro*[1]. Pascal não considera apenas condenável a atitude das pessoas negligentes; considera-a completamente absurda. Há nos *Pensamentos* a denúncia de algo a que podemos chamar, resumindo, a *felicidade estúpida*. Isto significa que o contacto com aquilo mesmo em cuja direcção os sujeitos querem sempre caminhar pode representar um falhanço na resolução do problema prático. A pergunta que se levanta é a seguinte: que estupidez tão é esta, que retira valor à impressão de êxito existencial habitualmente designada por *felicidade*?

Na expressão *felicidade estúpida*, para pena da humanidade, a parte mais universal não é a felicidade – é a estupidez. É nela que me vou deter. De facto, no sentido em que estão ser empregues os termos, a felicidade é um acidente da estupidez, que constitui um fenómeno generalizado, e não o contrário. O termo *estupidez*, entenda-se, não aparece neste contexto como uma acusação *ad hominem*; a sua utilização deve-se ao facto de a tranquilidade dos homens a respeito da relação com a existência estar fundada num erro quanto à própria compreensão da situação. Aquilo que Pascal aponta como obtuso nessa relação é, antes de mais, resultado de uma pressão que toda a gente parece sofrer. Trata-se de uma pressão no sentido de manter sempre próximo e controlado o *horizonte vital*, isto é, o âmbito de significado existencial. A estupidez está na falta de coincidência, originada por esta pressão, entre a estrutura de inteligibilidade própria dos acontecimentos e o modo como lidamos com eles.

---

[1] PASCAL, Blaise – *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963. *Pensées*, fr. 427: *"Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit; elle m'étonne et m'épouvante: c'est un monstre pour moi."* Todas as referências no texto a fragmentos dos *Pensamentos* seguem a numeração de Lafuma.

O facto de Pascal se referir a uma *monstruosa negligência*, como foi mencionado acima, dá a entender que a falha em causa se prende com uma falta de cuidado, uma falta de atenção relativamente a alguma coisa. Ora, a falta de atenção está ligada justamente à circunstância de domesticarmos o horizonte vital por meio de uma rédea curta, impedindo que este se revele na sua própria estrutura de inteligibilidade e eliminando da área de cuidado, assim, determinações fundamentais de sentido. Leia-se o fragmento 620:

> *O homem é visivelmente feito para pensar. É aí que está toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever é pensar da maneira certa. Ora, a ordem do pensamento consiste em começar por si e pelo seu autor e o seu fim.*
>
> *Ora, em que é que pensa o mundo? Nunca nisso, mas em dançar, tocar alaúde, cantar, escrever versos, etc., em bater-se, tornar-se rei, sem pensar no que é ser rei e ser homem.*[2]

Pascal está a chamar a atenção para o modo como habitualmente lidamos com o problema prático. A tendência é lidar com as coisas no pressuposto de que há níveis de realidade já resolvidos. Há um domínio vital dos âmbitos mais gerais da existência, um domínio produzido de modo espontâneo e subtil, de tal modo que a tarefa de cada indivíduo aparece como uma tarefa limitada a um território muito mais circunscrito do que o da vida enquanto tal. O burguês sabe que viver consiste em trabalhar de fato e gravata e em comprar quadros agradáveis para pôr na parede - a única coisa que lhe falta é garantir o trabalho

[2] *Pensées*, fr. 620: "*L'homme est visiblement fait pour penser. C'est tout sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin./ Or à quoi pense le monde? jamais à cela, mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague etc. et à se battre, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi et qu'être homme.*"

e escolher os quadros. O adolescente pseudo-nietzschiano sabe que viver consiste em não trabalhar de fato e gravata e em arranjar quadros desagradáveis para pendurar no tecto - a única coisa que lhe falta é arranjar uma roupa extravagante e uma maneira de chegar ao tecto. E o filósofo, cuja acuidade fenomenológica capta o que está em causa nos casos acabados de expôr, sabe que viver consiste em usar expressões como "acuidade fenomenológica" e em discorrer sobre problemas como este – a única coisa que lhe falta é escolher o autor a partir do qual vai montar a sua reflexão. Nenhum dos três começa no início. Começar no início implicaria uma revisão sobre o sentido último do modo como a existência está categorizada. De modo bastante diferente, a tarefa tende a aparecer como algo que entra no quadro de sentido já assegurado. Aliás, a tarefa é definida por esse mesmo quadro de sentido, que estabelece o que é importante fazer e o que é importante evitar. O carácter já resolvido da vida, que faz com que o problema prático apareça reduzido a um âmbito limitado e circunstancial, é uma consequência do que foi afirmado há pouco sobre a forma como funciona o ponto de vista. Este encontra-se desde logo embarcado numa determinada visão da realidade, de tal modo que o sujeito, antes de pôr conscientemente a pergunta sobre aquilo com que lida e a validade da sua perspectiva acerca disso mesmo, tem já dada a resposta e o certificado de qualidade da resposta. Além de ter a sua resposta de cada vez assumida como a melhor, facto que dificulta a promoção de outras respostas ao estatuto de *possibilidades reais*, o sujeito não está desperto para a susceptibilidade de categorizações alternativas porque as teses que configuram a categorização vigente estão como que subsumidas no próprio apresentado. Tudo isto tem a ver com a tendência no sentido de considerar o acesso como transparência e o momento da subjectividade como momento de pura passividade. As teses desaparecem enquanto teses, no imediato da apresentação, por meio de uma transferência ilusória que põe todo o conteúdo do lado de uma pretensa

objectividade das coisas apresentadas. O que se passa com a ordem categorial passa-se também com a ordem existencial. Do mesmo modo que as determinações da *existência permanente* e da *tridimensionalidade* parecem estar inscritas nos objectos da experiência e não parecem corresponder a aspectos formais constitutivos do acesso, a determinação da relevância das moedas surge ao amante da numismática como uma propriedade das moedas. Mesmo quando o numismata reconhece a obsessão por moedas como um gosto pessoal e admite que poderia em vez disso dedicar-se à filatelia, o facto é que, no calor do momento, perante a montra do antiquário, aquilo que brilha é a própria moeda e não a consciência da dimensão subjectiva do interesse por ela. O numismata pode afirmar mil vezes que se trata de um gosto pessoal, mas a verdade é que está disposto a arruinar a sua pessoa para possuir aquela pequena moeda – e isto porque o objecto é realmente tido como significativo. Ora, em relação às teses que sustentam o desempenho vital ocorre uma ilusão do mesmo tipo da que acabou de ser descrita. O sentido em que está já adormecida uma região muito vasta da existência não é posto sob inquérito porque aparece aos olhos do sujeito, não como o reconhecimento da realidade passível de alternativa que de facto é, mas como a forma própria do acontecimento vital.

A forma de lançamento na existência que assim se desenha fragmenta a tarefa existencial numa multiplicidade de tarefas. Há um sentido, contudo, no qual a multiplicidade é inevitável e não corresponde a nada de crítico – o sentido que tem a ver com a própria configuração do nosso acontecimento. O carácter narrativo deste e a variedade de objectos da experiência faz com que tenhamos sempre de lidar com a pluralidade. Não estou em condições de anular a diferença entre o instante em que acordo e o instante seguinte, no qual tenho as possibilidades, antes inexistentes, de decidir permanecer deitado ou de

decidir levantar-me. Com efeito, a diferença entre os quadros de possibilidades que a permanente actualização de novas realidades vai produzindo torna inconcebível a ideia de eu ficar agarrado para sempre a uma única tarefa, em sentido estrito. Não é aí que está o problema, como é óbvio. O problema está na dispersão do significado da existência pelas diferentes tarefas, cada qual constituída como uma espécie de ilha existencial, quando o justo seria encarar as tarefas como ocasiões diversificadas de resolver a questão total. Por outras palavras, o problema está em lidar com os diferentes momentos da existência de tal maneira que não haja na travessia deles outra unidade que não a unidade da pertença ao mesmo acontecimento vital. É contra isto que Pascal se insurge. Os *Pensamentos* apresentam como proposta precisamente o caminho inverso: a recondução da multiplicidade de tarefas nas quais o sujeito está fragmentado à unidade da tarefa que é *ser um homem* ou *viver a vida boa*. É isso que está em causa quando Pascal sugere que não deveríamos estar preocupados em tocar alaúde, por exemplo, antes de ter uma ideia remotamente sólida sobre o que é que estamos aqui a fazer. Entenda-se: não está sob foco o acto isolado e inocente de tocar alaúde, mas sim a possibilidade de ocupar o tempo deposto na preocupação com empreendimentos regionais, dos quais "tocar alaúde" é um exemplo. O problema não tem a ver com tratar-se ou não de uma acção desprezível. No ponto em que estamos, até se admite a hipótese de tocar alaúde ser a actividade redentora da existência – tudo está em aberto. E o núcleo da questão é justamente tudo estar em aberto até que esteja definido o âmbito geral. O que acontece é que o significado de tocar alaúde está dependente do significado de ser homem; enquanto este último não estiver resolvido, o primeiro será uma incógnita absoluta. Ao lidarmos com as coisas que vão aparecendo na total distracção relativamente ao âmbito geral de que fazem parte, estamos a lidar, apesar das aparências em contrário, com meras sombras

de sentido. A estupidez consiste em dispensar de cuidado o âmbito do qual depende o significado daquilo mesmo que está a prestar sentido à minha vida.

Dir-se-ia, em resumo, que a combinação entre a tendência conservadora do ponto de vista e a natureza apressada do desejo leva a que se passe por cima das determinações de sentido que de cada vez estão em jogo. O mesmo será dizer, numa formulação breve, que a tensão existencial faz má ontologia. Mas é ainda preciso justificar de modo claro por que é que se trata de má ontologia. O cerne da questão está, como foi dito, na cegueira do ponto de vista em relação à estrutura de inteligibilidade dos acontecimentos. Importa, pois, explicar, ainda que muito brevemente, que estrutura é esta. Por que é que tocar alaúde, escrever versos e as outras actividades a que Pascal se refere têm o seu significado suspenso na definição do que é *ser homem*? Por causa de uma das teses nas quais está montada a nossa compreensão. A tese diz respeito à relação entre parte e todo, e estabelece que o todo tem sobre a parte o que podemos chamar um privilégio semântico. Esta subordinação da parte ao todo está inscrita no próprio núcleo de sentido da determinação *parte,* caracterizada por uma intrínseca relatividade e dependência. Uma *parte* não só faz sempre referência a um todo, como tem a sua identidade constituída em ordem a esse mesmo todo. Basta notar que não existe a metade em si, que o pénalti fora do jogo de futebol perde o sentido que tem ou que a letra não é o que é senão pela palavra. Do mesmo modo, as possibilidades de execução do *ser homem* – de que o tocar alaúde e o escrever versos são exemplos – recebem o seu significado do que está em causa em *ser homem,* e tomarão significados diferentes consoante aquilo que for determinado a respeito disso. Precisamente porque são possibilidades de ser homem, isto é, têm com esse acontecimento superveniente a mesma relação de subordinação que há entre a parte e o todo. Até pode ocorrer que não haja nenhum sentido, e portanto nenhuma tarefa, correspondente a *ser homem*; mas o que interessa salientar é que, para o sujeito

que se encontra nas condições que têm vindo a ser descritas, essa é – passe a expressão – uma possibilidade tão possível quanto todas as outras. Ele simplesmente não presta atenção ao que possa ser ou deixar de ser. E por isso é legítimo afirmar que o afundamento em empreendimentos regionais não passa, pelo menos nesta fase de sonolência, de uma tentativa cega de resolver o problema prático. Sem focar a questão total, sem que as partes se ordenem em função do todo, aquilo que fazemos de nós próprios corre o risco de ser algo tão despropositado como uma gargalhada no meio de um funeral.

O esclarecimento acabado de dar clarifica o estatuto do discurso de Pascal. *Começar por si, pelo seu fim e o seu autor* é uma proposta que visa a compreensão da própria situação, definindo uma ordem de pensamento sem a qual essa compreensão não é possível. A posição de Pascal a respeito da relação entre existência e sentido encerra uma visão ética, manifesta quando se refere ao dever de cada homem pensar como deve ser, mas conserva-se neste momento, tanto quanto possível, à margem da discussão sobre o que está bem, qual o melhor regime de sentido, etc. É claro que o juízo pelo qual se afirma que *é mau compreender mal* é já, de alguma maneira, um juízo de ordem ética, mas está em jogo apenas a mais geral das determinações éticas: a ligação à verdade e ao sentido. Trata-se pura e simplesmente de evitar que a vida não passe de um equívoco.

Antes de passar para o ponto seguinte, há que fazer duas ressalvas sobre o que foi dito. A primeira ressalva serve para evitar o equívoco de pensar que a chamada de atenção de Pascal corresponde a um apelo para que o sujeito fique obcecado com a tematização da vida enquanto totalidade. Apesar de esse ser um bom ponto de partida para a resolução do problema, a ideia não é que todos os homens se tranquem nos quartos e fiquem para sempre a meditar sobre a existência, como se agir fosse o mal; até porque trancar-se no quarto e ficar a

meditar seria apenas uma maneira menos agitada de agir. Se o problema estivesse inscrito na natureza do agir enquanto tal, estaríamos irremediavelmente condenados – e então a chamada de atenção de Pascal não valeria mais do que a frase daquele homem que, saltando do vigésimo andar em conjunto com um amigo, lhe diz, enquanto estão os dois no ar, para ter cuidado com a queda. De facto, determinar a existência a partir de uma relação com a vida enquanto totalidade não significa, de nenhum modo, passar o tempo a considerar as determinações que configuram a apresentação dessa totalidade. Uma consideração desse tipo não garante a superação do problema que a suscita. A tematização permanente da tarefa total pode até ser uma forma de escapar dela: na ilusão de se estar em contacto, e num contacto sério, com aquilo que implica, o que faz é remeter o problema para o âmbito inócuo da imaginação. Ora, na exposição que Pascal faz da relação tosca que os homens mantém com o seu acontecimento vital, a tónica está posta no carácter eminentemente existencial e prático do problema. O que está em causa é a possibilidade de a vida ser vivida com sentido ou sem ele – e não um curioso passatempo intelectual. O aviso deixado no fragmento 975 não deixa dúvidas quanto à preocupação de Pascal em sublinhar o privilégio da acção sobre o pensamento:

> *Os homens confundem muitas vezes a sua imaginação com o seu coração, e acreditam estar convertidos a partir do momento em que pensam converter-se.*[3]

[3] *Pensées*, fr. 975: *"Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur coeur; et ils croient être convertis dès qu'ils pensent à se convertir."*

Como disse atrás, o que importa ao encarar a existência como um todo é a conformação dos momentos que compõem o caminho de si à unidade de uma ideia, de uma forma abrangente de sentido.

A segunda ressalva prende-se com a forma como está constituída a nossa vista curta sobre o que se passa. De facto, como Pascal descreve, estamos depostos em empreendimentos regionais, em vez de vermos neles momentos do itinerário de si a resolver numa ideia capaz de dar à narrativa identidade e sentido. Porém, e é isso que importa agora considerar, nenhum momento é vivido como estando fechado sobre si mesmo. Este aspecto não ficou claro quando se falou do desencontro entre o carácter total da petição e o carácter regional do empenhamento. Ninguém habita o próprio instante e nenhuma acção tem um valor atómico. Nessa medida, o afundamento em âmbitos regionais a que me tenho referido nunca é total. É insustentável a ideia de que algum acto vale por si, independentemente da sua inscrição num projecto vital. O que quero dizer não é apenas que não faz sentido não ter em conta o enquadramento geral de cada momento – isso já foi dito, a propósito da relação entre parte e todo, e é, como vimos, o erro em que está constituído o lançamento natural na existência. O que quero dizer agora é que, em bom rigor, mesmo na desatenção relativa às determinações fundamentais de sentido, as coisas que vão aparecendo não são tratadas como átomos existenciais. Não escrevo este texto por encontrar valor no acto isolado de escrever textos. Também é verdade que não sei distintamente em que é que contribui para a minha felicidade, mas o facto relevante é que, se não concebesse este texto como inscrito num projecto mais amplo, a mera ideia de o produzir tornar-se-ia incompreensível, insignificante do ponto de vista existencial, e portanto não seria levado a cabo. Do mesmo modo que escrever um texto deste tipo só ganha significado num projecto como o de construir uma carreira académica, por exemplo, construir

uma carreira académica só ganha significado num projecto de ordem superior – e assim sucessivamente, numa escala de projectos que está ancorada no interesse de mim por mim. É fácil perceber, por isto, que mesmo os meus movimentos menos ponderados mantêm uma relação com a vida enquanto totalidade. Esta elucidação serve apenas para deixar claro que o problema não está num corte definitivo do sujeito com a questão total, até porque o regionalismo existencial que resultaria daí, tomado em sentido estrito, não passa de uma fantasia. O problema tem antes a ver com a possibilidade de eu, mantendo de algum modo uma relação com a totalidade da vida, não possuir uma visão minimamente clara do projecto de mim que está posto em movimento a todo o instante. O ponto é este: havendo sempre uma relação com o âmbito total, não há sempre a relação de lucidez que interessa a quem está interessado em aviar a vida com sentido.

Posto isto, por que é que o património composto pela mulher bonita, o trabalho digno e a saúde estável está longe de equivaler à ausência de problema? Até agora, a única coisa que disse foi que há uma tendência no sentido de não manter uma relação lúcida com a vida enquanto totalidade. Está assim esclarecido por que é que a tranquilidade, nos moldes em que habitualmente se constitui, é ilegítima, mas não por que razão é absurda. Para que a tranquilidade seja absurda, definitivamente absurda, é preciso que a consideração do âmbito total resulte na descoberta de algo crítico quanto à situação do homem. Falta saber o que se passa quando se respeita aquilo a que Pascal chama a ordem do pensamento – quando se começa por si, pelo seu fim e pelo seu autor. O fragmento 198 oferece uma resposta peremptória:

> *Ao ver a cegueira e a miséria do homem, ao contemplar o universo mudo e o homem sem luz, abandonado a si mesmo e como que perdido neste canto do universo sem saber quem o pôs aí, o que é que veio fazer, aquilo*

> *em que se tornará quando morrer, incapaz de qualquer conhecimento, fico aterrorizado como um homem que tivesse sido levado, enquanto dormia, para uma ilha deserta e medonha, e acordasse sem saber onde está e sem maneira de sair.*[4]

Fazendo as perguntas decisivas, descobre-se que a nossa situação é semelhante à do homem que acorda na ilha deserta. A analogia encontra sustento em dois aspectos, que correspondem na imagem da ilha à incapacidade do homem em saber onde está e à incapacidade do homem em sair do lugar em que se encontra. O primeiro aspecto prende-se com a total incógnita no que diz respeito às determinações de orientação, aquelas que propriamente configuram a situação. As determinações relativas ao *quê*, ao *porquê* e ao *para quê* da existência estão em falta – ou seja, está em falta tudo o que é necessário para que se constitua sentido. Assim como o homem que acorda na ilha deserta não tem à partida dados para compreender o que se passa, o homem que desperta para a questão total, desconhecendo o seu autor, desconhecendo o significado da morte e desconhecendo qual a tarefa que lhe é própria, descobre que está perdido. O segundo aspecto, por seu turno, tem a ver com a ausência de instrumentos mediante os quais esse problema possa ser resolvido. Não só não há indicações sobre a situação, como também não há maneira de as arranjar. Dir-se-ia que, além de ser uma ilha deserta, é uma ilha onde não há madeira para construir jangadas que permitam viajar para fora dali.

---

[4] *Pensées*, fr. 198: *"En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen d'en sortir."*

A tranquilidade com que me refiro nestas linhas ao absurdo da tranquilidade tem o seu quê de cómico, mas o ridículo fala aqui a favor do autor – pois o que se passa aqui constitui, afinal de contas, uma espécie de prova em acto do que foi defendido no início do texto a respeito do conservadorismo do ponto de vista. Aquilo para que Pascal chama a atenção no seguimento da analogia da ilha deserta é justamente a estranheza que há na circunstância de um sujeito manter uma atitude cómoda e segura de si, quando, na verdade, não percebe grande coisa da história em que está metido. O passo seguinte deste texto consiste em sublinhar que o âmbito geral, no que tem de decisivo, está tomado pelo silêncio, e tentar perceber o que é que isso quer dizer.

A dificuldade na fixação do sentido, do sentido justo, está ligada ao que Pascal chama *o silêncio dos espaços infinitos*. As perguntas que estruturam a inteligibilidade do que se passa aqui estão por responder, e essa circunstância, não fosse ela abafada por outras que todos nós bem conhecemos, deveria produzir uma crise na relação tranquila que habitualmente se tem com a própria existência. A imagem da ilha deserta pretende pôr em evidência o estado de desorientação assim produzido. Mas falta ainda apurar a profundidade do silêncio em causa.

Há um primeiro nível do silêncio que tem a ver com a *descoberta* da falta de um sentido evidentemente verdadeiro e capaz de redimir a existência, capaz de justificar os movimentos nos quais está constituída a vida de cada indivíduo. Descobre-se que a facilidade de orientação, antes tão natural, resultava da desatenção do ponto de vista. Um sujeito que tenha passado de um regime existencial marcado pelo afundamento em estados sucessivos para uma compreensão mais lúcida da vida como totalidade verá os sentidos que o fixavam anteriormente desvanecerem-se como indicações que afinal vêm da sua própria cabeça, desprovidas de qualquer solidez, e ficará perante uma série de

interrogações às quais parece não haver resposta imediata. Através de um aumento da exigência no exame do que andamos cá a fazer, descobre-se, de facto, que não há no mundo placas a indicar o sentido da vida. A atenção, aqui como sempre, é a revelação do não-óbvio. E é a justificação desta frase pomposa que permitirá mostrar como o silêncio dos espaços infinitos corresponde a algo infinitamente mais profundo do que a descoberta acabada de descrever.

O que foi dito até ao momento não excluía a possibilidade de o silêncio ser um obstáculo no meio do caminho. A tarefa presente é provar que seria ingénuo pensar que se trata apenas de um silêncio circunstancial, remediável, como se o universo fosse um rapaz tímido que, com a ajuda devida, pudesse vir a falar. O problema para o qual Pascal chama a atenção é bem mais radical. Já vimos que o universo não partilha os seus segredos de livre e espontânea vontade. Agora é importante tornar claro a que é que corresponde a tentativa humana de fazer o universo falar e quais as hipóteses de êxito de tal ambição. Esta tentativa é, em traços gerais, o que chamamos filosofia: perante a incógnita, perante a falta de esclarecimento, procurar através da razão aquilo que não é evidente. O exercício da razão é a maneira que temos de tentar penetrar na obscuridade – como é óbvio no caso da resolução de um problema matemático, por exemplo, ou de uma charada. Acontece, porém, que o carácter global do que está aqui em jogo transforma este problema num problema muito peculiar.

A atenção é sempre a revelação do não-óbvio, é sempre a revelação de uma estranheza gradual e insuperável, devido à nossa posição em relação ao ser. Esta é uma das tese de Pascal no célebre texto sobre os dois infinitos. A aproximação à tese pode ser feita de várias maneiras, a partir de diferentes momentos do texto.

Pascal começa por referir-se à natureza, criticando as pretensões de alguns filósofos no que diz respeito ao conhecimento do mundo material. Contra a ideia de que a actividade científica poderia encontrar os elementos

mínimos da matéria e assim chegar a um domínio cognoscitivo da natureza, Pascal invoca a infinita divisibilidade do que é extenso. O raciocínio é simples e divide-se em três passos. No primeiro estabelece-se que, sendo a extensão uma grandeza, terá de ser infinitamente divisível, pois a possibilidade contrária corresponde ao absurdo de ter zero como resultado de uma operação de divisão. No segundo passo afirma-se que toda a matéria é extensa, e portanto aplica-se-lhe o estabelecido no anterior. No terceiro passo, por fim, conclui-se que do facto de a matéria ser infinitamente indivisível resulta a impossibilidade de atingir elementos últimos da natureza, pois, por mais fundo que se desça, haverá sempre planos mais ínfimos a sustentar o plano em causa. Há no terreno por dominar, portanto, uma espécie de alçapão de inteligibilidade, no qual a queda do cientista jamais encontra um fim.

Mas este não é o ponto mais significativo, nem aquele que permite uma aproximação mais clara à tese de que a atenção é sempre a revelação do não-óbvio. O que está em causa no texto dos dois infinitos é algo mais radical. A passagem que em seguida se cita permite perceber qual o aspecto decisivo na argumentação de Pascal:

> *O que possuímos de ser afasta de nós o conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada (...).*[5]

A referência no fragmento 199 aos princípios que nascem do nada pretende deslocar o olhar para a fronteira entre realidade e nada, a fim de que prestemos atenção à mais genérica das determinações. Trata-se do *ser*: não o ser *isto ou aquilo*, mas o ser enquanto tal, aquilo mesmo que está pressuposto no facto de *lidarmos com*, independentemente da forma que tome isso com que

[5] *Pensées*, fr. 199: *"Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant (…)."*

lidamos. Embora seja o acontecimento do qual o pensamento tem notícia a toda a hora, trata-se de algo insusceptível de ser fixado de modo conveniente. O ponto de vista tende a estar distraído em relação ao carácter milagroso do *ser*, mas a focagem temática deste acontecimento primeiro coloca-nos rapidamente perante o irresolúvel problema de categorização que Pascal pretende expôr. Damos conta de que a nossa fuga em direcção ao conhecimento é análoga à do ladrão que esbarra num beco sem saída. De facto, nós habitamos um *beco sem saída* categorial, que resulta da circunstância de o nosso ponto de vista ser um ponto de vista finito e operar no interior da determinação *ser*. A afirmação de Pascal sublinha justamente esta ideia de que estamos do lado de cá do problema, numa posição a partir da qual ele não pode ser abarcado. O que quero dizer com isto é que essa determinação no trilho da qual nos lançamos caracteriza-se por ocupar todo o espectro da realidade, de tal modo que tudo o que pomos ao serviço da sua captura está já afectado pela falta de clareza que se pretende resolver com a captura. Por outras palavras: o *ser* é incategorizável porque as categorias são sempre já formas de ser; categorizá-lo implicaria possuir uma categoria cuja relação com o ser não fosse de englobado para englobante, requisito que, por razões óbvias, não estamos em condições de cumprir. A melhor ilustração do que está em causa toma-se do embaraço linguístico em que não podemos deixar de cair ao referirmo-nos a esta determinação peculiar. Ainda antes de se sonhar com o nome predicativo do sujeito, ao dizer "O ser *é*..." já se deitou borda fora a esperança de vir a saber alguma coisa de novo.

A atenção não nos conduz senão a uma estranheza insuperável, como dizia, porque, para lá da determinação *ser*, não há mais nada – e o nosso conhecimento dela é aquele que se acabou de mostrar. A consequência da dificuldade em apreender o sentido desta determinação não é que ficamos sem conhecer uma parte curiosa da realidade. Na verdade, o carácter genérico da

determinação *ser* faz com que a sua problematicidade afecte as restantes determinações. Toda a questão está ligada à estrutura categorial do nosso acesso. O modo como compreendemos está organizado de tal modo que é possível reconduzir determinações mais específicas a determinações mais gerais, estas, por sua vez, a determinações ainda mais gerais, e assim sucessivamente, até chegarmos à determinação que tudo abarca. Significa isto que o ponto de vista opera através de uma estrutura hierárquica de sentido, sendo que a compreensão de cada nível faz apelo ao domínio do nível superior. Percebe-se assim que a existência de uma falha de inteligibilidade na determinação mais geral, que constitui o sentido de tudo o que há, produz o chamado *efeito dominó*, contaminando todos os níveis inferiores da hierarquia. A ausência de domínio cognoscitivo que caracteriza a relação do ponto de vista com o *ser enquanto tal* transforma a existência, portanto, numa região de perplexidade absoluta. Decorre da estrutura descrita que o mais banal é tão incompreensível quanto o mais bizarro, pois a distância à plena compreensão do que quer que seja é sempre infinita. Talvez seja difícil acreditar nisto, mas, em sentido rigoroso, um poeta cuja habilidade literária fosse acompanhada de uma sensibilidade metafísica apurada poderia perfeitamente escrever uma ode à parede mais monótona da Amadora com o mesmo espanto com que outros escrevem poemas sobre as flores, o tempo e as mulheres.

A análise em torno da afirmação do fragmento 199 visava mostrar que a pretensão de superar o *silêncio dos espaços infinitos* comporta uma certa ingenuidade. A razão filosófica, invocada para reparar o problema, descobriu que está afundada nele. A ideia era resolver a indeterminação encostando o acontecimento vital às cordas, de modo que se tornasse claro o sentido que lhe corresponde; ocorre, porém, que o carácter de incógnita da determinação *ser* impede que um ponto de vista finito, englobado na própria incógnita, encoste seja o que for onde quer que seja. Percebe-se, deste modo, que o silêncio a que

Pascal se refere não é um problema semelhante a tantos outros. Não é um problema que temos à nossa frente: é antes um problema do qual nós, assim como os nossos meios de resolvê-lo, fazemos parte. A dificuldade em combatê-lo é semelhante à que haveria em enfrentar um adversário capaz de assimilar as armas com que é enfrentado. Posto isto, é chegada a altura de perguntar quais as implicações do silêncio no que diz respeito à reconstituição do sentido.

O silêncio corresponde à ausência de sentença definitiva no debate entre as diferentes possibilidades de sentido ou de falta dele. Sem a revelação inequívoca da verdade, a discussão entre as perspectivas finitas é interminável, precisamente por serem finitas e não estarem, por essa razão, em condições de garantir com segurança a adequação do seu veredicto à realidade. Pode acontecer que a tarefa própria do homem seja a indicada pelo hinduísmo; pode acontecer que Aristóteles estivesse certo ao falar da contemplação como a actividade que nos corresponde; pode acontecer que não haja em toda esta conversa sobre o sentido nada mais do que o eco da nossa própria imaginação. O silêncio, em suma, é a ausência de um sim ou de um não cósmicos a respeito destas e de todas as outras possibilidades. É isto que leva Álvaro de Campos a escrever os versos seguintes:

> *Estou cansado da inteligência.*
> *Se ao menos com ela se percebesse alguma cousa!*
> *Mas só percebo um cansaço no fundo, como pairam em taças*
> *Aquelas curvas que o vinho tem e amodorram o vinho.*[6]

O cansaço a que Álvaro de Campos se refere decorre da conclusão de que não há conclusão possível quanto ao sentido do nosso acontecimento. Esta

[6] PESSOA, Fernando – *Poemas de Álvaro de Campos* (edição de Cleonice Berardinelli). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992, p. 159.

formulação propositadamente paradoxal é útil neste momento, visto que a tentativa de rebatimento do paradoxo permite a entrada em cena de uma de três atitudes possíveis perante a confusão da existência. As três atitudes correspondem, em traços gerais, às figuras do libertino, do homem de boa-fé e do homem inteligente. O libertino é aquele que, perante a descoberta de que a situação total não é animadora, vira a cara ao problema e se afunda nos prazeres que a vida ainda tem para oferecer. O homem de boa-fé, não desistindo da luta pelo sentido, aceita renunciar ao paradigma da evidência e esforça-se, não se sabe bem como, por viver da melhor maneira possível. O homem inteligente, por seu turno, apesar de compreender o que está em causa no diagnóstico de Pascal, recusa desligar-se do modelo da certeza. Ou, pelo menos, imagina que sim. Ele é tão inteligente que percebe que a própria conclusão de que não há conclusão possível, ou de que o silêncio é invencível, corresponde a um movimento excessivo – e pensa, por isso, que é preciso continuar a pensar. Percebe, num segundo momento, que concluir tal coisa é já ir longe demais. E que também não é legítimo concluir o contrário. E, falando com os seus botões, lança ainda a pergunta: mas será mesmo desse modo? E o tempo do homem inteligente é ocupado com pensamentos que analisam e voltam a analisar as possibilidades de sentido, e as consideram a todas duvidosas de mais para terem a sua adesão, até que volta a considerá-las e o ciclo recomeça. Sempre com o silêncio em pano de fundo. Não deixa de ser curioso que a recusa do homem inteligente em concluir que a discussão entre possibilidades prolongar-se-á infinitamente acabe por constituir uma espécie de prova em acto disso mesmo a que ele próprio recusa prestar assentimento por carecer de prova.

As posições do libertino e do homem de boa-fé não serão analisadas nas linhas que se seguem; impõe-se, contudo, um breve esclarecimento quanto ao significado prático da posição do homem inteligente. De facto, de uma

perspectiva abstracta e ingénua quanto aos requisitos práticos da existência humana, a posição do homem inteligente parece ser a mais lógica. O problema está no facto de a lógica não funcionar aqui. A sua estratégia, caracterizada por um grau de exigência máximo no que diz respeito à admissão e fixação de teses, resulta na perpétua multiplicação das possibilidades, na perpétua consideração do problema já considerado, no perpétuo tropeçar em si próprio, no perpétuo adiamento da conclusão. E, no entanto, o significado prático da atitude do homem inteligente tem um carácter tão definido e tão pouco sólido como o de qualquer outra atitude. Este é o aspecto fundamental que gostaria de salientar. O suposto mérito do homem inteligente é não comprometer-se com aquilo para o qual não estão reunidas as condições de um assentimento racional justificado. Mas essa é uma ideia ilusória. Trata-se de uma ilusão pela simples razão de que a suspensão de teses no âmbito teórico não tem paralelo prático possível. Quanto ao significado prático, não há, nunca, em circunstância alguma, atitudes neutras. O princípio de contradição não permite que haja. O sujeito que embarca no jogo da dúvida faz sempre algo, porque toda a tomada de posição, deixando possibilidades de fora, é uma possibilidade entre outras; e o algo que faz decorre sempre da fixação a um sentido que carece tanto de fundamento racional como o daqueles a que estão fixados os comuns mortais. Nessa medida, não acontece apenas que o rigor intelectual aplicado na busca do sentido impossibilite aquilo em função do qual o sujeito se pôs em marcha. Acontece também que a não-resposta que supostamente define o homem inteligente é, na verdade, uma resposta – e aquela, de entre todas, acerca da qual podemos estar mais seguros de não ser a recomendável. É uma resposta porque, enquanto o homem pensa, a vida não sai para intervalo. E não é recomendável por uma de duas razões: ou porque a prática dele não expressa nada da dúvida em que se afirma lançado, e o sujeito não passa então de uma criatura profundamente desonesta; ou porque, enquanto grau zero de fixação, a

sua atitude corresponde à manutenção de todos os contrários, ao passo que o sentido, a existir, tem de estar constituído na real diferença de valor entre as possibilidades. O exemplo típico do homem inteligente é o agnóstico, que, ao ver o tempo passar, fica abrigado numa ilusória prioridade do conhecer em relação ao ser. No fundo, aplica-se à possibilidade representada pelo homem inteligente o princípio exposto no fragmento 150 dos *Pensamentos*, no qual Pascal afirma, a propósito de um problema diferente, que a resposta seria uma resposta válida se se tratasse de uma questiúncula filosófica, mas não aqui onde está em causa *tudo*[7].

Encontram-se finalmente reunidas as condições para apresentar a consequência decorrente de a nossa situação estar tomada pelo silêncio. A consequência é que o regime de sentido adequado não é susceptível de ser descoberto por meio de uma mera investigação crítica. Traduzindo isto para uma formulação pascaliana, dir-se-á que *é necessário apostar*, sendo que o termo *aposta* pretende fixar, antes de mais, a incerteza quanto ao valor real das determinações adoptadas. A proposição *é necessário apostar* justifica-se através da combinação dos dois aspectos já analisados. O primeiro prende-se com o carácter irremediável do silêncio; o segundo tem a ver com a natureza do âmbito prático. Quanto ao primeiro aspecto, basta resumir o que já foi dito: não possuindo o homem categorias para compreender o extraordinário acontecimento em que se vê envolvido, nenhuma tomada de posição quanto ao regime de sentido traz a garantia de que se trata da possibilidade certa. Em relação ao segundo aspecto, importa apenas repetir que a ideia de suspender toda a determinação prática é uma quimera inconcebível – de tal modo que não existe a alternativa entre apostar e não-apostar.

---

[7] *Pensées*, fr. 150: *"Si vous ne vous souciez guère de savoir la vérité, en voilà assez pour vous laisser en repos. Mais si vous désirez de tout votre coeur de la connaître ce n'est pas assez regardé au détail. C'en serait assez pour une question de philosophie, mais ici où il va de tout (…)."*

Resumindo, o que o silêncio faz é atribuir o irrevogável estatuto de aposta ao acto de que depende todo o significado: o acto mediante o qual o sujeito confia a sua existência a este ou àquele regime de sentido. O mesmo será dizer que a liberdade tem a forma de aposta.

BIBLIOGRAFIA

PASCAL, Blaise – *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

PESSOA, Fernando – *Poemas de Álvaro de Campos* (edição de Cleonice Berardinelli). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

(Página deixada propositadamente em branco)

POR MOR DE QUÊ?
UMA QUESTÃO FUNDAMENTAL NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER*

Paulo Lima

1. Introdução

Esta breve participação tem como objectivo principal uma apresentação ou exposição da categoria do *por mor de si*, do *Umwillen seiner*[1].

Como podemos ver pelo título, porém, a apresentação ou exposição que procuraremos fazer não tem em vista o *por mor de si*, o *Umwillen seiner*, como um mero conceito, uma mera noção ou categoria declarativa. Em vez disso, tentaremos focar o *por mor de si* ou o *Umwillen seiner* enquanto algo que é objecto de uma *pressão interrogativa* quanto ao *significado* que tem, quanto à *identidade* que é a sua. Ou melhor: o *por mor de si* ou o *Umwillen seiner* vai ser objecto de consideração da nossa parte enquanto algo que envolve *essencialmente* (no próprio *núcleo* da sua *constituição* e *identidade*) uma *pressão interrogativa*, uma *pergunta* pelo *sentido* ou *finalidade* daquilo de que é uma componente fundamental.

Ora, nesta nossa tentativa de exposição da categoria do por mor de si, enquanto categoria que envolve essencialmente uma interrogação e se *exprime*

* Este estudo será publicado em *Revista filosófica de Coimbra*. Vol. 25, No. 50 (2016). É aqui reproduzido com a autorização da direcção da revista.

[1] A este respeito vejam-se *SZ* 143, 181, 236, 327, 333, 346s., *GA 24* 242, 383, 418ss., 428, *GA 26* 237s., 240, 243ss., 249ss., 273ss., 277s., 282, *GA 27* 324s., 326ss., 330ss., 357, *VWG* 157ss., 161, 163, 165. [As abreviaturas referem-se a textos de Heidegger; são as que utilizámos em LIMA, P. A. – *Heidegger e a fenomenologia da solidão humana*. Tese de doutoramento. Vol. I. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2012, pp. 31-33. Disponível em WWW: <http://run.unl.pt/handle/10362/8609>.]

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_11

essencialmente como interrogação, tomaremos como ponto de partida alguns dos enunciados em que se concretizou ou materializou a analítica existencial de Heidegger[2].

Assim, de acordo com as indicações de Heidegger na analítica, o *por mor do qual* (o *Worumwillen*)[3] corresponde a uma categoria (ou melhor: corresponde *à* categoria) fundamental do *si-mesmo* – ou seja, daquilo que se acha no *centro*, no "coração", da própria *existência humana*. Como é fácil de ver, porque – segundo Heidegger – o si-mesmo e aquilo que o define enquanto tal determinam fundamentalmente o sentido, a identidade, de tudo quanto aparece ao si (inclusivamente o próprio si enquanto aparece a si mesmo e constitutivamente se relaciona consigo mesmo), o *por mor do qual*, o *Worumwillen*, ao dizer respeito ao si-mesmo como sua componente essencial (isto é, como *por mor de si* ou *Umwillen seiner*), diz respeito essencialmente também a *todo o aí*, a *todo o Da*[4], ou seja: determina fundamentalmente o *sentido*, a *identidade*, de *todo o aí*, de *todo o Da*, de *tudo quanto aparece a um si* na existência que é a sua.

Numa palavra, o *por mor do qual*, enquanto determina a *identidade* do *si-mesmo*, constitui também *eo ipso* uma *determinação fundamental* (ou antes: *a* determinação fundamental) da *existência no seu todo*.

Ora, se assim é, isso quer dizer então que, na *constituição* do si-mesmo e da existência humana no seu todo, toma parte enquanto determinação *fundamental* algo que se caracteriza essencialmente por se exprimir *como pergunta*, *como interrogação*.

---

[2] Sobre o conjunto de textos que a analítica existencial compreende e o período de tempo durante o qual foi desenvolvida, veja-se LIMA – *Heidegger e a fenomenologia da solidão humana*, *op. cit.*, pp. 56-58.

[3] Vejam-se *GA 20* 360, 379, 382, *SZ* 86s., 123, 143, 145ss., 191, 193s., 228, 297s., 334, 336, 359, 414.

[4] A propósito desta noção vejam-se *GA 64* 34, *GA 20* 150ss., 205ss., *GA 21* 26, 222, *SZ* 132, 133, 135, *GA 24* 20, 23s., 32, 36s., 108ss., 118ss., 140, 142ss., 152s., 156ss., 168s., 349-350, 354, 432, *GA 26* 123, 192s., *GA 29/30* 95ss., 477ss., 519, *KPM* 216s., 220, 222.

Mas, além disso, se a pergunta, a interrogação, *inerente* ao por mor do qual também é *inerente* ao si-mesmo e à existência no seu todo (como a analítica de Heidegger nos diz que é), então aquilo que verdadeiramente está *em questão*, aquilo que verdadeiramente é *objecto de pergunta, interrogação*, na categoria *constitutivamente interrogativa* do por mor do qual, do por mor de si, é o *próprio si*, a *própria existência como um todo*.

Em suma, a categoria do *por mor do qual*, do *por mor de si*, pode também ser expressa (e, vendo bem, fica mais adequadamente expressa) na pergunta *"por mor de quê?"*. Este *"quê"* exprime o *carácter enigmático* do próprio *si*, da própria *existência*, por mor de que fundamentalmente se é.

No quadro da analítica existencial, a questão a que estamos a procurar introduzir não é uma questão qualquer; nem é apenas uma das muitas questões relevantes da analítica. Ela representa, antes, a sua *questão central*, a questão que a *desencadeia*, que faz dela uma analítica *existencial*: um empreendimento que procura *definir* a *estrutura fundamental da existência humana*. Por isso, ao examinarmos esta *questão* (ao considerarmos 1. até que ponto ela se acha sempre já em funcionamento na existência humana, 2. como pode ser expressamente suscitada, 3. que efeitos pode ter sobre o si-mesmo e todo o aí com que o si-mesmo permanentemente está confrontado, etc.), estaremos ao mesmo tempo a examinar quer a analítica existencial enquanto empreendimento *filosófico* quer a *própria existência* de que a analítica existencial nasce[5].

2. A pergunta "que é a filosofia?"

Para compreendermos a plena expressão do por mor de si, temo-lo considerado como categoria interrogativa, isto é, como categoria que envolve

[5] Cf. *GA 60* 8.

uma interrogação, ou melhor, que se exprime enquanto pergunta e enquanto formula a pergunta "por mor de quê?".

Mantenhamo-nos no terreno das perguntas, das interrogações.

De facto, se considerarmos com um mínimo de atenção todo o complexo de enunciados que perfaz a analítica existencial de Heidegger, verificamos que há uma pergunta fundamental que a move e que a atravessa do princípio ao fim (umas vezes expressamente, outras vezes inexpressamente). Mas, ao contrário do que dissemos atrás (o que, como veremos já de seguida, de modo algum torna falsas as nossas declarações anteriores), o mais das vezes essa pergunta fundamental não aparece – quando aparece – como a pergunta "por mor de quê?", mas antes como a pergunta *"que é a filosofia?"*[6]. Ora, por mais estranho que isso possa parecer (por mais distante que pareça a relação entre a pergunta *"por mor de quê?"* e a pergunta *"que é a filosofia?"*), é esta última interrogação que se acha na base da primeira e constitui o *princípio*, a *condição de possibilidade*, da formulação dela. Segundo Heidegger, com efeito, a pergunta *"por mor de quê?"* constitui-se ou formula-se como *contracção* da pergunta, de âmbito mais *universal* e *formal*, *"que é a filosofia?"*. Isto significa que a pergunta *"que é a filosofia?"* se constitui ou formula a partir de um âmbito de *possibilidade* tão *puramente tal* (a partir de um âmbito de *formalidade* tão *puramente formal*[7]) que a pergunta *"por mor de quê?"* consiste, segundo Heidegger, em apenas *um* dos

[6] Quanto a esta pergunta vejam-se *GA 56/57* 12, 15ss., *GA 58* 1s., 27, 210, 239, 254, *GA 59* 29, 32, 39s., 149, 171, 175, 183s., *GA 60* 7s., 10, 34, *GA 61* 12, 21, 57, 67, 113s., 169, 197, *GA 62* 323, *PIA* 237, *GA 63* 18, 110, *GA 19* 245ss., 252ss., 257, 531s., 610, *GA 20* 10, 110, 186, *GA 23* 16, 34, 207, 211, *GA 24* 5, *GA 25* 6, *GA 26* 9, 274, *GA 27* 3, 15, 380, 401, *GA 28* 214s., *WM* 122, *GA 29/30* 6, 231s., 415s., *UV* 7, *KPM* 37, *GA 31* 19, *BKL* 28.

[7] Sobre a *formale Anzeige* vejam-se *GA 56/57* 12ss., *GA 58* 248, 262s., *GA 59* 62, 74, 80, 85, 172, *GA 60* 55, 57, 59s., 62ss., 91s., 147, *AKJ* 10, *GA 61* 19s., 32ss., 59ss., 141s., 171s., 174, *GA 62* 17, 49, *GA 63* 80, *GA 17* 250, *SZ* 116, 231, 313, *GA 29/30* 425, 429ss., *BKL* 37. O carácter central da *formale Anzeige* na formação do pensamento de Heidegger é defendido insistentemente por KISIEL, T. – *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1995 (2ª ed.), pp. 19s., 49, 52, 151s., 164s., 172s., 233, 250, 313s., 447, 455, 497, 505, 529 *et passim*.

seus desenvolvimentos ou *uma* das suas concretizações possíveis. Noutros termos – e como procuraremos ver melhor mais adiante –, a pergunta *"por mor de quê?"* corresponde a *uma* das formas possíveis de <u>*apercepção*</u>, de <u>*auto-reconhecimento*</u> ou <u>*auto-identificação*</u>, da pergunta *"que é a filosofia?"*: da pergunta pela situação em que se está.[8]

Dito isto, temos de ver então que é que está em causa na pergunta "que é a filosofia?", na pergunta pela situação em que se está – para assim podermos compreender melhor a pergunta "por mor de quê?" e também em que termos pode ser considerada uma contracção ou uma desformalização possível da pergunta "que é a filosofia?" (sc. do âmbito de pura possibilidade ou de pura formalidade por relação com o qual tal pergunta é suscitada).

Comecemos, então, por determinar que é que, na pergunta "que é a filosofia?" (na pergunta pela situação em que se está), consiste no elemento propriamente interrogativo.

Assim, uma das componentes essenciais dos fenómenos interrogativos (dos fenómenos de pergunta) é a componente da *indefinição* ou *indeterminação* que se experimenta em relação àquilo que é objecto de interrogação, de pergunta. Por outras palavras, se X ou Y é objecto de pergunta, de interrogação, isso quer dizer que algo nele (até mesmo ele próprio na identidade fundamental que tem) *não* se acha pelo menos plenamente definido, antes se acha indeterminado: a *exigir esclarecimento, justificação*.[9]

Ora, quando Heidegger fala da pergunta "que é a filosofia?" – e a põe como ponto de partida de toda a analítica existencial (de todos os seus desenvolvimentos e articulações)[10] –, não está a falar de algo diferente desta

[8] A respeito da noção de *Situation* veja-se *GA 29/30* 207, 215, 224.

[9] Quanto à concepção heideggeriana do fenómeno interrogativo vejam-se *SZ* §2 e *GA 17* §10 a).

[10] A este propósito veja-se LIMA – *Heidegger e a fenomenologia da solidão humana*, *op. cit.*, pp. 63-411.

experiência de indefinição ou indeterminação, de falta de esclarecimento ou justificação. Mas, vendo bem, aquilo que na pergunta "que é a filosofia?" é objecto de interrogação (e, nesse sentido, se manifesta como algo indeterminado, a precisar de esclarecimento e justificação) não é irrelevante neste contexto, antes consiste justamente no que é decisivo. Pois, neste caso, a *peculiaridade* do objecto da pergunta *muda radicalmente* a *determinação* do fenómeno interrogativo em causa.

Para compreendermos de que peculiaridade se trata e que mudança radical com isso se produz, consideremos aquilo que está implicado na *pergunta pela situação em que se está*, pois essa pergunta corresponde a *uma* das formulações possíveis da *pergunta pela filosofia* tal como se acha concebida no empreendimento da analítica existencial.

Quando Heidegger considera a pergunta pela situação em que se está, enquanto forma de expressão da pergunta pela filosofia, a indefinição ou a indeterminação (a ausência e a precisão de esclarecimento ou de justificação) que se experimentam no momento em que se fica tomado pela pergunta em causa dizem respeito à *"posição"* ou *"localização"* de si mesmo *no "meio"* de algo mais, de algo mais vasto.

Há, portanto, desde logo duas determinações que são absolutamente decisivas para se poder perceber que é que se acha em causa no acontecimento da pergunta pela situação em que se está:

- Em primeiro lugar, o acontecimento ou a experiência desta pergunta vive-se como acontecimento ou experiência do *estar posicionado, localizado, situado* em relação a *algo mais*, a uma *totalidade mais vasta*.

- E, em segundo lugar, no acontecimento ou na experiência da pergunta pela situação em que se está acha-se fundamentalmente em causa um

> acontecimento ou uma experiência do *si-mesmo enquanto tal*, quer dizer, do *ser afectado por si*, no *núcleo de si* (enquanto se *é* precisamente um acontecimento ou uma experiência *da* situação em que se está, *do* encontrar-se situado em relação a uma totalidade).

Mas, porque se trata de uma *pergunta* pela situação em que se está, não se pode perder de vista o facto de esse acontecimento ou essa experiência da situação e do si-mesmo da situação ser um acontecimento ou uma experiência em que a situação e o si-mesmo que intrinsecamente a constitui e intrinsecamente está constituído por ela aparecem como algo *indeterminado*, como algo que *exige determinação*. Todavia, mais do que a situação e o si-mesmo da situação (ou porque a situação e o si-mesmo da situação estão intrinsecamente constituídos por relação com a totalidade no "meio" da qual se encontram), é a própria *totalidade* em questão que na pergunta pela situação surge como algo *enigmático*, como algo *de que falta esclarecimento*. E é, segundo Heidegger, a indeterminação ou a indefinição da totalidade da situação (o seu carácter enigmático) que *arrasta consigo em problematicidade* a própria situação e o próprio si da situação que por ela se definem.

O que propriamente está em questão na pergunta pela situação, quando se experimenta a situação em que se está como questão que nos afecta enquanto cada um de nós é um si-mesmo, é a pergunta pela *definição* e pelo *sentido* 1) da situação, 2) do si-mesmo da situação e 3) da totalidade da situação. Mas, como podemos ver, "que é a situação?", "que é o si-mesmo da situação?", "que é a totalidade da situação?" são perguntas cujo objecto ainda não se acha definido – de sorte que não se percebe bem sobre que é que incidem as perguntas em causa (as perguntas em que se desdobra a pergunta fundamental pela situação, pela filosofia). Isso deve-se, vendo bem, ao facto de só a resposta às perguntas agora formuladas poder esclarecer aquilo sobre o qual elas próprias incidem,

aquilo que elas próprias têm como objecto. Ou melhor: a indefinição que caracteriza a pergunta pela situação é de tal ordem que é a própria pergunta pela situação que na sua tensão constitutiva para esclarecer a situação *se vai esclarecendo a si* (se vai de certo modo *"inventando"* ou *"criando"* a si) – e, nessa mesma tensão, também o seu *objecto* na complexidade que ele parece encerrar. Segundo Heidegger, portanto, é *a partir* da pergunta pela situação, pela filosofia – é *a partir* da formalidade, da indefinição que caracteriza a pergunta em causa – que a situação, o si-mesmo da situação e a totalidade da situação se podem *progressivamente ir definindo*. E, nesse sentido, é também a partir desse *movimento de auto-esclarecimento*, que é inerente à pergunta pela situação (pela filosofia), que a pergunta pela situação (pela filosofia) *se pode ir apercebendo de si mesma como pergunta pelo por mor de si*.

Para se entender como é que isso se processa, importa considerar

1) a noção de "si-mesmo" e
2) o modo como tal noção implica uma outra: a de "por mor de si".

3. Ipseidade, fim e sentido

3.1. Si-mesmo

Comecemos, então, por ver quais são os aspectos fundamentais do si-mesmo que Heidegger põe em evidência como determinações que vão ganhando forma a partir do movimento de auto-esclarecimento do próprio si que se experimenta enquanto si formal.

O primeiro aspecto que, segundo Heidegger, importa destacar no que diz respeito ao si-mesmo é que constitui essencialmente o si a circunstância de se executar ou expressar de cada vez como *relação de si a si*. Isto é, a primeira

característica fundamental do si-mesmo, de acordo com a analítica existencial, consiste no facto de haver uma *afecção de si por si mesmo* que se manifesta ou exprime sob a forma de um *"eu"*, que torna possível que cada um de nós diga *"eu"*.[11]

Ora, para Heidegger, esta relação de si a si que constitui essencialmente o si-mesmo *não* corresponde a uma relação *teórica*, *especular*, de *pura assistência* do si a si mesmo. É, com efeito, uma das peculiaridades da analítica existencial de Heidegger (um dos aspectos em que a analítica mais consegue afirmar a sua originalidade na história da filosofia[12]) a concepção segundo a qual a relação constitutiva do si consigo mesmo se institui primariamente por via da *execução* ou da *vivência concreta* dessa relação. Noutros termos, a relação constitutiva do si-mesmo, a relação de si a si que o constitui, *em vez de* assumir a forma da *pura espectação* de si por si mesmo, caracteriza-se por ter no seu centro ou no seu núcleo um *interesse do si por si*, pelo que é *de si*. Isto significa que, no quadro da analítica existencial, o si-mesmo se define primária e fundamentalmente pelo facto de a cada instante estar a *tratar de si*, pela circunstância de em cada acção que realiza *estar em causa para si*[13].

Mas isto ainda não é tudo. Pois, vendo bem, poderia acontecer, como vimos, que o si-mesmo se caracterizasse por uma relação de si a si e que essa relação de si a si estivesse marcada de cada vez pela execução concreta de um interesse fundamental de si por si – e, no entanto, tudo isso resultar ou ter resultado de uma escolha (de uma escolha consciente) do si-mesmo. Ora, segundo Heidegger, não é de todo em todo isso que sucede. Na verdade, *não* se trata de uma *escolha* do si-mesmo, mas de algo (de uma circunstância, de uma

---

[11] A respeito da *Jemeinigkeit* vejam-se *BZ* 6, 8, *GA 21* 229, *SZ* 42s., 53, *GA 24* 184, 243, *GA 26* 242, *GA 31* 130. A propósito da sua precedente *Jeweiligkeit* vejam-se *GA 63* 23, 48, 87, *GA 64* 47s., *BZ* 5, 6, 8, 11, 13-14, 16, *GA 18* 32, 180, 186, 195, 246, 350, *GA 20* 205s., 325.

[12] Quanto à originalidade filosófica da analítica existencial veja-se LIMA – *Heidegger e a fenomenologia da solidão humana*, *op. cit.*, pp. 63-411.

[13] Cf. *SZ* 12, 42.

condição de si) *com que* o si-mesmo *se depara* e com que o si-mesmo *inevitavelmente* tem de lidar. Esta *inevitabilidade* relativa à circunstância de o si-mesmo *dar consigo sempre já a ser* e a ser *sob a forma do interesse por si* é aquilo a que Heidegger chama a *facticidade* (*Faktizität*)[14] do si. Segundo Heidegger, a *facticidade* que é inerente ao si-mesmo caracteriza-se não só pela circunstância de o si dar sempre já consigo a ser o que é (estar sempre já *adiantado a si* no que diz respeito ao *reconhecimento do seu facto* de ser e do seu modo de ser), mas também e fundamentalmente pela circunstância de *não poder não ser* e *não poder ser senão no modo como é*.

Dito isto, há ainda um outro aspecto essencial a destacar. A saber, o de que o si-mesmo – o si-mesmo que a cada instante *é* na forma do tratar de si, na forma da execução concreta do interesse por si que intrinsecamente o caracteriza – *não se esgota* de cada vez *no presente de si*, na tarefa particular que se acha *num dado momento* a realizar. Sucede, antes, que o si-mesmo, no próprio momento em que se encontra a realizar uma determinada tarefa, está de cada vez *sempre já projectado* para lá de si, para o *futuro de si*, para o si que *pode ser*. Para Heidegger, com efeito, o si-mesmo deixa-se caracterizar

[14] A propósito da *Faktizität* vejam-se *GA 58* 162, 171, 173, 256s., *GA 59* 19, 37, 83ss., 85, 87, 173s., 184, *GA 60* 9, 93s., 116s., 118s., 121s., 138s., 145s., 192, 196, 201, 213, 215s., 217, 220, 228, 230s., 241ss., 249, 252ss., 259, 263, 265s., 280, 283, 293s., 298s., 303, *AKJ* 22, 29ss., 32, *GA 61* 2, 70, 76s., 87s., 90, 93ss., 97, 99ss., 114ss., 117s., 123s., 128, 131ss., 137ss., 140, 142, 148, 150, 152, 159ss., 168, 170, 176s., 180, 183ss., 187, 195, *GA 62* 27, 50, 68, 74, 113, 150, 176, 180s., 181, 211s., 226s., 275s., 277s., 289s., *PIA* 346, 351, 356s., *GA 63* 3, 7, 9, 14ss., 20s., 26, 29, 35s., 65, 105, 109, 111, *GA 64* 43, 51s., 61s., 73, 80s., 86, *GA 17* 35, 106, 288s., *GA 19* 352, 532, *GA 20* 208, 304, 402s., 408, *GA 21* 213, 233, 409, 414, *SZ* 56, 134s., 145, 179, 180s., 190ss., 221s., 229, 252, 276, 284s., 328, 348, 350, 404, *GA 24* 217s., 395, 399, 419s., *GA 26* 142, 198, 217, 268, 270, *GA 27* 146, 279, 312, 316, 325s., 331, 338ss., *GA 28* 145s., 246, 259, *VWG* 139, *UV* 9, 12, *GA 31* 273, 283, 285, 291s., *BKL* 28ss., 36ss., *HJB* 26s. Sobre a génese e a importância da noção de *Faktizität* em Heidegger vejam-se TIETJEN, H. – "Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers". In: *Heidegger Studies*. Vol. 2 (1986), pp. 11-40, JAMME, C. – "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik". In: *Dilthey-Jahrbuch*. Vol. 4 (1986-1987), pp. 72-90, KISIEL, T. – "Das Entstehen des Begriffsfeldes «Faktizität» im Frühwerk Heideggers". In: *ibid.*, pp. 91-119, KISIEL – *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op. cit.*, pp. 19s., 23, 26ss., 30s., 34s., 116, 136s., 496s., CARVALHO, M. J. – "Fichte, Heidegger and the Concept of Facticity". In BREAZEALE, D./ ROCKMORE, T./ WAIBEL, V. (eds.) – *Fichte and the Phenomenological Tradition*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2010, pp. 223-260.

fundamentalmente como *ser-possível* (*Möglichsein*), pela *possibilidade* (*Möglichkeit*) que *é*.[15] Isto quer dizer que o si-mesmo está de cada vez sempre já *em trânsito* para lá da situação em que se acha em cada tempo presente, *para lá* da tarefa que em cada tempo presente se encontra a realizar.

Mas isto ainda não é tudo no que diz respeito à caracterização do si-mesmo como possibilidade ou ser-possível. Pois, vendo bem, nas características da possibilidade e do ser-possível, enquanto características essenciais do si-mesmo, o que está implicado é sobretudo que aquilo que o si-mesmo *pode ser* (a *possibilidade* que o si-mesmo pode realizar como *possibilidade de si* e para a qual o si-mesmo se acha na tensão que intrinsecamente o constitui) corresponde, segundo a analítica de Heidegger, ao que o si-mesmo *mais propriamente é*, ao "lugar" que o si-mesmo espontaneamente reconhece como a "sede" da sua *identidade própria* e por relação com o qual se *define* ou *determina* de cada vez na execução de cada tarefa do interesse por si.

Há, portanto, uma <u>*distância*</u> entre aquilo a que podemos chamar o *si-mesmo fáctico* (o si-mesmo de cada tempo presente, considerado naquilo que de cada vez *já é*) e o *si-mesmo-a-haver* (o si-mesmo *para que* o si-mesmo fáctico *sempre já tende*, mas que *ainda não é* <u>*plenamente*</u>).

Ora, quando Heidegger fala da *possibilidade* e do *ser-possível* como características essenciais do si-mesmo, está no fundamental a falar desta *condição elástica, extática, do si* que vive o seu *"já"* numa *tensão constitutiva para o a-haver* onde "jaz" a sua *identidade*, a "morada" do seu <u>*ser pleno*</u>.

Mas, se ficarmos por aqui, parece que, quando falamos do a-haver onde "jaz" a identidade própria do si-mesmo, estamos a falar do a-haver imediato de cada tarefa que o si executa em cada momento presente. *Não* é, todavia, disso que estamos a falar. Este a-haver de que falamos, quando falamos do a-haver

[15] Heidegger diz também que o si-mesmo se caracteriza pelo *Zu-sein* – vejam-se *GA 20* 205s., 208s., 220s., 286, 325, 340, *SZ* 42, *GA 29/30* 215, 246, 407, *GA 31* 254.

para que o si-mesmo tende como para o "lugar" do seu ser pleno, *não* é um a-haver *parcial* ou *regional*, mas antes um *a-haver total* – *o* a-haver total, *o* a-haver da *totalidade do horizonte da possibilidade ou do ser-possível* do si-mesmo.

Define esta totalidade do a-haver-de-si o facto de ela ser *formal*, isto é, o facto de pelo menos à partida *não* estar *plenamente determinado* qual é o seu *termo*, para que é que encaminha, em que é que efectivamente depõe. Há, porém, algumas determinações que, por via do movimento de auto-esclarecimento a que inicialmente nos referimos, *reduzem* o *grau de formalidade* desta totalidade do a-haver-de-si e, com isso, a *indefinição* ou o *enigma* que oportunamente vimos que se experimenta na pergunta pela situação em que se está. Ora, essas determinações – que (*embora* mantenham um *elevado grau de formalidade*) de algum modo o permitem reduzir, uma vez que *definem* um pouco mais precisamente a totalidade enigmática que se dá a experimentar na pergunta pela situação – são a *maximização* e a *superlativação* do si. Tais determinações permitem-nos perceber melhor que é que está em causa na relação do si-mesmo com a totalidade enquanto totalidade-do-si-a-haver. Pois, vendo bem, a totalidade da possibilidade ou do ser-possível, com que o si-mesmo constitutivamente se relaciona como quem se relaciona com o mais próprio de si, consiste na *totalidade das etapas-a-haver da maximização ou da superlativação do si possível*. Isto significa, dito de outro modo, que o si-mesmo possível para que o si-mesmo fáctico constitutivamente tende, o si-mesmo possível que o si-mesmo fáctico de cada vez projecta como o si que *tem de ser* e *lhe pertence ser*, é *nada menos* do que o *si maximizado, superlativado*: é *nada menos* do que o si *qualitativamente maximizado*, *qualitativamente superlativado*.

Por aqui já conseguimos ver porque é que se disse que as determinações da maximização e da superlativação do si-mesmo *reduzem* de certo modo a *formalidade* e a *indefinição* que se experimentam na pergunta pela situação. É que a *maximização* e a *superlativação*, sendo ainda assim formais e tendo ainda assim

um elevado grau de indefinição, correspondem de algum modo a *formas de atribuição de um rosto* ao que de *anónimo* há na *totalidade enigmática* que se revela na pergunta pela situação. Mais exactamente, as duas determinações em questão constituem *modos de definição de um rumo*, de *caracterização mais precisa do teor do termo da totalidade* para que o si-mesmo essencialmente se encaminha.

Ora, as duas determinações em causa *definem* a tal ponto o *rumo* do si, a *direcção* em que o si caminha, que, mais do que *orientarem* o si *positivamente* para aquilo que está em jogo *obter* (para tudo quanto o pode *maximizar*, *superlativar*, *majorar*), elas permitem ao si identificar também aquilo que se trata de *evitar* – quer dizer: elas conferem também uma espécie de *orientação negativa* à execução concreta do si.

Percebe-se, assim, um pouco mais claramente de que totalidade se trata quando se fala da totalidade da possibilidade ou do ser-possível do si-mesmo, da *totalidade-do-a-haver-de-si*. Ela é, designadamente, a totalidade *no termo da qual* o si fáctico de cada vez *projecta* o *si maximizado ou superlativado* para que se encaminha, que tem de ser, que lhe pertence ou lhe é devido ser.

Mas, como temos dito, as determinações da *maximização* e da *superlativação* do si-mesmo mantêm um *elevado grau de formalidade* – e um elevado grau de formalidade que se manifesta no facto de, apesar de se falar de maximização e de superlativação, *não* se conseguir perceber bem a *que é que* isso em verdade corresponde, *que é que* efectivamente é *capaz de realizar esse "ideal" do máximo e do superlativo* na existência concreta de cada si-mesmo.

Ora, o movimento de auto-esclarecimento da situação em que se está – o movimento em que a analítica existencial de Heidegger consiste – tem uma *base fenomenal concreta* para identificar a maximização e a superlativação do si, a formalidade essencial que as caracteriza. Pois o modo como o si-mesmo de cada vez executa as suas tarefas e se relaciona com os restantes entes no curso da execução dessas tarefas é tal que *dá sinais* de uma relação constitutiva do si-

mesmo com o superlativo ou com o máximo de si – ou pelo menos com algo que é *susceptível de ser interpretado dessa forma*.

Com efeito, se considerarmos com um mínimo de atenção o que sucede na execução das tarefas do si-mesmo, na lida do si-mesmo com as situações por que vai passando, podemos verificar que cada tarefa particular em execução, cada situação por que o si-mesmo passa, *tende para lá de si*, está numa relação fundamental com as tarefas que se acham *para lá de si*, com as tarefas que num determinado sentido a *complementam ou completam*.

Há, portanto, uma relação do si-mesmo com a *tarefa* que de cada vez está a executar – mas há, também, de cada vez uma relação com o *para-lá* dessa tarefa: na forma de uma relação com outras tarefas *complementares* ou com outras tarefas que simplesmente são *diferentes* dessa e não fazem parte daquilo a que Heidegger chama um mesmo fio do cuidado (*Besorgensweg*)[16]. Mas, neste contexto, sucede também o seguinte: não só a totalidade de um *mesmo* fio do cuidado, mas também as *diferentes* totalidades dos *diferentes* fios do cuidado estão fundamentalmente marcadas por um *para-lá* delas – um para-lá delas que tem justamente o seu *terminus ad quem último* ou *final* na totalidade do *a-haver-de-si formal da maximização e da superlativação*. Sucede, todavia, ainda o seguinte – e este é um aspecto decisivo: a totalidade de um *mesmo* fio do cuidado e as *diferentes* totalidades dos *diferentes* fios do cuidado não só remetem de cada vez e sempre para um para-lá delas, mas também se revelam a si mesmas de cada vez como *insuficientes* para o *efectivo cumprimento* da *petição* ou do *quesito* de *maximização* ou de *superlativação* que essencialmente caracteriza aquilo a que chamámos o si-mesmo fáctico.

Esta parece ser, pelo menos em parte, a base fenomenal a partir da qual se pode identificar algo assim como uma tensão constitutiva do si-mesmo fáctico para a sua maximização, para a sua majoração ou para a sua

[16] Sobre esta noção vejam-se *GA 63* 94, *GA 64* 21.

superlativação. A *insuficiência* da realização de uma determinada tarefa ou de um determinado em-causa do si-mesmo (a *insatisfação* que cada tarefa particular ou cada em-causa particular deixa no si-mesmo) é, portanto, *interpretada como forma de manifestação do máximo ou do superlativo*, da relação *constitutiva* e tensiva do si com a sua maximização ou com a sua superlativação.

Efectuado este breve percurso, as determinações da situação, do si-mesmo da situação e da totalidade da situação – as quais estavam *por determinar* quando caracterizámos a pergunta pela situação na sua *plena formalidade* – ganharam agora *contornos* um pouco mais *definidos*. Trata-se de contornos que, a despeito da sua profunda formalidade (a despeito de deixarem ainda muito em aberto todo um percurso possível de instâncias de determinação adicionais), permitem formular *mais claramente que é que* está em causa na pergunta pela situação e *que é que* constitui os seus diversos elementos.

O si-mesmo *já não* se percebe apenas como a entidade que se experimenta como *auto-afecção confusa e formalíssima*, mas sim como um si-mesmo fáctico que se caracteriza pela sua relação constitutiva e tensiva com a totalidade da maximização ou da superlativação do si-mesmo-a-haver. A totalidade da situação, por seu turno, *já não* corresponde simplesmente *àquilo no "meio" do qual* a situação e o si-mesmo da situação se acham, antes corresponde justamente à totalidade da maximização ou da superlativação do si-mesmo-a-haver por que o si-mesmo fáctico e a situação fáctica do si-mesmo se *definem* no seu ser próprio. Enfim, a situação também *já não* é a *mera "posição"* ou a *mera "localização"* de um si-mesmo no "meio" de uma totalidade de identidade e de sentido *indefinidos*, mas antes a "posição" ou a "localização" intermédia ("a meio caminho") de um si-mesmo que constitutivamente tende para a totalidade da maximização ou da superlativação de si.

Mas, com isto, não é só a situação (nem são só os seus elementos constitutivos) que ganha *mais nítidos contornos*: é também a determinação do por

mor de si, a determinação do *Umwillen seiner*. Pois, como parece resultar claro, o *por mor do qual*, o *Worumwillen* (e tanto quer dizer: *aquilo por causa do qual*, *aquilo para o qual* ou *em vista do qual*), não é senão o *si-mesmo para si mesmo*. Ou seja, numa palavra: o *por mor do qual*, o *Worumwillen*, é um *por mor de si mesmo*, um *Umwillen seiner selbst*. Trata-se, porém, de um por mor de si mesmo, de um *Umwillen seiner selbst*, com um *grau de determinação mais preciso*: trata-se, designadamente, de um *por mor de si mesmo*, de um *Umwillen seiner selbst*, que diz respeito a um *si-mesmo* que se *define* fundamentalmente como *totalidade-de-si-mesmo-a-haver*. Assim, *o que está em causa* para o si-mesmo – *aquilo em vista do qual* o si-mesmo sempre já age, *aquilo por causa do qual* o si-mesmo é o que é, *aquilo para o qual* o si-mesmo tende como para o mais próprio de si – é justamente a *totalidade-de-si-mesmo-a-haver* enquanto *totalidade de um si maximizado ou superlativado*. Ora, este por mor de si, este *Umwillen seiner*, não é uma característica que o si-mesmo passa a possuir independentemente do modo de ser que antes disso de todo o modo já possui. Sucede, antes, que o si-mesmo *é o que é* justamente *enquanto por mor de si*, enquanto *Umwillen seiner*: é o *por mor de si*, o *Umwillen seiner*, que *inaugura* ou *instaura* o *modo de ser próprio* do si-mesmo – o que quer dizer também: é *como por mor de si*, *como Umwillen seiner*, que o si-mesmo de cada vez sempre já se *executa* ou *exprime*.

As breves incursões que temos feito na caracterização do si-mesmo não são, todavia, suficientes para pôr na pista do pleno significado do por mor de si. Pois, vendo bem, as considerações que até aqui fizemos restringiram-se de certo modo à esfera do si-mesmo em sentido estrito – e, nesse sentido, deixaram ainda de fora um âmbito bastante decisivo no que diz respeito à determinação do por mor de si, a saber: o âmbito dos entes com que o si-mesmo de cada vez sempre já constitutivamente se relaciona. Na verdade, só depois de considerarmos também esse âmbito de realidade (numa consideração que, naturalmente, não poderá tocar senão alguns dos aspectos fundamentais do

âmbito de realidade em questão) ficaremos então em condições de perceber minimamente a efectiva dimensão do por mor de si e até que ponto, segundo Heidegger, o por mor de si determina o sentido do si-mesmo, bem como o de todo o horizonte de manifestação a que o si-mesmo sempre já está intrinsecamente ligado.

3.2. Por mor de si

Vejamos, então, que é que está em causa quando se fala aqui de um âmbito de realidade que não é o do si-mesmo, mas o de algo com que o si-mesmo intrinsecamente se relaciona.

Ora, segundo Heidegger, o si-mesmo, que estivemos a caracterizar em alguns dos seus traços essenciais, não é um ente que se acha fechado em si, na sua própria esfera, de tal modo que só tem acesso ao que é de si, em sentido estrito, e a nada mais do que isso. Não. Pelo contrário, Heidegger sustenta que o si-mesmo se caracteriza – e se caracteriza fundamentalmente – por estar numa constitutiva relação com *algo mais* para além da esfera estrita de si. Isso quer dizer, noutros termos, que o si-mesmo não é um ente *extático* apenas no sentido em que a sua relação consigo envolve um *"saimento" para fora de si* enquanto si fáctico em direcção à totalidade-de-si-a-haver, mas também no sentido em que se caracteriza fundamentalmente por estar *"saído" para fora de si* em direcção àquilo que, em sentido estrito, *não é si mesmo*, ou seja: por estar *"saído" de si* em direcção aos *restantes entes*.

É neste sentido que se pode falar do *si-mesmo* como algo que se caracteriza por ser o *centro* ou o *"coração" do aparecer*. O *si-mesmo* é, para Heidegger, o *"portador"* de um *aparecer* ou de um *aparecimento*, de uma *manifestação* de uma *multiplicidade* que não se restringe à multiplicidade das

aparições de si a si. A *multiplicidade* daquilo com que o si-mesmo está constitutivamente em contacto inclui a *multiplicidade das aparições do si a si mesmo*, mas também – e de uma forma tão essencial para o si-mesmo quanto as aparições de si a si – a *multiplicidade das aparições* dos *outros* e das *coisas* na diversidade dos seus géneros.

O si-mesmo é, se assim se pode dizer, *feito de aparecer* – e *totalmente* feito de aparecer. Isso significa, mais precisamente, que 1) a *relação do si a si mesmo* é *feita de aparecer* (ou seja: a sua relação consigo consiste no *aparecer* do si fáctico enquanto *tal ou tal* a caminho da totalidade-de-si-mesmo-superlativado-a-haver) e 2) a *relação do si com os demais entes* é *feita de aparecer* (quer dizer: corresponde a uma relação tal que o *aparecer* desses entes, o *aspecto* ou a *identidade fundamental* que os caracteriza no aparecer em causa, é o aspecto ou a identidade de algo que é *meio* num trânsito para a totalidade-de-si-mesmo-superlativado-a-haver).

Assim, o si-mesmo é totalmente feito de aparecer – e o aparecer de que o si-mesmo é totalmente feito é o *aparecer* de uma *totalidade*: a *totalidade-de-si-mesmo-superlativado-a-haver*. O si-mesmo caracteriza-se, portanto, por estar numa relação constitutiva com uma totalidade de aparecer e, nesse sentido, caracteriza-se também por ser (enquanto si fáctico) apenas *um* momento dessa *totalidade* de aparecer. Deste modo, o si-mesmo fáctico é o centro ou o "coração" do aparecer (da totalidade do aparecer *fundada* na *totalidade-de-si-mesmo-superlativado-a-haver* que de certa forma *sempre já aparece*), sim – mas é, ainda assim, *um* momento dessa totalidade-de-si-mesmo-superlativado-a-haver que funda todo o aparecer, *depende* dessa totalidade, está essencialmente *determinado* por ela. E é assim de tal forma que todas as características do si-mesmo que anteriormente considerámos se exprimem ou manifestam de cada vez *sempre já no aparecer* de que o si é o centro essencialmente determinado por esse aparecer.

Com efeito, o *si-mesmo* relaciona-se consigo como *algo que aparece a si* por intermédio de uma relação *prévia* com o *aparecer* da *totalidade-de-si-mesmo-superlativado-a-haver*. É essa relação *prévia* (*primária*, *original* ou *originária*) com o aparecer da totalidade-de-si-mesmo-superlativado-a-haver que *funda* (*inaugura*, *instaura* ou *institui*) a relação de "interesse" do si consigo. Mais: é justamente nessa relação *originária* com o aparecer da totalidade-de-si-mesmo-superlativado-a-haver que o si-mesmo *sempre já dá consigo a ser* e é nessa relação que o si *tem de ser o que é* e *pode ser* o que de antemão *já é* sem ainda o ser *plenamente*. O si-mesmo, enquanto centro ou "coração" do aparecer da totalidade-de-si-mesmo-a-haver, está de cada vez sempre já *ultrapassado* pelo aparecer dessa totalidade, está de cada vez sempre já a *ter de carregá-lo* como seu *fardo*[17] e como seu *destino*.

Mas, como dissemos, o por mor de si, o *Umwillen seiner*, não diz respeito apenas à relação do si-mesmo consigo, à esfera do si-mesmo em sentido estrito: o por mor de si, o *Umwillen seiner*, diz respeito também ao âmbito de realidade com que o si-mesmo intrinsecamente se relaciona, ao âmbito de realidade dos demais entes.

Ora, o que acabámos de ver permite-nos perceber mais claramente como assim é. Pois, na verdade, é a partir da própria *projecção da totalidade de si* (da totalidade que, como considerámos, é a de um *si-mesmo-superlativado-a-haver*) que o si-mesmo vê ser *aberto* para si o *acesso* aos *restantes entes*. De facto, constitui um elemento fundamental da projecção da totalidade-de-si-mesmo-superlativado-a-haver (quer dizer: constitui um elemento fundamental da relação do si consigo em toda a sua amplitude) a circunstância de a tensão inerente a essa projecção para a totalidade projectada consistir numa *tensão* ou num *encaminhamento* que tem lugar – como Heidegger refere – *no "meio" do ente*

[17] A este respeito veja-se *SZ* 134s., 284, 345, 371.

(*inmitten des Seienden*)[18]. Ou seja: não acontece simplesmente que, por um lado, o si-mesmo tenha uma relação consigo – uma relação pela qual o si-mesmo constitutivamente se acha em tensão para a totalidade da superlativação de si – e, por outro lado, tenha uma relação com o que não é si mesmo, com os restantes entes (como se se tratasse de duas notas meramente complementares ou adicionais). Sucede, antes, que é *na* própria projecção da totalidade da superlativação de si (quer dizer: *na* própria relação do si consigo) que se *inaugura* o *acesso* do si-mesmo ao *demais* – a esse *demais* que assim se caracteriza justamente como o *"com-o-qual"* ou como o *"no-meio-do-qual"* da tensão da totalidade projectada da superlativação de si. Por outras palavras, a totalidade da multiplicidade dos *restantes* entes que aparecem ao si-mesmo e com que o si-mesmo essencialmente se relaciona corresponde à totalidade da multiplicidade de algo que cumpre as funções de *"terreno"* ou de *"meio"* da tensão de superlativação que é inerente ao si – e, desse modo, corresponde à totalidade da multiplicidade de algo que está sempre já a ser *ultrapassado* (sob a forma de um *Überstieg*[19]) pela *projecção* da *superlativação-de-si-a-haver* e a ser *compreendido* no seu *sentido* à luz de tal projecção.

Ora, se assim é, isso significa que a *determinação fundamental* dos *entes* com que o si-mesmo se relaciona (a determinação de *identidade* ou de *sentido* de tais entes) tem como *condição de possibilidade* da sua *manifestação* a *projecção* da *superlativação-de-si-a-haver*. Isto é, a *totalidade* desses entes (na *multiplicidade de géneros* que compreende: quer se trate de *outros*, quer se trate de *coisas*) equivale a uma totalidade de *funções da tensão de superlativação* inerente ao si-mesmo – ou,

[18] Cf. *WM* 110, 112, *GA 29/30* 208, 224.

[19] Cf. *VWG* 138, 139, 157. Sobre noções afins como *Transzendenz* e *ursprüngliche Transzendenz* vejam-se *GA 24* 23, 85ss., 230, 248s., 311, 316, 379, 413, 418, 424ss., 428s., 436, 443s., 447, 452, 459s., *GA 25* 23, 93, 219, 315s., 318, 334, 371s., 381, 409, *GA 26* 20, 24s., 70, 109ss., 169s., 194, 203ss., 209-215, 232ss., 240-247, 251, 269s., 272, 274-281, *GA 27* 206-213, 217s., 222s., 239, 305ss., 312, 315ss., 322s., 325s., 328-331, 337s., 341s., 352-355, *GA 29/30* 446s., *KPM* 40, 67s., 73s., 82s., 85, 87, 97, 101, 104, 110, 112ss., 115, 118s., 122, 128s., 135, 154s., 158s., 182, 184, 190ss., 199, 228ss., 235s., 254s., *VWG* 126, 134, 137s., 141, 156, 158s., 161s., 163-170, 172, 174.

se se preferir: equivale à totalidade de algo que (de diversos modos) está *ao "serviço" de* tal tensão, *se compreende à luz dela*, desempenha um qualquer papel na sua execução (ora como algo que é *benéfico* e que há que *procurar*, ora como algo que é *prejudicial* e que há que *evitar*, ora como algo que é *muito indiferente*, *pouco indiferente*, etc.). Podemos assim dizer que, em certo sentido, a *totalidade da multiplicidade dos entes* que *não* são o *si-mesmo* é compreendida pelo si-mesmo sempre já como *totalidade de uma multiplicidade de funções possíveis* na tensão global de *superlativação* de si, no *empreendimento de si*.

Isto significa, dito de outro modo, que a *totalidade dos entes* que *não* são o *si-mesmo* está *sempre já compreendida* pelo si-mesmo *a partir de categorias de finalidade* (a partir das categorias do *Wozu* e do *Um-zu*[20]). Quer dizer, o que cada um dos *entes* que *não* são o *si-mesmo* é corresponde a algo cuja determinação fundamental de *identidade* e de *sentido* consiste no *papel* que *aquilo para que serve* (o seu *para-o-qual*) *desempenha* – e pode, como referimos, desempenhá-lo de diferentes modos – na *tensão* do si-mesmo para a *realização* ou para o *cumprimento* da *finalidade mais final* que é a *superlativação* de si. Neste sentido, o *Wozu* e o *Um-zu* (as determinações que caracterizam o *aspecto* fundamental dos *entes* que *não* são o *si-mesmo*) equivalem a determinações *sempre já compreendidas à luz de* e *em retorno de* um *contacto* ou de uma *relação* com a *categoria transcendental fundamental* do *Umwillen seiner*. Vendo bem, é precisamente esta categoria transcendental fundamental do *Umwillen seiner* que equivale à categoria de *mundo* (*Welt*)[21] – tal como é precisamente a sua componente de

[20] A este propósito vejam-se *GA 20* 231, 259, 359, *GA 21* 18, 219s., *GA 24* 415s., 418, *GA 29/30* 331s.

[21] Esta categoria desdobra-se em três: a) *Selbstwelt*, b) *Umwelt* e c) *Mitwelt*. Sobre a *Selbstwelt* vejam-se *GA 58* 31, 33, 39, 45s., 56ss., 60ss., 68s., 76s., 84s., 86s., 89ss., 95s., 98s., 101, 139, 147, 170ss., 175s., 178, 180, 197, 206s., 211, 221, 223, 227, *AKJ* 30, 34, *GA 61* 94, 105, *PIA* 240, *GA 63* 102s., *GA 64* 25, 31, *GA 20* 333, *GA 24* 225. A respeito da *Umwelt* vejam-se *GA 56/57* 72s., 85ss., 98, 208, *GA 58* 3, 14, 33, 39, 46, 51ss., 58, 60, 62, 96, 135, 170, 197ss., 206, 227, *AKJ* 30s., 34, *GA 61* 94, 96, 98, 129s., *PIA* 240, 268, *GA 63* 86, *GA 64* 19s., 25, 31, *GA 20* 229s., 247s., 250, 252s., 256s., 258, 260s., 269, 307, *GA 21* 104, 147, 214s., 217, 337, 364, 412, *GA 24* 233, 439. Quanto à

tensão, enquanto *projecta* a totalidade-de-si-mesmo-superlativado-a-haver ou o *mundo*, que equivale à categoria do *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*)[22].

Dito isto, resulta mais ou menos claro que a *estrutura da finalidade atravessa* e *constitui todas* as componentes essenciais da *totalidade do aparecer* enquanto este diz respeito a uma situação. De acordo com o que vimos, o *si-mesmo* mostra-se desde logo como um ente que de raiz se acha marcado pela determinação da *finalidade* ou do *fim*, uma vez que *aquilo que o faz* (aquilo que está no *centro da sua identidade*) é a *tensão para a totalidade de si* que ele próprio projecta – e, nesse sentido, o *si-mesmo define-se* como *cumprimento de um fim* que representa o *sentido último do seu ser-o-que-é*. Mas, como acabámos de ver há pouco, é também o âmbito de realidades *não* correspondentes ao *si-mesmo* que se encontra de raiz marcado pela categoria da *finalidade* ou do *fim*, na medida em que toma o seu *sentido fundamental* da *função que desempenha na tensão constitutiva do si*.

Chegados a este ponto, podemos compreender já alguns aspectos do *movimento de auto-esclarecimento* da situação em que se está, posto em marcha pela analítica existencial. De acordo com esse *movimento de mais precisa apercepção* da situação em que se está, a *situação* em questão *percebe-se como* algo que tem no seu *centro* a categoria fundamental do *por mor de si*, ao ponto de a categoria fundamental do *por mor de si determinar de raiz* o *sentido* de *todos* os elementos que a partir da caracterização da *pergunta formal* pela situação vimos que constituem a situação.

Mitwelt vejam-se *GA 58* 33, 39, 56, 60, 62, 86, 97, 170, 197ss., 221, 227, *GA 60* 11, 13, 87s., 101, 115, 117-119, 138, 140, 227, 229-237, 242, 245, 249, *AKJ* 30, 34, *GA 61* 94, *GA 63* 93ss., 98, 102, *GA 64* 24s., 31, *GA 19* 386, *GA 20* 333, *GA 21* 222, *GA 25* 315.

[22] Sobre o *In-der-Welt-sein* vejam-se *GA 61* 85ss., 97, *GA 63* 80, 85, 102, *GA 64* 19, 23, 25, 48, 100, 112, *GA 17* 30, 34, 50s., 54, 66, 99, 100, 139, 197, 200, 207, 236s., 241, 244, 246, 248, 250, 262, 265s., 269, 271, 273s., 283, 325, 354, 362, 378, 390s., *GA 18* 139, 246, 248, 269, 271, 355, 357s., 359, 361, 365, 381, 388, 395, *GA 20* 210s., 267, 278, 286, 288s., 292, 394s., 296, 298, 306, 314s., 325s., 332, 402, 421, *GA 21* 212s., 225, 228s., 291, 401, 406, *SZ* 53, 63ss., *GA 24* 234, 236, 239ss., 248s., 308, 383, 391, 393, 408s., 413s., 414, 417, 420-426, 428, 444, *GA 26* 170, 212s., 216s., *GA 27* 240, 305ss., 315s., 322s., 327s., 337, 342, 344ss., *VWG* 140-142, 166s.

Mas, se estamos lembrados, a nossa proposta é a de uma exposição ou apresentação da categoria do por mor de si como categoria interrogativa – e não, se assim se pode dizer, como categoria declarativa. Ora, apesar de todos os passos que já demos, a categoria do por mor de si ainda não apareceu como expressão de uma pergunta ou interrogação, de sorte que é isso mesmo que se trata de averiguar no que se segue. Pois, vendo bem, a categoria interrogativa do por mor de si – ou a pergunta "por mor de quê?" – é uma categoria decisiva e sem a identificação da qual (quer dizer: sem a identificação disso mesmo por mor do qual se é) quer a situação quer todos os elementos que a formam ficam ainda e sempre inteiramente por esclarecer.

4. Por mor de quê?

Nesta tematização da categoria do *por mor de si* enquanto categoria *interrogativa*, importa começar por averiguar como é que a pergunta ou a interrogação *"por mor de quê?"* se acha em funcionamento *habitualmente*. Pois, se atentarmos na questão, tudo parece indicar que o por mor de si como categoria interrogativa está, o mais das vezes, ausente da nossa existência.

O que parece acontecer a este respeito, no entanto, é que a aparente ausência da pergunta "por mor de quê?" no curso da nossa existência habitual não significa uma ausência real dessa pergunta. É um facto que, *habitualmente*, a pergunta *"por mor de quê?"* se encontra *"calada"* ou *"silenciada"*, *não se expressa* ou *não se manifesta com nitidez*. Mas isso significa precisamente que a sua *vigência* é uma vigência *"silenciosa"* – de um *"silêncio"*, porém, que nem por isso enfraquece a *efectividade* da vigência daquela pergunta, antes a *fortalece* justamente porque faz que a atenção *não* se dirija para ela.

Assim, está implicado na analítica existencial de Heidegger que a pergunta *"por mor de quê?"* se encontra presente em *todos* os momentos da existência – e encontra-se presente em *todos* os momentos da existência justamente *enquanto pergunta*.

Isso resulta claro se se considerar, por exemplo, o facto de *habitualmente* (e *apesar de* toda a inatenção em relação à questão da existência e da sua estrutura fundamental, que habitualmente perdura) o modo como nos relacionamos connosco e com o demais implicar em si – expressa ou inexpressamente – uma *pretensão de sentido*, isto é: uma *pretensão* de se *saber* *que é que se acha em causa* na existência, *porque é que* ou *para que é que* se existe.

Isso é bastante manifesto no próprio modo como habitualmente nos achamos mergulhados nas nossas tarefas e nas nossas actividades. Ainda que à primeira vista possa parecer que se trata de uma imersão completa em tais tarefas ou actividades (como a de escrever uma conferência, uma tese académica, o projecto de ser professor ou investigador, etc., etc.), a execução dessas tarefas ou actividades implica – expressa ou inexpressamente – uma *hipótese*, um *pressuposto* ou uma *evidência* de que elas são a *condição* (ou, pelo menos, uma *parte indispensável*) do *cumprimento da tensão de superlativação do si-mesmo* que cada um de nós é.

Há – é o que isto significa – um *quesito de* *sentido* (uma *pergunta pelo* *para-o-qual-último* da existência) e, ao mesmo tempo (ou, se assim se pode dizer: *imediatamente*, *automaticamente*), uma *resposta* a esse *quesito*, a essa *petição de* *sentido*. Trata-se de uma resposta que a existência dá *espontaneamente* a si mesma e que implica que o *modo* como ela *sempre já* se acha a *ser* (*aquilo* que nela nos achamos *sempre já* a *fazer*) é o *modo* de se *realizar plenamente*. A existência é um

"negócio que cobre os seus custos"[23]. A existência, tal como se executa habitualmente, parece ser de facto um "negócio sustentável" e "condenado ao sucesso".

Ora, se isto representa, por uma parte, um grau significativo de *absorção* (de *Aufgehen*, como Heidegger lhe chama)[24], na medida em que há uma *aceitação* da *tese espontânea* ou *automática* da existência e está *o mais das vezes ausente* um *questionamento dessa tese* – por outra parte, há uma espécie de *dinâmica* entre o *quesito* ou a *petição de sentido* para a existência e a *imediata* ou *automática resposta* que a existência dá a si mesma a respeito desse quesito ou dessa petição. Ora, é justamente em tal *dinâmica* que se pode identificar uma *não completa absorção* do si-mesmo da existência *naquilo* que faz, no *modo* como concretamente se executa. E, nesse sentido, é também em tal *dinâmica* que se podem abrir *"janelas de oportunidade"* para um *questionamento* do *modo espontâneo* de se existir, para uma relação *crítica* ou *questionante* com o *para-o-qual-último* da existência. Isto não quer dizer, como já pode resultar claro, que a categoria do por mor de si é originalmente uma categoria declarativa e que *só depois* de se desenvolver uma relação crítica ou questionante com ela é que se torna numa categoria interrogativa. Não. A categoria do *por mor de si* é uma categoria *originalmente interrogativa* – o que acontece na relação *crítica* com ela é que se passa a *manifestar plenamente como* a categoria *interrogativa* (*como* a *pergunta*) que *sempre já é*: e isso precisamente porque se *revela como pergunta não respondida*, *como*

[23] O texto que se acha entre aspas é uma alteração da nossa parte de um excerto de Schopenhauer segundo o qual "a vida é um negócio que não cobre os seus custos". Heidegger refere-se a esse excerto de *Die Welt als Wille und Vorstellung II* em *GA 58* 30.

[24] Vejam-se *GA 58* 16, 33, 49, 108s., 112s., 115, 117s., 124s., 162, 180, 217, 255, *GA 60* 200, 227s., 239s., *GA 61* 90, 94, 103, 123, 132, 142, 194, *GA 62* 17, *PIA* 355ss., 359ss., 362, 366, *GA 63* 103, 112, *GA 64* 23, 28s., 41ss., 51, 59, 68s., 71, 73s., 76, 87, 89ss., 100, *GA 17* 84, *GA 18* 108, *GA 20* 137, 250, 260, 267s., 286, 289, 329, 336, 339, 350s., 352s., 407, 420, *GA 21* 156s., 230s., *GA 22* 8, *SZ* 51, 54, 71s., 75s., 111, 113, 125, 129s., 167, 172, 175s., 184, 189, 192, 203, 222, 224s., 252, 270, 315, 322, 354s., 369, 389, *GA 24* 250, 463, *GA 26* 174, *GA 27* 135, 148, 333, 357, 359, *GA 29/30* 153, 513, *Zoll* 205s., 256.

pergunta suspensa da sua resposta (se se quiser: *como intenção interrogativa esvaziada do seu preenchimento*).

O por mor de si corresponde, portanto, a uma categoria essencialmente interrogativa – à categoria que, na sua qualidade de interrogativa, está no centro da existência e mobiliza a existência para a satisfação do quesito ou da petição em que consiste. Ora, se isto sucede *sempre já* no curso da existência, *continua a suceder* na modalidade da existência que Heidegger concebe como a *filosofia*. Para Heidegger, com efeito, a *filosofia* é justamente *pelo menos um* dos modos em que se desencadeia uma relação *expressa* e *crítica* com a pergunta *"por mor de quê?"* enquanto tal. Noutros termos, a *tendência de esclarecimento* (a *Erhellungstendenz*)[25] que *sempre já vigora* na existência – e que, como dissemos, a existência *espontânea ou automaticamente satisfaz* de um *determinado* modo – surge na sua *máxima expressão*, *levada às suas últimas consequências* e na sua *máxima radicalidade*, na *filosofia*. A *filosofia*, segundo Heidegger, caracteriza-se justamente como um *contra-movimento* (*Gegenbewegung*)[26] que faz *oposição* a uma tendência *espontânea* da existência para se dar a si mesma *respostas* que *não* "passaram pelo crivo" de um *questionamento radical* do seu *sentido* e da sua *eficácia*. É, com efeito, a atitude de *questionamento* (de *Fraglichmachen*, como Heidegger diz)[27] em relação ao *para-o-qual-último* da existência (mais exactamente, em relação às *respostas espontâneas* ou *automáticas* da existência à *pergunta* que *sempre já* faz pelo *para-o-qual-último* de si mesma) que equivale à *filosofia*. E, se a *filosofia põe em questão* o *para-o-qual-último* da existência – se a *filosofia* faz *expressamente* a pergunta *"por mor de quê?"* sem a aceitação automática de respostas insuficientes ou insatisfatórias –, então isso significa que a *filosofia questiona* ou *torna problemática* a *estrutura fundamental de sentido de todo o aparecer* sem

[25] Cf. *GA 61* 152.
[26] Cf. *PIA* 245.
[27] Cf. *PIA* 245.

qualquer excepção. Por isso mesmo, Heidegger *define* a *filosofia* como a suscitação de uma *problematicidade absoluta* (de uma *absolute Fragwürdigkeit*)[28].

De entre as formas possíveis de *ruptura* ou *quebra* da *evidência de sentido espontânea* da existência, Heidegger dá destaque pelo menos a três: são elas a consciência da morte (*Tod*)[29], a angústia (*Angst*)[30] e o tédio (*Langeweile*)[31]. *Nota bene*: esses três modos de ruptura ou quebra da evidência em questão *não* são os *únicos*, *nem* parece haver condições para sustentar que são os *mais adequados* para pôr na pista do que constitui uma autêntica (mesmo que apenas momentânea) relação interrogativa com o por mor de si na forma da pergunta "por mor de quê?". Constituem, todavia, *modos privilegiados* do *desencadeamento* dessa relação *interrogativa*, *momentos de oportunidade* (*Augenblicke*, no sentido heideggeriano do termo)[32] para *perguntar*: *"por mor de quê?"*

Como é natural, não podemos analisar aqui desenvolvidamente cada um dos três fenómenos em causa (consciência da morte, angústia e tédio). Restringir-nos-emos à evidenciação de como cada um desses fenómenos – se assim se pode dizer, no momento do seu *"assalto"* – estão em condições de *afectar* o *si-mesmo* e a categoria do *por mor de si* que essencialmente o constitui (e que habitualmente o constitui na forma de uma evidência inquestionada sobre a que é que isso corresponde) ao ponto de o si *questionar* e *poder passar a questionar* tal evidência, o *sentido* sempre já pressuposto do *por mor de si mesmo*. Por outras palavras, a *consciência da morte*, a *angústia* e o *tédio* – cada um a seu modo – são para Heidegger, neste contexto, fundamentalmente formas de *crise* ou de *colapso* do *sentido habitual* de se ser um si-mesmo, de se ser *por mor de si mesmo*. De tal

---

[28] Vejam-se *GA 58* 36, 42, 173, *GA 61* 2, 34, 37, 56, 93, 150ss., 174ss., 190, 195, 197, *GA 62* 37, *PIA* 348ss., *GA 63* 17, *BZ* 17, 28, *GA 17* 76s., *GA 21* 23s., *GA 25* 2, *GA 26* 14, *GA 27* 200, *GA 29/30* 28ss., 31ss., 34, 84, 244ss., 255, *GA 31* 116, 130, 143, *HBB* 7.

[29] Cf. e.g. *GA 20* §§33-34, *SZ* §47, §§49-53.

[30] Cf. e.g. *GA 20* §30, *SZ* §40.

[31] Cf. e.g. *WM* 110, *GA 29/30* 120, 121, 202, 207, 222.

[32] Cf. e.g. *SZ* §65, §68a, *GA 29/30* 224, 229.

sorte que *não* é um *outro* sentido do si ou um *outro* sentido do por mor de si que vem substituir o sentido habitual. Enquanto *crises* ou *colapsos* da *forma de sentido natural ou habitual*, a *consciência da morte*, a *angústia* e o *tédio* põem o si-mesmo que cada um de nós é perante a *possibilidade do não-sentido*, perante a *possibilidade do absurdo*. O que de modos diversos – mas todos eles muito agudos – se dá a ver na *consciência da morte*, na *angústia* e no *tédio* é o carácter *enigmático*, o carácter *por decifrar* do *si-mesmo* e do *por mor de si* que o constitui e que constitui a raiz do então aparente *pseudo-sentido* de todo o aparecimento em geral. O que na *consciência da morte*, na *angústia* e no *tédio* se pergunta ou pode passar a perguntar é, segundo Heidegger: *"por mor de quê, então?"*, *"porquê haver algo como eu, como o si-mesmo que eu sou?"*, *"porquê, afinal, tudo isto?"*

De facto, a tomada de consciência de que a existência *não se prolonga indefinidamente* põe ou *pode* pôr em *crise*, faz ou *pode* fazer entrar em *colapso* o *sentido* de um projecto como o do si-mesmo, o *sentido* de um projecto de *superlativação de si* que parece *contar com* um *indefinido prolongamento do tempo*.

A *angústia*, por seu turno, tal como é caracterizada por Heidegger, corresponde no fundamental a uma *crise* ou a um *colapso* do *sentido habitualmente constituído* por via da tomada de consciência muito aguda de que as mais diversas *desformalizações* do empreendimento de si *não satisfazem* (*nem* parecem *poder* satisfazer) o *quesito da superlatividade qualitativa* do si-mesmo.

Mas, se na angústia continua a haver uma enorme pressão para a realização do empreendimento de si cujo sentido se acha então em suspenso, no fenómeno do *tédio* experimenta-se a *lassidão* que "abre a porta" à *possibilidade da indiferença*, à possibilidade de que o *por-mor-do-qual já não importa* – e, desse modo, o *tédio* parece "abrir a porta" à *possibilidade da desistência*, à possibilidade de se *rejeitar a interpelação do por mor de si*.

Como dissemos há pouco, estes três fenómenos não são apresentados por Heidegger sob a forma de únicas possibilidades de questionação autêntica e

radical do sentido natural ou habitualmente constituído. São, antes, modos *excepcionais*, *singulares*, de *suscitação*, de *incrementação* e de *fomentação* desse *questionamento*. Quando Heidegger fala, designadamente, da filosofia enquanto *contra-movimento* ou *contra-ruinância* (*Gegenruinanz*)[33], está a referir-se, a nosso ver, também à *assunção consequente de momentos de oportunidade* como os que acabámos de considerar. Nesse sentido, a *filosofia* é, para Heidegger, um *ir-no-encalço de momentos de oportunidade* como esses, uma *insistência* na *experiência de questionamento* em que momentos de oportunidade como esses nos depõem. Isto significa que a *filosofia*, assim concebida, corresponde a um *movimento de questionamento* que se prolonga e se continua num meio profundamente marcado por um *ter-sido*, por um *ter-acontecido*. Numa palavra, tal como Heidegger a concebe, a filosofia está profundamente marcada pela sua *facticidade* – ela é o seu *já-ter-sido*, o seu *já-ter-acontecido*: e não parece achar-se em condições para determinar *em absoluto* o que *necessariamente* a faz, o que *necessariamente* a desencadeia. Quer dizer: a filosofia tem um carácter *fáctico* e profundamente *contingente*, pois *sempre já aconteceu* quando é "posta em marcha" e o seu *ter-acontecido* podia perfeitamente *não* se ter dado. Desta forma, a consciência da morte, a angústia, o tédio, etc., podem nunca acontecer verdadeiramente – e, mesmo que aconteçam, podem não acontecer de tal modo que motivem o questionamento que neles se experimenta.

[33] Sobre a *Gegenruinanz* vejam-se *GA 61* 152, 160, 176, 178, *PIA* 243, 245, *GA 26* 174, *KPM* 226-227. Quanto à *Ruinanz* – que se acha suposta na *Gegenruinanz* – vejam-se *GA 58* 185, *GA 61* 2, 18, 39, 103, 120, 121, 125, 127, 131ss., 135-140, 142, 149-153, 154, 184, 186, 195, *GA 63* 109, *GA 21* 230.

5. Conclusão

Vejamos agora, à guisa de conclusão, como é que o percurso feito até aqui responde ao nosso problema inicial. Ora, de entrada, tínhamos proposto a consideração do por mor de si enquanto categoria interrogativa, o que julgamos ter mostrado já pelo menos sob a forma de um brevíssimo esboço. Mas, mais do que isso, o que "entrou em cena" ulteriormente como aquilo que importava expor ou apresentar foi a tese segundo a qual a pergunta "por mor de quê?" corresponde a uma *desformalização* da pergunta "que é a filosofia?" ou da pergunta pela situação em que se está. E, vendo bem, em virtude do que temos vindo a mostrar, já estamos em condições pelo menos de formular com mais clareza que tese na verdade é aquela.

Assim, de acordo com essa tese, a pergunta "por mor de quê?" não é a única possibilidade de *desformalização da filosofia*, mas sim apenas *uma* delas. Dito de outro modo, como também já referimos inicialmente, a pergunta *"por mor de quê?"* resulta de uma *contracção numa determinada direcção* da *pergunta pela filosofia ou pela situação* (da *formalidade*, da *indefinição* ou da *indeterminação* que aí se experimenta). Segundo Heidegger, nesse sentido, essa é *uma* das formas de a *filosofia* se *expressar* ou *concretizar* – *uma* entre uma *multiplicidade de outras* formas, historicamente verificáveis (desformalizadas em diversos géneros de perguntas) ou *ainda por vir*.

Embora esta tese pareça ser demasiado abstracta, pareça carecer de uma base fenomenal sólida e de algum modo verificável, a verdade é que os três fenómenos que há pouco considerámos (a *consciência da morte*, a *angústia* e o *tédio*, mas possivelmente também outros fenómenos) de certo modo nos põem em contacto com a esfera de *pura formalidade* por *contracção* da qual a *filosofia* pode ganhar uma *multiplicidade* de *aspectos* e *conformações*.

A propósito da angústia, por exemplo, Heidegger diz – em *Sein und Zeit* – que ela nos põe em relação com *o algo mais originário* (*das ursprünglichste Etwas*)[34]. É verdade que Heidegger, imediatamente depois de ter produzido esta afirmação, sustenta que esse algo mais originário é o mundo enquanto tal, ou melhor, *interpreta* esse *algo mais originário como o mundo enquanto tal*. Mas isso tem que ver, em nosso entender, com a própria estratégia e com a própria economia de *Sein und Zeit*, pois nesse passo do § em que Heidegger analisa a angústia[35] o fenómeno da angústia é *metodicamente* utilizado para apresentar uma forma de acesso ao mundo enquanto mundo, o que significa que a *categoria do mundo enquanto mundo não* está a ser efectivamente *questionada* como aquilo que na verdade se *experimenta* quando se experimenta o *anonimato do algo mais originário*. O que nos parece estar em causa, no passo em questão, é que na *angústia* se *experimenta* ou se é *posto perante* uma *esfera de formalidade* cuja *interpretação* é susceptível de *desformalizar* ou *contrair* essa esfera numa *multiplicidade de direcções*: a sua *interpretação como mundo enquanto tal* é *uma* – e *apenas uma* – dessas *desformalizações* ou *contracções*.

O que pretendemos com isto é, como dissemos, mostrar que a tese segundo a qual a pergunta "por mor de quê?" é uma desformalização da pergunta pela filosofia (enquanto pergunta pela situação em que se está) tem ou pode ter pelo menos alguma base fenomenal. E a *experiência da angústia*, tal como é caracterizada por Heidegger em *Sein und Zeit*, parece proporcionar um *contacto com a esfera de pura formalidade* a que nos referimos quando falámos da

---

[34] Cf. *SZ* 187. A noção de *ursprünglichstes Etwas*, que encontramos em *Sein und Zeit*, imediatamente nos faz lembrar uma outra noção, muito próxima desta no seu sentido, à qual Heidegger fez referência cerca de oito anos antes, no chamado *Kriegsnotsemester*, a saber, a noção de "algo originário" (*Ur-etwas*). A noção aparece num esquema dos apontamentos de Franz-Joseph Brecht relativos ao semestre referido (cf. *GA 56/57* 219). Theodore Kisiel (cf. KISIEL – *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op. cit.*, pp. 21-22) chamou a atenção para a existência deste esquema nos apontamentos de Franz-Joseph Brecht, Gerda Walther e Oskar Becker. A *Gesamtausgabe* só publicou o esquema a partir da segunda edição do vol. 56/57.

[35] Trata-se do §40.

indefinição ou da *indeterminação* que caracteriza a *pergunta pela situação*. Ora, a nossa tese é, mais precisamente, que – tal como em *Sein und Zeit* o *algo mais originário* que se experimenta na angústia é *interpretado como mundo*, em virtude da própria *tese existencial de fundo* da obra em questão – assim também a *pergunta pela filosofia ou pela situação em que se está* sofre uma *contracção* da *formalidade* que originalmente a constitui (uma contracção que vai no sentido de a *interpretar como* algo que corresponde à *pergunta "por mor de quê?"*) justamente em virtude de se *interpretar* a *situação* que cai em *indefinição* ou em *indeterminação como* algo que se caracteriza de raiz pela categoria interrogativa do *por mor de si*. Numa palavra: a pergunta pela filosofia ou pela situação é *desformalizável* – e é *desformalizada* por Heidegger – na pergunta *"por mor de quê?"* na medida em que o próprio *movimento de auto-esclarecimento* da *filosofia* ou da *situação em indefinição* se caracteriza a si mesmo *como* algo que *assenta fundamentalmente* na categoria *interrogativa* do *por mor de si*, *como* algo que é *explicável* por meio dessa categoria.

Trata-se, portanto, de algo que sucede por via do próprio movimento de auto-esclarecimento da situação. É verdade que, por uma parte, há um *ganho de determinação* e *de definição*. Mas pelo menos por vezes, como parece ser o caso, um ganho de determinação ou de definição pode corresponder a uma *perda de potencialidade*. Um dos aspectos singulares do pensamento de Heidegger – um aspecto que transparece em pelo menos muitos momentos do seu pensamento – é um constante esforço de determinação e de definição que constantemente regressa à esfera de *formalidade* e de *potencialidade* de que *nasce* ou *brota*. O pensamento de Heidegger é, nesse sentido, um pensamento que se renova, um pensamento que *permanentemente se revê*. Ao não renunciar a um permanente contacto com a esfera de potencialidade e de formalidade em questão (com a esfera a que no vol. 56/57 se refere como a da "mais elevada potencialidade da

vida"[36]), Heidegger não rejeita ou não desiste de um contacto incessante e renovado com aquilo que torna possível a própria *historicidade* do plano em que somos – e tanto quer dizer: a *diversidade* e a *diversificação* das *formas como somos* e das *formas de apercepção do que somos*. A esfera da *pura formalidade* ou da *pura potencialidade*, a que nos temos referido aqui, é assim não só o plano que torna possível as mais *diversas modalidades de compreensão da filosofia*, mas também aquilo por contacto com o qual *pode* haver igualmente *outra coisa que não a filosofia*.

[36] Cf. *GA 56/57* 115: "die höchste Potentialität des Lebens".

(Página deixada propositadamente em branco)

GRAÇA E GROTESCO – A GEOMETRIA DA VIOLÊNCIA EM *THE VIOLENT BEAR IT AWAY* DE FLANNERY O'CONNOR

Nuno Marques da Silva

Ao lermos Flannery O'Connor reconhecemos de imediato a presença do tema da "violência" como algo transversal à sua obra. Nos seus textos encontramos toda uma série de fenómenos de violência física (agressões, assassínios, violações, mutilações, etc.), mas também todo um conjunto de fenómenos de violência de natureza psicológica e espiritual; fenómenos esses que desenham um quadro complexo de conflitos de ordem interna – resultantes de um confronto das personagens com o outro, com o mundo e consigo mesmas. Embora estas formas de manifestação de violência sejam distintas, elas encontram-se intimamente relacionadas. A violência física (quando infligida propositadamente sobre outro ou sobre si mesmo) é, para Flannery O'Connor, a consequência que expressa uma qualquer forma de, chamemos-lhe assim, "distorção do espírito". Por vezes, essa "distorção" assume dimensões tais que pode chegar a alcançar (e, na verdade, alcança) proporções grotescas – quer na fisionomia das personagens, quer, por assim dizer, na "paisagem" que reflecte a dimensão psicológica e espiritual das mesmas.

É justamente sobre este fenómeno que aqui chamamos de "distorção do espírito" que importa fazer incidir o foco da nossa análise. A noção de "distorção", só por si, permite já pôr na pista da consideração da possibilidade de existência de qualquer coisa como um plano "não-distorcido" a partir do qual se pode compreender o próprio fenómeno em causa. Quer dizer, a noção de "distorção do espírito" implica a compreensão de que para algo ser "distorcido" terá de existir um qualquer plano de referência ao qual essa

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_12

distorção é relativa; um plano que, por si mesmo, não poderá ser, ele próprio, "distorcido".

Aquilo que se avança desde já, tendo em conta os fenómenos de violência presentes na obra de O'Connor e o modo como eles podem corresponder a formas de "distorção do espírito", é a possibilidade de encontrarmos no pensamento da autora qualquer coisa que podemos descrever como uma espécie de estrutura lógica ou "geométrica" da violência. Esta "geometria da violência" (e os diferentes fenómenos de "distorção" que ela implica) parece operar no seio de um "modelo espiritual" que reconhece tais fenómenos como, justamente, "distorções" e não como "rectidão do espírito". Como veremos, tudo isto, mais do que uma mera consideração teórica aplicada aos textos, é algo que se reflecte na narrativa como fazendo intrinsecamente parte dela e com o qual todas as personagens, de uma forma ou de outra, se confrontam. Por outras palavras, as personagens nos textos de O'Connor estão permanentemente em contacto com qualquer coisa que se pode descrever como um "modelo espiritual" que regula a própria acção. Todavia, esse "modelo espiritual" não tende a ser claro; é um "modelo" que actua de forma subreptícia; é um modelo que se furta, que escapa, mas que nem por isso deixa de fazer sentir fortemente a sua presença e, em certa medida, "prender" a ele. Neste sentido, a relação que as personagens têm com esse "modelo" é, ela própria, geradora de conflitos; conflitos esses que se manifestam maioritariamente de forma violenta.

Tendo como ponto de partida esta relação de conflito das personagens com o reconhecimento da existência de um "modelo espiritual" que se pressente mas que não é claro, aquilo que se procurará determinar é o seguinte: em que medida, para Flannery O'Connor, a violência se constitui não apenas como um resultado dessa relação mas, sobretudo, como um mecanismo que é necessário para a aquisição de um sentido que, de certo modo, revela

inequivocamente o "rosto" do próprio "modelo" – "rosto" esse que, uma vez revelado se apresenta com um valor de "absoluto" que não permite mais "desvios" (ou melhor, que não permite mais a constituição inadvertida de um "desvio" relativamente a ele).

Para percebermos verdadeiramente a dimensão do problema e a forma como este ganha expressão no pensamento de O'Connor é necessário, antes de mais, ter em consideração o contexto em que as obras da autora são escritas. A este respeito importa vincar sobretudo dois aspectos. O primeiro é um aspecto histórico-cultural, o segundo prende-se com aquilo a que Flannery O'Connor chama a "visão do novelista" ou a "visão do escritor".

As obras de O'Connor surgem na década de 50 e 60, mas ainda reflectem, em certa medida, não necessariamente o estigma da guerra (que na época conduziu a preocupações de ordem existencial – e que inclusivamente teve consequências directas no modernismo literário), mas sim a violência inerente ao próprio facto de *ser* humano. Isto por um lado. Mas, por outro lado, esta violência como que ganha corpo através da representação de um tipo de vida muito específico que é aquele que se encontra retratado na tradição da literatura Gótica Sulista (em especial em autores como William Faulkner, Tennessee Williams, etc.). Este subgénero literário foca-se exclusivamente na vida do Sul da América e retrata personagens desorientadas, situações grotescas, eventos sinistros, temas de alienação, crime, racismo, etc. Para O'Connor, as personagens que encontramos nestes lugares têm características físicas e morais muito específicas: "when I look at stories I have written I find that they are, for the most part, about people who are poor, who are afflicted in both mind and body, who have little – or at best a distorted – sense of spiritual purpose"[1]. A autora retrata nos seus romances e contos este tipo de personagens que têm um

[1] O'CONNOR, Flannery – *Mystery and Manners. Occasional Prose.* Ed. Robert and Sally Fitzgerald. New York: Farrar, 1969, p. 32.

"sentido espiritual" de tal forma "distorcido" que se torna "grotesco". Todavia, o propósito da captação desta "distorção espiritual", e da violência que ela implica, tem como fito não apenas a descrição do "grotesco" enquanto tal mas, sobretudo, a compreensão de que é por esse mesmo "grotesco" que a "graça", de alguma forma, se manifesta: "Our age not only does not have a very sharp eye for the almost imperceptible intrusions of grace, it no longer has much feeling for the nature of the violences which precede and follow them"[2].

Isto conduz-nos ao segundo ponto: as "distorções espirituais" que aqui se referem são medidas ou avaliadas a partir de uma crença de base muito específica que dá unidade à própria visão da escritora: "I see from the standpoint of Christian orthodoxy. This means that for me the meaning of life is centered in our Redemption by Christ and what I see in the world I see in its relation to that"[3]. Aquilo que nos importa focar, neste momento, não é a especificidade da crença aqui em causa (embora, como se verá, ela é determinante), mas antes o facto de que enquanto escritora O'Connor procura captar e descrever o real tendo por base uma visão última da realidade, i.e., tendo por base um "modelo". De resto, diz a autora, todos os novelistas são pessoas que procuram descrever o real, sendo que o realismo de cada novelista está dependente da sua visão última da realidade[4] (seja ela qual for), ou seja, está dependente de uma crença de base que se constitui como um "modelo" sobre o qual e à luz do qual tudo o que aparece, aparece configurado e avaliado a partir dele.

No caso específico de O'Connor, esta visão reflecte-se num aspecto que é transversal às suas obras e que tem que ver com aquilo que podemos descrever

---

[2] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 112.

[3] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 32.

[4] Cf. O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, pp. 40-41: "All novelists are fundamentally seekers and describers of the real, but the realism of each novelist will depend on his view of the ultimate reaches of reality."

como um conflito entre a personagem e aquilo que internamente a orienta, ou seja, um conflito entre a personagem e a adesão ou não às crenças que a movem e dão sentido e unidade à sua acção. O problema é que nas obras de O'Connor esta relação das personagens com as suas crenças nunca é pacífica. Quer dizer, o "modelo" que serve de guia para a própria acção é um "modelo" com o qual se está em permanente conflito, um "modelo" que as personagens questionam muitas vezes de forma violenta e ao qual (de forma violenta) muitas vezes procuram escapar.

Tendo em conta a especificidade do contexto em que surgem as obras de O'Connor, o que importa analisar é: em que medida a violência gerada na relação com um "modelo" pode ser produtora de sentido? e: de que forma, sendo a violência o resultado de uma "distorção espiritual" (numa espécie de "geometria divina" ao qual nada pode escapar) pode o carácter "grotesco" das personagens e das suas acções ser veículo daquilo a que Flannery O'Connor chama "Moments of Grace"?

O título do segundo romance de O'Connor *The Violent Bear It Away* é retirado de Mt 11, 9-12 onde se diz o seguinte: "Desde os dias de João Baptista até agora, o reino dos céus tem sido objecto de violência e os violentos apoderam-se dele à força". Este título indicia dois aspectos determinantes aqui em causa. Por um lado, estabelece a ponte entre o mundo enquanto palco onde se desenrolam as acções dos homens e o reino dos céus enquanto "lugar" cuja forma de consideração das "leis" que o regem não é indiferente para a compreensão do modo como a própria acção se desenrola no mundo. Por outro lado, parece apontar para o facto de que a violência é uma condição necessária para a "entrada" no reino dos céus, ou seja, que é a própria experiência da

violência que permite, de certa forma, um contacto com as leis que determinam a existência de um "caminho" que verdadeiramente é[5].

O que está em causa em O'Connor, quando se fala da violência como uma condição de possibilidade para a entrada no reino dos céus, é, antes do mais, o reconhecimento de que a relação com as "leis" que encaminham para essa entrada nunca é uma relação pacífica. As personagens em *The Violent Bear It Away* (de resto como quase todas as outras personagens nos textos de O'Connor) de uma forma ou de outra são expressão desta mesma convicção. Todavia, e este aspecto é determinante, mais do que uma relação com um "depois da vida", o que está em causa nos textos de O'Connor é a forma como as nossas crenças (tendo por relação um "modelo") mobilizam as nossas acções e o modo como essas mesmas acções adquirem sentido na relação com um fim; um fim cujo valor absoluto determina o sentido de cada acção praticada. O problema está em que a relação com esse absoluto é uma relação conflituosa, na medida em que, de cada vez, o que está em causa é justamente o conflito com a própria crença e as incertezas que ela levanta numa espécie de geometria que se desenha no espírito. Pois os "conflitos internos do espírito" resultam de uma relação com um "modelo" que nem sempre se tem como evidente, mas que, de todo o modo, está continuamente a exercer a sua pressão na avaliação do sentido das nossas acções, das nossas escolhas, etc.

Nos textos de O'Connor assistimos a uma relação das personagens com um "modelo" muito específico e que se pode traduzir no seguinte: por um lado a aceitação ou não de uma pré-determinação, i.e., a aceitação ou não de uma relação com um destino ao qual as personagens se encontram necessariamente

[5] Note-se que não está aqui em causa qualquer forma de pré-determinação quanto à existência de um único caminho possível, caminho esse do qual não é possível desvios. O que está em causa é justamente o diálogo permanente entre o caminho a trilhar (a liberdade para o criar) e a impossibilidade de fuga às leis de criação de um caminho verdadeiro. Ou melhor, a fuga a essas mesmas leis é produtora de formas de violência que dão a ver, justamente por contraste, o caminho que é e não pode deixar de ser.

presas nas suas acções e do qual não podem fugir. Por outro lado, e inversamente, o reconhecimento de uma liberdade absoluta, isenta de qualquer relação constitutiva com um "modelo" que pré-determine ou condicione o sentido das acções praticadas e afirme a independência do sujeito perante qualquer forma ou "lei" reguladora que não aquela que ele cria para si mesmo. Tendo em conta que o "modelo" em causa para O'Connor é um "modelo teológico", importa perceber as linhas em que se movem os "conflitos internos" das personagens na relação com esse mesmo modelo, na afirmação ou negação dele e as consequências que, em cada caso, resultam da adopção de uma dessas posições. A aceitação ou não do "modelo" por parte das personagens radica, em ambos os casos, num fenómeno de não-indiferença tal relativamente a ele, que, em última instância, o que está em causa é a própria forma de prendimento ao "modelo" e não tanto as consequentes desformalizações que são passíveis de ser realizadas na afirmação da liberdade ou dependência do sujeito perante esse mesmo "modelo". Por outras palavras, o que está em causa, e isto é bastante claro nos textos de O'Connor, é a aceitação ou não de um "modelo teológico". Ora, a relação com este "modelo teológico" move-se, como se começou a indicar, nos carris do conflito entre pré-determinação e liberdade.

Em *The Violent Bear It Away* esta relação das personagens com a existência de um "modelo teológico" ou "plano divino", em particular no que diz respeito à aceitação ou não de se encontrarem como que dominadas por uma pré-determinação divina que as obriga a agir de determinada maneira, ganha contornos muito peculiares. Toda a narrativa se desenrola em torno de três personagens e do conflito que cada uma delas tem, por um lado, internamente com esta mesma possibilidade de pré-determinação ou negação dela e, por outro lado, os conflitos exteriores que isso implica nas relações entre elas e que espelham, em grande parte, esses mesmos conflitos internos.

Francis Tarwater é um rapaz de 14 anos que procura escapar ao destino que o seu tio-avô lhe pré-determinou – a vida de um profeta. Mason Tarwater, o tio-avô de Francis é um profeta religioso fanático que criou Francis para seguir os seus passos. A sua morte no início da novela lança Francis num processo de aceitação ou negação desse mesmo "destino" enquanto "profeta". Depois há Rayber, o antagonista da história. Rayber é sobrinho de Mason e tio de Francis. É um professor, anti-religioso que acredita num estilo de vida secular e que se opõe fortemente às convicções proféticas do velho Tarwater, afirmando que esta fixação de Mason em ter sido chamado por Deus se deve à sua insegurança e, como tal, carecendo da segurança de um chamamento, chamou-se a si mesmo. Rayber apresenta-se como o oposto de Mason. Enquanto Mason vive a ideia de ser um "escolhido", de ser um "profeta" como que "conduzido pelas mãos de Deus", Rayber é o intelectual que reduz tudo à Razão. Rayber fugiu às mãos do fanatismo do seu tio ainda em criança – que o raptou com o fim de o baptizar. Esta fuga marca o início do contraste e consequente conflito entre crenças que movem as duas personagens. O jovem Francis também foi raptado pelo seu tio-avô de forma a ser baptizado e a seguir os seus passos. Mais. Mason incutiu a Francis a ideia de que o seu destino será o de baptizar uma quarta personagem – Bishop – filho de Rayber, o professor. Bishop é uma criança com síndrome de Down a quem Rayber não quer baptizar. Todavia, Francis resiste a isto, tanto quanto resiste ao facto de ser "iluminado" pela luz da razão do seu tio Rayber. Portanto, nada disto é pacífico em Francis.

Ora, é justamente a realização deste baptismo o centro, se assim se pode dizer, da acção na narrativa e é ele que, em certo sentido, pode esclarecer acerca deste contraste de posições entre a inevitabilidade do destino preconizada por Mason e a liberdade de escolha defendida por Rayber.

Há um aspecto que pode ajudar a compreender melhor o que está aqui em causa quando se fala de pré-determinação e liberdade (enquanto "modelos" antagónicos) e que, embora aparentemente aponte para outra coisa é, na verdade, uma manifestação do mesmo. Esse aspecto tem que ver com aquilo a que Flannery O'Connor chama de "dádiva". A este respeito tome-se em consideração, por exemplo, o que a autora diz acerca da dádiva da escrita: "There is no excuse for anyone to write fiction for public consumption unless he has been called to do so by the presence of a gift. (…) A gift of any kind is a considerable responsibility. It is a mystery in itself, something gratuitous and wholly undeserved, something whose real uses will probably always be hidden from us"[6]. Para O'Connor ser escritor, criar vida com palavras, é também uma dádiva. O escritor recebe de Deus essa dádiva e, nesse sentido, ela pode ou não ser desenvolvida mas, diz a autora, se não existe à partida o melhor a fazer é esquecê-la. Todavia, o sentido dessa dádiva pode permanecer oculto para aquele mesmo que a recebe. E é precisamente pelo facto de poder permanecer oculto e, no entanto, fazer notar a sua presença, que a relação com essa mesma dádiva pode ser geradora de conflitos naquele que a recebe. Assim, no destino de cada um, parece existir, segundo as palavras de O'Connor, algo de essencial a operar como uma expressão da sua identidade; algo que está lá, faz parte da sua essência e que se faz sentir, mesmo quando se lhe procura "abafar a voz". Ora, é justamente isto que está em causa na personagem de Francis Tarwater e na sua compulsão de aceitação por um lado, e negação por outro, relativamente ao facto de ser profeta. Francis sente de algum modo que essa dádiva pode ser uma armadilha. Como tal, a compulsão para baptizar Bishop não pode ser entendida como uma mera compulsão clínica. Ela é entendida por Francis como um acontecimento que se enquadra nos planos misteriosos de Deus e,

[6] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 81.

simultaneamente, como algo com o qual está em conflito porque escapa à sua compreensão.

Este conflito advém do facto de aquilo que está sempre já em causa ser, justamente, a relação a uma "crença de base" que dê unidade e sentido à própria visão, i.e., uma crença que de alguma forma se constitua como o ponto de fuga necessário para onde tudo converge. Por outras palavras, trata-se da relação a uma crença em que a própria forma de percepção é tomada à luz de um "absoluto". E isto de tal forma que tudo aquilo que parece afastar-se desse trajecto em direcção ao "absoluto" (que suporta o sentido de tudo aquilo que se faz) se apresenta como algo "desviante". Ora é sobre personagens que têm comportamentos "desviantes" que Flannery O'Connor escreve. Não apenas para vincar o seu carácter desarticulado, grotesco, etc., mas também (e sobretudo) para mostrar que, mesmo quando esse "desvio" está a ter lugar, i.e., mesmo quando tudo parece apontar para o afastamento relativamente a esse absoluto, existem sempre já certas "linhas" que inevitavelmente convergem para ele[7]. Tudo isto envolve, no entanto, uma geometria complexa onde se cruzam e entram em conflito as linhas de acção e de pensamento das personagens.

Tendo em conta a presença do aspecto teológico na escrita de O'Connor, e o facto de o absoluto dizer respeito a esse lugar para onde convergem todas as "linhas da acção" (independentemente do seu carácter desviante ou distorcido), poder-se-á dizer que, se assim é, o escritor encontra-se condicionado por um

[7] Esta ideia de convergência é uma constante em Flannery O'Connor. De resto, a escolha do título para o conto "Everything that Rises Must Converge" é exemplo disso. Este título é derivado das leituras que F. O'Connor fez de Pierre Teilhard de Chardin e sobretudo da sua ideia de "ponto ómega" em *L'avenir de l'Homme* que, de certa forma, influenciou vários dos seus contos. Este ponto de convergência pode ser entendido como "a causa final" daqueles que, segundo as palavras de Chardin, vindos de todas as direcções, fizeram a mesma "ascensão". A respeito desta relação veja-se, por exemplo, WATKINS, Steven R. – *Flannery O'Connor and Teilhard de Chardin: A Journey Together Towards Hope and Understanding About Life*. New York: Peter Lang, 2009.

"dogma" na sua liberdade criativa. Ou seja, a "dádiva" que o escritor recebe parece ser, em certa parte, incompatível com a noção de "liberdade criativa", pois condiciona-o a encaminhar tudo para esse ponto de fuga à luz do qual tudo aparece tal como aparece e do qual, em última instância, nada pode escapar. A este respeito O'Connor diz que não existe nenhuma razão para que um determinado "dogma" fixe ou deva fixar o que quer que seja que o escritor vê no mundo. Pelo contrário, o "dogma" é apenas um instrumento para penetrar a realidade. Mais, a autora diz mesmo que o "dogma" em causa é a única coisa que resta no mundo que salvaguarda e respeita o "mistério" dessas mesmas "linhas invisíveis" que conduzem ao absoluto, i.e., a um sentido unificador da visão. O escritor, neste caso o escritor de ficção, é um observador, mas tudo aquilo que observa deve ter o absoluto como o "lugar" para onde tudo converge. E isto de tal forma que, diz a autora: "he cannot be an adequate observer unless he is free from uncertainty about what he sees. Those who have no absolute values cannot let the relative remain merely relative; they are always raising it to the level of the absolute"[8]. Com estas palavras O'Connor desfaz a crítica ao "dogma" enquanto impedimento criativo, pois é justamente o "dogma" (e aqui importa considerar o termo no seu sentido mais lato – i.e., a existência de uma visão que dá unidade e sentido a tudo) que permite a liberdade criativa. Ou seja, o "dogma" permite que a criação, neste caso a ficção, tenha algo de relativo justamente a um absoluto e não a uma mera possibilidade sem qualquer forma de sustentação. E é relativo porque, justamente, consiste numa relação com as próprias linhas em que se desenha o mistério do absoluto. Na verdade, o que O'Connor está a afirmar é que se o escritor não segue um "dogma" (seja ele qual for) a sua obra não tem unidade, a sua criação é imperfeita, a geometria interna da obra torna-se desconexa, sem sustentação e sem sentido. Por outras palavras, o "dogma" é o "modelo" que se

[8] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 178.

encontra no "olhar do escritor" e afecta profundamente o modo como este ao ver o que vê da forma como vê se relaciona com a presença do mistério "nas" coisas. É esta aceitação de um "modelo", a aceitação, neste caso, de um modelo misterioso, a aceitação de algo que não se vê mas para o qual todas as coisas tendem necessariamente, que nos pode levar a dizer, tanto de Deus (quando se fala do real) como do escritor (quando se fala de ficção) que "escrevem direito por linhas tortas". Ou seja, a tortuosidade das linhas em que se escreve a Vida, encaminha sempre para um ponto que as absorve e lhes dá sentido. De tal forma que, refere O'Connor, "visão interior" e "visão exterior" devem adequar-se a expressar-se uma pela outra: "Art requires a delicate adjustment of the outer and inner worlds in such a way that, without changing their nature, they can be seen through each other"[9]. Assim, o novelista, aquele que escreve ficções sobre a vida, que desenha o relativo e encontra-se condicionado ao tempo está, de certa forma, a apontar para o real, para o absoluto e para o eterno ao conciliar aquilo que vê com aquilo em que acredita.

A partir daqui começa a ficar mais claro que aquilo que está sempre já em causa em Flannery O'Connor é a relação do ponto de vista com um "modelo"; o modo como se percepciona o mundo encontra-se sempre já moldado pela relação (ainda que muitas vezes de forma confusa) a um "modelo" que orienta o próprio olhar e faz que este retire das coisas aquilo mesmo que, de certo modo, nelas deposita.

Isto poderia levar-nos a supor que a relação com um "modelo" é algo facultativo. Quer dizer, poderíamos ser levados a pensar que há pontos de vista que têm relação com um "modelo" e outros não. Embora O'Connor não o diga expressamente, aquilo que facilmente se depreende pela leitura dos seus textos é que, seja ele qual for o ponto de vista, no limite, encontra-se sempre já suportado por um "modelo" que é aquele que resulta, mais que não seja, do

[9] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, pp. 34-35.

reconhecimento da não existência de "modelo" – o que significa, por sua vez, a inalienável e indespedível relação a ele, vincando, precisamente, a existência de um "modelo absoluto"[10]. Por vezes, a negação constitui-se como uma forma de relação forte com o próprio modelo que se nega, de tal forma que retira daquilo que nega o próprio sentido do modelo em que acredita.

Em *The Violent Bear It Away* O'Connor expõe dois pontos de vista antagónicos que ilustram esta relação com um "modelo absoluto". Como foi referido, Mason, o tio-avô de Francis, representa a crença relativa à aceitação de um destino ao qual nos encontramos presos, do qual não podemos fugir. Rayber, por sua vez, defende que somos inteiramente livres na criação dos modelos que queremos seguir e em que queremos acreditar. Todavia, mais do que visões antagónicas, o que O'Connor encena através destas personagens é uma espécie de *mise en abyme* da estrutura formal de constituição do problema da relação com a existência de um "modelo". Aqui há dois aspectos que importa considerar, o primeiro diz respeito ao papel que a imaginação e a razão desempenham na relação com o "modelo", o segundo tem que ver com o facto de ambas as personagens serem, de certa forma, expressões que, no extremo, encenam o "conflito" presente no ponto de vista humano na relação de aceitação de um "modelo" (que afirma ou nega a independência do sujeito relativamente a ele). Relação de conflito essa que resulta da falta de clareza quanto ao "modelo" a seguir e que se traduz na compreensão de que ambos, apesar de parecerem incompatíveis entre si, são simultaneamente indespedíveis.

Para O'Connor a natureza da nossa forma de percepção (o modo como interpretamos e extraímos sentido da nossa relação com o mundo, os outros e

[10] Pode é acontecer que aquele que nega a existência de um "modelo" se encontre como que "perdido" de uma visão unificadora de sentido, mas isso não significa que não tenha já confusamente uma relação a ele (simplesmente é uma visão fragmentada à qual falta unidade).

nós mesmos) tem características que, se assim se pode dizer, pertencem ao mundo da ficção. Quer dizer, os dados concretos da realidade, na verdade, nunca são inteiramente concretos, pois de cada vez aquele que se relaciona com eles deposita-se a si mesmo nisso que se lhe apresenta, de tal forma que aquilo que retira deles vem marcado com o selo da sua presença neles. Isto significa, num primeiro momento, que "os dados concretos da realidade" se encontram sempre já "atravessados" por qualquer coisa que tem uma "natureza abstracta" e que não se encontra nas coisas como uma característica delas, mas antes que se encontra nas coisas como uma característica daquele mesmo que se relaciona com elas[11]. Neste sentido, não parece ser possível depurar em absoluto aquilo que de facto pertence às coisas e aquilo que pertence àquele que se relaciona com elas, porque o ponto de vista como que retira das coisas um valor acrescido que ele próprio deposita nelas. Este valor acrescido tem a natureza de uma ficção, não porque não exista de todo, mas antes porque existe como forma do nosso ponto de vista se relacionar com as coisas. Em *Mystery and Manners* O'Connor refere este valor acrescido da ficção, podendo daí ser depreendido que isto não é algo que se circunscreva à narrativa literária, mas antes algo que diz sempre já respeito à natureza constitutiva do nosso próprio ponto de vista: "In fiction, two and two is always more than four"[12]. Assim, percebe-se facilmente o papel que a ficção desempenha não apenas no que diz respeito à atribuição de sentido às coisas, mas na relação com esse "modelo" a partir do qual e à luz do qual tudo o mais (embora de forma mais ou menos confusa) é avaliado. Tome-se em consideração o seguinte passo:

[11] E isto de tal forma que, diz a autora, na mais pequena coisa para que se olha é possível ver "o mundo todo", ou seja, qualquer momento da realidade, por mais pequeno ou breve que seja, é já portador da expressão de um mundo que, na verdade, é o mundo do escritor (um mundo onde as coisas se reflectem todas umas às outras como fragmentos constitutivos de uma unidade de sentido): "The longer you look at one object, the more of the world you see in it; and it's well to remember that the serious fiction writer always writes about the whole world, no matter how limited his particular scene". (O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 77)

[12] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 102.

> What one sees is given by circumstances and by the nature of one's particular kind of perception. The fiction writer should be characterized by his kind of vision. His kind of vision is prophetic vision. Prophecy, which is dependent on the imaginative and not the moral faculty, need not be a matter of predicting the future. The prophet is a realist of distances, and it is this kind of realism that goes into great novels. It is the realism which does not hesitate to distort appearances in order to show a hidden truth.[13]

Em *The Violent Bear It Away* Mason é a personagem que se encontra marcada por esta "visão profética" (embora, de certa forma, seja uma "visão profética" ela própria um pouco "distorcida" relativamente ao sentido que O'Connor aqui lhe atribui). Para O'Connor não há nada de estranho na "visão profética"; também para ela o escritor (e, na verdade, todos nós) partilha (partilhamos) desta forma peculiar de visão. Mais. O'Connor refere que a "profecia" está dependente da imaginação e que é por ela que se "distorcem" as aparências para alcançar uma "verdade escondida". Por outro lado, a personagem Rayber faz a apologia da razão em detrimento da imaginação. Na verdade, aquilo que O'Connor está a dizer não é que o contacto com o "modelo" apenas seja possível pela imaginação, depurada da razão, mas antes que por uma passa a outra e, no limite, nem mesmo um ponto de vista puramente racional se encontra desligado da imaginação. Neste sentido, o professor Rayber, a personagem céptica que apenas se guia pela razão não dá conta da forma como a imaginação já está a operar na sua forma de pensar (o que implica, por sua vez, que também ele, sem se dar conta, tenha uma visão profética). No extremo oposto, a visão profética de Mason acaba também ela por ser uma visão "distorcida" na medida em que se circunscreve a um ponto

[13] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 179.

de vista meramente imaginativo. Para O'Connor, a compreensão da ligação entre estas duas faculdades é fundamental, pois ela é a chave que nos permite perceber a inevitabilidade do "conflito" que está em causa quando se trata de adoptar um "modelo" em detrimento de outro.

O que a personagem Francis vem ilustrar é o que de facto acontece quando a relação com o "modelo" não é uma relação pacífica, i.e., quando o que está em causa não é simplesmente uma relação com as desformalizações de um determinado "modelo" mas antes com a aceitação e constituição do próprio "modelo". Francis encontra-se como que dividido entre modelos. No entanto, e este é o problema, encontra-se irresistivelmente atraído por ambos. Se por um lado vê no tio avô a "aura de uma sagrada violência" que o atrai e, por isso, pretende fazer do tio avô, ele próprio, um "modelo" (na inversa medida em que o tio-avô procura fazer dele um discípulo), por outro lado, vê no seu tio Rayber a possibilidade de ser livre, de pensar por si, de não estar preso a pré-determinações, etc.

Importa agora ter em consideração dois aspectos determinantes que estão em causa nesta relação de conflito com o "modelo". O primeiro é tentar perceber o que está em causa quando se fala de "atracção" por um "modelo" e quais os mecanismos subjacentes a essa atracção; o segundo é saber em que medida é ou não possível escapar dele(s).

O conflito resulta do facto de o modelo constituir-se, por um lado, como algo que exerce um determinado fascínio, algo que se oferece à imitação, que se torna irresistível, etc., e, por outro lado, como um obstáculo. Na verdade, o "modelo" só atrái, justamente, na medida em que é simultaneamente um obstáculo. A compulsão em direcção a ele resulta de um bloqueio que mantém a distância necessária à própria atracção. Aquilo que é origem do fascínio constitui-se simultaneamente como origem da frustração. E isto de tal forma que a relação com ele é geradora de conflito e violência. Na medida em que o

"modelo" é também um obstáculo, torna-se um adversário para aquele que o procura imitar. E é obstáculo porque aponta para aquilo mesmo que impede ou impossibilita, porque faz ficar preso daquilo que não se pode "possuir". Por outras palavras, tem justamente a forma de uma "paixão". Esta forma de violência passional é uma presença constante na divisão que Francis sente entre "modelos" – o do seu tio-avô Mason e o do seu tio Rayber. Mas isto não significa que a forma de violência seja unidireccional. Quanto mais o discípulo se aproxima do modelo, mais o modelo se opõe ao discípulo como a imagem rival do seu desejo. Ou seja, "modelo e discípulo tornam-se semelhantes na medida em que se confrontam com a armadilha sedutora que o outro é enquanto adversário"[14].

Há no seio desta obra uma geometria complexa em que o outro aparece como uma espécie de espelho do si mesmo; sendo que, nesse espelho, aquilo que se reflecte é o próprio confronto do si na aceitação e repulsa daquilo que atrai e é obstáculo. O outro é sempre, simultaneamente, um modelo e um anti-modelo. E isto de tal forma que, mesmo nas diferenças, quanto mais as personagens se repudiam umas às outras, mais elas se assemelham e reflectem aquilo que lhes é comum. Não há forma de escapar a este mimetismo, a este espelho onde o que se reflecte é a própria frustração e fúria de uma relação de atracção/repulsa que tanto mais força tem quanto mais se repudia (ou foge dela).

Isto leva-nos à necessidade de consideração do segundo aspecto: é ou não possível "fugir" a essa "atracção violenta"?

Aparentemente sim. O'Connor mostra-nos que o professor conseguiu escapar às mãos de Mason ainda em criança, tornando-se num homem da

[14] CIUBA, Gary – "«Like a Boulder Blocking Your Path»: O'Connor's Skandalon in *The Violent Bear It Away*". In *Desire, Violence & Divinity in Modern Southern Fiction*. Louisiana: Lousiana State University Press, 2011, p. 116.

Razão, seguindo uma via muito diferente daquela que Mason tinha pré-destinada para ele – a de ser também um profeta. Todavia, esta fuga é apenas aparente. É aparente porque a fuga não deixa de continuar a ser um confronto. E esse confronto ganha a sua expressão no sobrinho Francis que, de certa forma, o perpetua. Assim, toda a obra toma Francis como o centro da acção. Pode ou não Francis escolher, pode ou não Francis escapar à existência de uma geometria do destino?

Se um modelo se constitui ao mesmo tempo como impedimento, como obstáculo, como algo que atrai e frustra, o outro modelo não o é menos. Assim, parece não haver possibilidade de fuga de um modelo que não tenha o outro modelo como objectivo e, neste sentido, também esse modelo se apresenta como algo de que se quer fugir. Ou seja, Francis, ao fugir de algo que o frustra, acaba por encontrar apenas um outro obstáculo que tem tanta força quanto o primeiro. A fuga, em O'Connor, parece ter sempre como fim o encontro com aquilo mesmo de que se foge – o que significa a impossibilidade da própria fuga e consequentemente o confronto com o obstáculo, com aquilo que é objecto de frustração, etc. Nos textos de O'Connor há um aspecto que apesar de violento não deixa de ser também ele cómico. Esse aspecto tem que ver com o facto de a fuga constituir-se como uma cegueira que conduz àquilo mesmo de que se foge (o que leva, desde logo, à consideração da possibilidade da pré-existência de um "caminho" que não permite "fugas" ou "desvios"). Isto não significa a negação do livre arbítrio na escolha do "caminho", significa antes que, independentemente do "caminho" tomado, ele conduz sempre a um fim onde liberdade e necessidade parecem coincidir[15]. Ou seja, parece existir uma

[15] Cf. O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 115: "My view of free will follows the traditional Catholic teaching. I don't think any genuine novelist is interested in writing about a world of people who are strictly determined. Even if he writes about characters who are mostly unfree, it is the sudden free action, the open possibility, which he knows is the only thing capable of illuminating the picture and giving it life. So that, while predictable,

espécie de geometria divina na constituição do próprio "caminho" onde a lógica que determina a acção da personagem se encontra como que abarcada e condicionada por uma outra lógica que, apesar de (na maior parte do tempo) lhe escapar, fazer sentir a sua presença. Neste sentido, não se pode dizer que a escolha a que Francis se encontra sujeito seja uma escolha entre outras escolhas, ela não tem um carácter regional, diz antes respeito a uma característica de fundo, estrutural, essencial na relação com o reconhecimento (e aceitação ou não dele) da existência de um "caminho que é" (i.e., um "caminho" que sendo, pode ou não coincidir com o "caminho" que de cada vez se trilha, mas que, independentemente do reconhecimento da sua coincidência ou não, de alguma forma ele está sempre já a ser).

Tudo isto conduz a um outro problema que importa agora considerar. Esse problema diz respeito às consequências da "divisão" de Francis quando este se confronta com a necessidade de aceitação de um modelo em detrimento de outro (sendo que ambos exercem a mesma força de atracção e repulsa). A "divisão" aqui em causa prende-se, em certa medida, com o problema do "duplo" tal como ele se encontra explorado na tradução literária (em autores como Poe, Dostoevsky, Conrad, etc.) e que radica numa forma de "fragmentação interna". *The Violent Bear It Away* é uma obra que explora não apenas a relação entre um modelo e a imitação desse modelo, mas também outras formas mais complexas de espelhamento. Por um lado, a obra está repleta de duplicações exteriores. Por exemplo, como refere Gary Ciuba: "Tarwater [Francis] and Rayber duplicate each other as nephews; Mason and Rayber double each other as uncles. The frequent parallels between the generations—the recurrent baptisms, kidnappings, discipleships—further

---

predetermined actions have a comic interest for me, it is the free act, the acceptance of grace particularly, that I always have my eye on as the thing which will make the story work."

confuse one member of the family with another"[16]. Depois os próprios tios vêem Francis como um duplo de si e vice-versa. Mas tudo isto, todas estas formas de espelhamento ou de duplicação exterior, procuram apenas dar a ver uma outra forma de duplicação mais essencial e que é aquela que tem lugar dentro de cada personagem; duplicação essa que tem a sua expressão máxima nas diferentes "vozes internas" que Francis ouve em consequência da sua "divisão" entre os dois modelos que se lhe apresentam. Francis começa a ouvir a voz de um estranho em si, não conseguindo mais distinguir a sua voz da voz desse estranho. Isto porque a "voz do estranho" é, na verdade, a outra voz que é a sua – a voz do conflito, da contradição, da oposição; a voz que em última instância o leva à loucura e que culmina num acto violento onde os dois modelos antagónicos têm lugar ao mesmo tempo. Esse acto tem lugar quando Francis decide baptizar Bishop no lago. Quando tal acontece Francis dá expressão aos desejos contraditórios dos dois modelos aqui em causa. No momento em que baptiza Bishop, afoga-o também. Realiza desta forma a visão profética e afirma a sua liberdade relativamente a ela.

Este acto vinca justamente a força dos modelos em causa, no sentido em que põe em evidência a contradição que existe entre eles – o baptismo aponta para um renascimento, ao passo que o afogamento o impede. No entanto, o que está aqui em causa é uma relação de Francis para consigo mesmo, de tal forma que o renascimento pode ser entendido como a afirmação do renascimento do próprio Francis (o que, por sua vez, implica a morte figurada do Francis antigo). Aqui há dois aspectos a destacar que, embora diferentes, são subsidiários um do outro. O primeiro tem que ver com o carácter "grotesco" da situação, o segundo está directamente relacionado com a possibilidade de o "grotesco" ser,

[16] CIUBA – "«Like a Boulder Blocking Your Path»: O'Connor's Skandalon in *The Violent Bear It Away*", *art. cit.*, p. 144.

segundo O'Connor, uma possibilidade de reconhecimento para aquilo a que chama a "via da graça".

A situação "grotesca" em causa revela, aos olhos de uma interpretação clínica, a distorção do carácter da personagem. Todavia, esta forma de compreensão do fenómeno em causa está longe de ser aquela com que O'Connor se debate – ou, quanto muito, está longe de se reduzir a ela[17]. Sem dúvida que está aqui em causa uma distorção do carácter, um sair da normalidade, etc., mas como a autora procura mostrar, essa distorção que o escritor expõe não procura dar a ver a origem da própria distorção, mas antes uma experiência; uma experiência, diz a autora, que nos coloca no caminho do mistério e que nos permite retirar dele as nossas abstracções. Para O'Connor o trabalho do escritor consiste em mostrar essas distorções que são repugnantes para o "homem comum", para o homem que no seu dia a dia vive adormecido para a existência de uma geometria à luz da qual essas distorções aparecem não apenas como distorções mas como tentativas de "desvios" de um caminho (um caminho "misterioso") que não os permite (ou melhor, que não os permite sem que estes sejam acompanhados de violência). Mais. A autora debate-se com o problema em mostrar essas mesmas distorções a uma audiência que tende a não dar conta que, em diferentes graus, os homens ditos "normais" se encontram, eles próprios, a viver nelas. O "grotesco" aparece assim como forma de acentuação dessas linhas de "contorção" e de contraste que embora o "homem comum" possa não experienciar de forma tão vincada ao longo da sua vida, de certo modo já se encontram presentes (embora de forma mais ténue) nela. É por isso que o grotesco se torna tão perturbador, porque impede, no limite, uma desvinculação da sua possibilidade:

[17] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 116: "Tarwater is certainly free and meant to be; if he appears to have a compulsion to be prophet, I can only insist that in this compulsion there is the mystery of God's will for him, and that it is not a compulsion in the clinical sense."

> In these grotesque works, we find that the writer has made alive some experience which the ordinary man may never experience in his ordinary life. We find that connections which we would expect in the customary kind of realism have been ignored, that there are strange skips and gaps which anyone trying to describe manners and customs would certainly not have left. Yet the characters have an inner coherence (...). Their fictional qualities lean away from typical social patterns, toward mystery and the unexpected. It is this kind of realism that I want to consider.[18]

O'Connor refere ainda a existência de uma "coerência interna" nestas mesmas "distorções". Ou seja, mesmo quando estas personagens (estes "grotescos espirituais") parecem estar fora da realidade, não deixa de existir uma unidade na sua visão, simplesmente uma unidade que se encontra como que "perdida em si mesma de si mesma", i.e., uma unidade fragmentada e distorcida na contradição. E isto de tal forma que a função da distorção, que torna as personagens grotescas, é a de mostrar uma interpretação do "homem completo" ou, quanto muito, daquilo que o pode tornar completo à luz de uma experiência que explora as possibilidades de se viver ou não segundo a "graça" de uma via misteriosa. Isto significa que o "grotesco" explora, justamente, questões que são de natureza metafísica.

O "grotesco" constitui-se assim como forma de expressão da própria violência. Mas essas acções violentas permitem, segundo O'Connor, uma profunda transformação do indivíduo. Assim, o "grotesco" e a violência que o acompanha desempenham um papel de fundo que parece "necessário" antes de a "graça" ser efectiva. Todavia, nada disto significa que a violência só por si produza qualquer transformação; ela apenas providencia uma oportunidade

[18] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 40.

para clarificar aquilo que é mais fundamental para o ser, pois é em situações violentas que, tal como refere O'Connor, o homem se confronta com: "those qualities least dispensable in his personality, those qualities which are all he will have to take into eternity with him"[19]. Assim, a violência não tem propriamente a sua origem no sagrado (ainda que o sagrado se esteja já a manifestar através dela), mas resulta antes dos antagonismos e conflitos que têm lugar na consciência do indivíduo; antagonismos esses que, muitas vezes, rejeitando a não-violência conduzem a ela, pois radicam numa falsa compreensão do sagrado, i.e., daquilo que verdadeiramente dá sentido e unidade à acção. Por isso acontece nas obras da autora que, a dado momento, as personagens que negam este "sagrado" acabam por reconhecer a impossibilidade de se afastar de um contacto com ele, seja por confronto, seja por aceitação. O que está aqui em causa é portanto o reconhecimento de uma "necessidade" de fundo a operar; uma "necessidade" que escapa àquele que nela se vê, mas que encaminha geometricamente para um fim ao qual não se pode escapar. E o fim coincide com o reconhecimento de que não acreditar nessa necessidade leva à contradição, ao conflito, à violência consigo mesmo, etc. Ora, é o reconhecimento desta "necessidade que encaminha" que, em termos formais, está sempre já presente em Flannery O'Connor e é a isso que aqui se chama de "geometria divina" ou "via do mistério" na qual a "graça", de forma imperceptível, se encontra sempre já a operar (mesmo quando aquilo que acontece é fruto de um acto "distorcido"). Por outras palavras, as linhas tortas ou distorcidas das acções grotescas, a dado momento, acabam por confluir para aquilo que O'Connor chama "moment of grace": "(...) in my own stories I have found that violence is strangely capable of returning my characters to reality

[19] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, pp. 113-114.

and preparing them to accept their moment of grace. Their heads are so hard that almost nothing else will do the work"[20].

O Momento de Graça, como a autora indica, tem a sua origem num momento que é violento. Este momento conduz a uma alteração profunda na forma da própria visão da realidade – pois como que se expande para lá de si (deixa de estar vinculado a uma apresentação regional, i.e., a uma situação concreta) e tinge a própria totalidade enquanto tal. Quer dizer, o Momento de Graça constitui-se como um momento de epifania que é violento e que põe em perspectiva o resultado de uma determinada acção a partir de uma relação com a totalidade em que a mesma se enquadra e a partir da qual esta recebe o seu significado. Por outras palavras, o Momento de Graça é, justamente, um momento de revelação; revelação dessa geometria misteriosa que tudo abarca e que tudo conduz e à qual o sujeito se encontra preso (e de que não pode fugir sem que permaneça em conflito).

Tentemos traduzir isto numa imagem para se compreender a natureza da geometria aqui em causa: tal como as arestas dos edifícios não podem escapar ao facto de as suas linhas convergirem invisivelmente para um ponto longínquo no horizonte, também as acções dos homens (embora distorcidas) não podem escapar ao facto de convergirem (ainda que misteriosamente) para uma longitude. Aqui importa ter presente aquilo que se disse acerca da visão profética do escritor e que, nas palavras de O'Connor, se pode resumir no seguinte: "In the novelist's case, prophecy is a matter of seeing near things with their extensions of meaning and thus of seeing far things close up. The prophet is a realist of distances"[21]. Ou seja, a visão profética do escritor procura dar conta das linhas invisíveis da acção humana que estabelecem a ligação entre aquilo que é próximo e a distância e, nisso, ver o sentido que a presença da

[20] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 112.
[21] O'CONNOR – *Mystery and Manners*, *op. cit.*, p. 44.

distância investe naquilo que é próximo. O Momento de Graça é o momento em que esta peculiar forma de geometria se torna manifesta; é o momento em que o sujeito reconhece que as linhas das suas acções (as linhas com as quais se desenha a vida) confluem necessária e misteriosamente para uma "distância" à qual não podem escapar (pois é na relação com essa mesma "distância" que a vida recebe dela o seu significado). Isto não significa que o plano em que se desenha a vida se torne absolutamente claro, significa apenas a aceitação da "via do mistério" em que a vida se encontra. E isso faz toda a diferença, pois aquele que se encontra exposto ao Momento de Graça aceita essa ordem subjacente a cujas leis obedece livremente[22].

O Momento de Graça é portanto a experiência do próprio "mistério"; é a experiência da totalidade enquanto mistério e da pertença das linhas da vida a essa totalidade misteriosa. O Momento de Graça como que "atira" para a totalidade pois reconhece em tudo a pertença a essa "distância". Todavia, o que está em causa quando se fala de totalidade não é a apresentação da forma da totalidade, mas antes a aceitação de uma totalidade formal à luz da qual todas as formas são formas dessa mesma totalidade, são como que traços que desenham e expressam o rosto do próprio "mistério" (porque têm nele a sua origem e o seu fim).

Em suma, para Flannery O'Connor a natureza do "mistério" aqui em causa nada tem que ver com a descoberta de algo que, por assim dizer, se esconde por detrás das aparências. A experiência do "mistério" é a experiência do sentido que encontramos encarnado no mundo concreto da experiência sensível. Não é portanto o mistério das coisas vistas, mas antes da forma do

[22] Assim como o arquitecto tem a liberdade criadora para projectar uma cidade inteira (não podendo, no entanto, escapar às leis da geometria), assim também o sujeito tem a liberdade para se edificar (não podendo escapar a esse "plano misterioso" sobre o qual e no qual as suas acções tomam forma; um plano no qual, apesar das distorções, parece existir uma ordem que não se desvia da sua fidelidade original).

próprio olhar. Pois é no modo como olhamos para as coisas que aprofundamos o sentido do mistério; é no modo como olhamos para as coisas que podemos ver nelas a forma e o sentido do nosso habitar; é no modo como olhamos para as coisas que vemos nelas reflectida a luz misteriosa que habita o nosso olhar.

BIBLIOGRAFIA

O'CONNOR, Flannery – *Collected Works: Wise Blood, A Good Man Is Hard to Find, The Violent Bear It Away, Everything that Rises Must Converge, Essays and Letters*. Ed. Sally Fitzgerald. New York: The Library of America, 1988.

O'CONNOR, Flannery – *Mystery and Manners: Occasional Prose.* Ed. Robert and Sally Fitzgerald. New York: Farrar, 1969.

BARASCH, Frances K. – "The Grotesque As a Comic Genre". In: *Modern Language Studies*. Vol. 15, No. 1 (1985), pp. 3-11.

CIUBA, Gary – *Desire, Violence & Divinity in Modern Southern Fiction*. Louisiana: Lousiana State University Press, 2011.

DOWELL, Bob – "The Moment of Grace in the Fiction of Flannery O'Connor". In: *College English*. Vol. 27, No. 3 (1965), pp. 235-239.

FINGESTEN, Peter – "Delimitating the Concept of the Grotesque". In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 42, No. 4 (1984), pp. 419-426.

KATZ, Claire – "Flannery O'Connor's Rage of Vision". In: *American Literature*. Vol. 46, No. 1 (1974), pp. 54-67.

PRESLEY, Delma Eugene – "The Moral Function of Distortion in Southern Grotesque". In: *South Atlantic Bulletin*. Vol. 37, No. 2 (1972), pp. 37-46.

SHINN, Thelma J. – "Flannery O'Connor and the Violence of Grace". In: *Contemporary Literature*. Vol. 9, No. 1 (1968), pp. 58-73.

VAN O'Connor, William – "The Grotesque in Modern American Fiction". In: *College English*. Vol. 20, No. 7 (1959), pp. 342-346.

WATKINS, Steven R. – *Flannery O'Connor and Teilhard de Chardin: A Journey Together Towards Hope and Understanding About Life*. New York: Peter Lang, 2009.

(Página deixada propositadamente em branco)

FIM E MEDIDA

UM TEXTO D'*A DOENÇA PARA A MORTE*[*] [1]

Nuno Ferro

No começo da Segunda Parte de *A Doença para a Morte*, logo no início do 1º Capítulo, Anti-Climacus escreve o seguinte: "A gradação na consciência do eu com a qual temos estado ocupados até agora está no interior da determinação «o eu humano» ou «o eu cuja medida é o homem». Mas o eu recebe uma nova qualidade e qualificação por ser um eu directamente perante Deus. Este eu já não é o eu meramente humano, mas é aquilo a que eu, na esperança de não ser mal compreendido, chamaria o eu teológico, o eu directamente perante Deus. E que realidade infinita não receberá o eu por ser consciente de existir perante Deus, por se tornar um eu humano cuja medida é Deus! Um criador de gado que é um eu directamente perante as vacas (se isto fosse possível), é um eu muito básico; o mesmo se passa com um senhor que é um eu directamente perante os escravos, e, em sentido próprio, nenhum eu – pois em ambos os casos falta a medida. A criança, que até agora tinha tido apenas a medida dos pais, torna-se um eu por ter, quando homem, o Estado como medida. Mas quanto relevo não recai sobre o eu por receber Deus como medida! A medida para o eu é sempre: que é aquilo directamente perante o qual é um eu, mas isto é afinal, por sua vez, a definição do que é «medida». Tal como apenas se podem somar grandezas do mesmo tipo, assim também cada

---

[*] Texto já publicado em FERRO, Nuno – *"Naturalmente Hipócrita" – Em Constante Referência a Kierkegaard*. Lisboa: Aster, 2015; aqui reproduzido com autorização da editora.

[1] As citações serão feitas com referência aos *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS), editados pelo *Søren Kierkegaard Forskningscenteret*, seguidas da indicação do número do volume e da página, ou, no caso dos "Diários", da referência correspondente, sem indicação de volume.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2044-2_13

coisa é, qualitativamente, aquilo com o qual se mede; e aquilo que, qualitativamente, é a medida dela é, eticamente, o seu fim; e a medida e o fim são, qualitativamente, o que uma coisa é, com a excepção da situação no mundo da liberdade, em que, pelo contrário, quando alguém, para não ser qualitativamente aquilo que é o seu fim e a sua medida, tem que ter merecido, ele mesmo, esta desqualificação, de tal forma que o fim e a medida continuam, de facto, a ser a mesma coisa – julgando; põem a descoberto aquilo que ele não é, a saber, o seu fim e a sua medida"[2]. O texto é importante, sob vários pontos de vista e inclui um grande número de determinações – muitas deles difíceis de examinar – de que não é possível apresentar aqui uma análise cabal. Procurar-se-á apenas apurar alguns dos fenómenos para que o texto aponta.

O que imediatamente chama a atenção é o facto de o texto girar em torno de uma noção que não é normalmente considerada como termo técnico na linguagem filosófica – a noção de *medida*. A medida, diz o texto, define o que cada coisa é qualitativamente, constitui o propósito ou fim de cada ente, determina a orientação vital do sujeito, etc. E de entre as várias coisas curiosas que se dizem sobre a medida, afirma-se também que medida e fim são a mesma coisa, excepto quando não são, e, nesse caso, afinal também são, mas como não sendo. Tudo isto terá de ser desembrulhado, pois não é nada claro que é que está em causa nesta noção de medida, e em que medida tal categoria – porque se trata de uma categoria – assume contornos tão fundamentais como aqueles que o texto expõe. Acresce que, como ocorre com frequência com Anti-Climacus, a linguagem é densa, demasiadamente técnica, deixando agora de lado a questão de saber se este uso da terminologia pretende ser apenas uma paródia da linguagem de Hegel. Em qualquer dos casos, séria ou não, a terminologia não é óbvia e requer, por isso, um esforço suplementar.

[2] *A Doença para a Morte*, SKS 11, 193-194.

O primeiro aspecto a ter em conta é, aliás, de natureza estritamente linguística e tem que ver com os termos originais. O que se traduziu por "medida" foi o termo *Maalestok*, que significa, de facto, medida, no sentido de *metro*, régua, escala, critério, etc., entre outros sentidos. Trata-se, aqui, do *metro-padrão*, a barra de platina iridiada, a régua do carpinteiro, que se utiliza para tirar as medidas a qualquer coisa. Por isso, talvez a tradução mais óbvia teria sido a de *metro* ou, então, *canon*, se o termo tivesse mantido o sentido original antigo, como quando Epicuro escreveu a sua obra acerca do *Canon*, daquilo que mede. Por sua vez, traduziu-se por "fim" o que em dinamarquês se diz *Maal*. Como substantivo, *Maal* designa o fito ou propósito, o objectivo a alcançar, o escopo. Mas *Maal* pode também significar *medida* ou dimensão, quando, por exemplo, se fala da dimensão de uma casa ou do tamanho de um objecto. Por isso, o verbo correspondente – *maale* – significa *medir*, de tal modo que a relação entre fim ou fito e medida é imediata para um leitor dinamarquês. Por isso, *Maalestok* é tanto a régua ou medida padrão quanto a régua do próprio fito, do propósito, dado que *Stok* quer dizer vara, bastão, etc. Assim, a proximidade linguística entre os dois sentidos de medida – o metro-padrão e a grandeza – e o propósito põem imediatamente o leitor na pista dos fenómenos que Anti-Climacus quer indicar. O que não deixa de ter os seus inconvenientes, pois um leitor dinamarquês pode ser facilmente levado a pensar que se trata de um trocadilho, um jogo de palavras, uma brincadeira, o que está muito longe de ser o caso.

Tendo em conta este aspecto preliminar, pode agora começar-se a tentar analisar o que está em causa na noção de medida. E o que imediatamente parece surgir à mente é que não é claro o que atrás se referiu – que o termo *medida* não faz parte da terminologia filosófica mais habitual. De facto, e como toda a gente sabe, há um texto antigo extraordinariamente célebre, que deu origem a inumeráveis controvérsias, que continua a pairar continuamente no

nosso ponto de vista, ou como uma ameaça ou como um alívio, e que tem a noção de *medida* como núcleo conceptual. É o texto de Protágoras, que diz: "o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são"[3]. O termo utilizado por Protágoras é *metron*, que corresponde exactamente ao instrumento de medida, ao metro no sentido atrás indicado, e, por isso, é também a regra ou lei de medição de qualquer coisa. O homem é o metro-padrão de tudo o que se passa, de tudo o que é, é a *escala*, a *régua* pela qual se tiram as medidas ao que quer que seja, tanto ao que é, porque é por essa escala, quanto ao que não é, por essa escala não encontrar correspondente. A proposição será repetida ao longo dos séculos e pode receber sentidos muito variados, não necessariamente relativistas, se é que o sentido de Protágoras era relativista, na acepção moderna do termo. A mesma ideia e o mesmo termo ocorrem num dos diálogos entre Naptha e Setembrini, na *Montanha Mágica*. A dado passo, o sombrio Naptha diz: "É verdadeiro o que convém ao Homem. Nele se acha concentrada toda a natureza; apenas ele foi criado em toda a natureza, toda a natureza só para ele foi feita. Ele representa a medida das coisas e a sua salvação é o critério de verdade. Um conhecimento teórico que carecesse da relação prática com a ideia de salvação do homem seria de tal modo desprovido de interesse que deveríamos negar-lhe todo o valor como verdade e não poderíamos admiti-lo"[4]. É evidente que Naptha se está a referir ao texto de Protágoras e que se está a apropriar da sua tese. Tanto num caso como no outro a coisa parece clara: o ser, a verdade, têm uma medida, uma escala de medição, e, portanto, um critério, e é por esse metro que sabemos se algo é ou não é, se é verdadeiro ou falso. Não importa aqui, nem é possível, acompanhar o espinhoso problema do critério. Mas a introdução desta categoria – critério – permite imediatamente perceber que o que está em causa

[3] DIÓGENES LAÉRCIO – *Vita Philosophorum*, IX.

[4] MANN, T. – *Montanha Mágica*. Trad. portuguesa. Lisboa: Livros do Brasil, s/d, p. 418.

na noção de medida é algo que, afinal, é central na tradição filosófica, pois *medida* tem uma relação directa com *critério* e o critério é, como se sabe, um problema que entristece e desanima o pensamento filosófico de há uns séculos para cá. Não se trata, de facto, de um problema de segunda categoria.

Deve, todavia, e ainda de modo preliminar, fazer-se uma observação, se bem que apenas de passagem. A noção de critério, ou medida, parece possuir na linguagem mais comum um significado enfraquecido ou meramente subjectivo. Ela parece referir-se à necessidade que nós temos de aceder a um *recurso*, a um expediente que julgue ou permita discernir as coisas, distingui-las umas das outras, separá-las, etc. Trata-se de algo, sem dúvida, indispensável, mas de validade, por assim dizer, meramente pragmática, mas pragmática – é curioso – num contexto especulativo, quer dizer, um expediente que, em última análise, se aplicaria a *proposições*. Ora os textos citados indicam que, ainda que isso também possa ser assim, o que está em causa na noção de *medida* não é só isso, nem o é principalmente. A medida mede o ente e mede a verdade, o próprio ser e a própria verdade, de tal forma que algo é ou não é no interior, no âmbito definido por essa medida. De facto, o ente e a verdade *carecem de medida*. Este carácter constitutivo da medida perceber-se-ia imediatamente se se dissesse, por exemplo, que a medida de todas as coisas é Deus ou algo assim. Quer dizer, o sentido da proposição está muito longe de se referir a um expediente de recurso; ele possui, pelo contrário, um alcance ontológico claro. O canon diz que é ou não é enquanto é ou não é, e deve também ter-se em conta a noção de *enquanto*, o difícil problema do *enquanto*. Kierkegaard parece referir-se a este duplo aspecto do critério – tanto subjectivo-expediente quanto "objectivo"-real – quando, num texto humorístico, escreve nos apontamentos: "a proposição de Protágoras de que o homem é a medida (*Maal*) de todas as coisas é justamente, no sentido grego, o paralelo da ideia de um oficial subalterno numa comunidade, que, quando a vendedeira não tinha o pote de

medida à mão e que tinha soado a chamada e não havia tempo a perder, disse: dê-me só a garrafa, eu tenho a própria medida na boca"[5]. Neste caso, o sujeito possui em si a medida e está, no sentido estrito do termo, configurado, conformado com ela, incorporou-a totalmente, e por isso mesmo acerta na medida real, pois se um sujeito tem nos seus lábios a medida exacta de meio litro de cerveja, isso exclui totalmente o relativismo. O que se tornaria aqui problemático seria saber, entre outras coisas, como adquiriu ele essa medida, como a incorporou até se tornar uma só coisa com ele, e como pode ele – é o problema de sempre – medir a medida, etc. Tudo isso é sabido e não vale a pena insistir mais. Pretendia-se, apenas, chamar a atenção para a natureza não puramente pragmática da medida.

Posto isto, pode agora regressar-se ao texto de Anti-Climacus e à análise da categoria de medida. O texto dá a entender que é possível pensar uma pluralidade de medidas, que o sujeito pode adquirir uma de entre várias. Mas o texto citado não é claro quanto a um aspecto prévio a que é obrigatório aludir porque é igualmente essencial para o fenómeno em causa: a *necessidade* de, em qualquer caso, se possuir sempre uma medida. Este aspecto parece, no texto, ser dado por pressuposto, ainda que Kierkegaard o estude noutros passos. Na verdade, a noção de medida aparece muitas vezes ao longo da obra de Kierkegaard, mas talvez nunca de um modo tão insistente como nos Discursos Edificantes, num dos Três Discursos Edificantes, de 1844, intitulado "A Expectativa de uma Salvação Eterna"[6]. E a categoria da medida aparece, antes de mais nada, como algo de que não se pode prescindir de maneira nenhuma. A tese repete-se várias vezes. Por exemplo: "e, todavia, essa vida que não tem fito (*Maal*) e medida (*Maalestok*) é desolada e confusa". No texto, esta tese aplica-se a vários pontos de vista, mas repete-se sempre, como se se tratasse de um refrão.

[5] SKS 27, Papir 314:1.

[6] *Três Discursos Edificantes (1844)*, SKS 5, 260.

Os termos são exactamente os mesmos dos de Anti-Climacus, e o que é dito é que na ausência disso que se chama fim e medida a vida é desolação e confusão, caos de coisa nenhuma. Uma vez mais torna-se necessário conferir ao texto original toda a sua força. *Desolação* e *confusão* não pretendem indicar – isso parece claro – que, na ausência de um critério, a vida surgiria de modo perturbado ou triste, no sentido mais vulgar dos termos. E não pretende indicar tal coisa porque, mesmo na presença de um critério, a tristeza e a perturbação são comuns, como se sabe. O que o texto de Kierkegaard parece querer dizer é que, sem escala ou metro, a vida é toda ela um deserto, um enorme nevoeiro povoado de coisas indistintas e sem peso, coisas que colidem sem nexo, apenas provocando ruído. E é isso que tem de ser esclarecido.

A justificação para a natureza desolada e confusa da vida desprovida de escala é apresentada numa passagem um pouco anterior do mesmo *Discurso Edificante*, quando Kierkegaard diz que a vida na temporalidade – aquela, portanto, em que nos encontramos – é fragmentária e como que um discurso obscuro. Os dois aspectos estão claramente relacionados e podem ajudar a perceber a necessidade de uma escala. A vida é, antes de mais nada, uma narrativa, uma história. Isto é assim tanto no seu todo, como na vida individual. O texto diz que ela é, por um lado, fragmentária e, por outro, obscura. A natureza obscura da narrativa deriva, pelo menos em parte, da sua fragmentação. Pelo menos, assim parece à primeira vista. De facto, se a vida é uma narrativa de que apenas possuímos partes, isso torna-a naturalmente enigmática, e por várias razões. Por um lado, porque é possível que o sentido da narrativa dependa essencialmente do desenlace e o desenlace depende, por sua vez, da totalidade. Tudo depende do modo como a história acaba, do ponto aonde vai dar, e até se lá chegar o sujeito estará na expectativa e no sobressalto. Ora acontece que nós não sabemos o fim da história e, por isso, não sabemos se o que se está a passar connosco e à nossa volta foi – é – uma boa piada, uma

tragédia, uma comédia feliz, um conto *non sense* ou outra coisa qualquer ainda. Tal como ocorre nalgumas línguas em que o verbo vem no fim e só no fim se percebe a proposição, também assim na vida. Antes da última palavra, não sabemos bem se rir, se chorar. Nem sabemos mesmo o sentido do que já foi, se foi assim ou não assim. Não é possível analisar agora a pretensão de *adquirido* e de *fixo* que o passado tem, mas é mais ou menos claro que o passado é, do ponto de vista do seu sentido e da sua validade, tudo menos adquirido e fixo, pois o que parecia claramente uma coisa boa revela-se agora como uma catástrofe e o que parecia uma catástrofe tem agora a força das portas do paraíso. Só no fim do jogo é que sabemos como é que ele correu. É claro que mesmo o que se acaba de dizer é ainda ilusório, pois o próprio acontecimento do desenlace requereria a assistência ao todo, porque é evidente que só se perceberá o desenlace como desenlace de uma história se, de algum modo, se tiver acesso à história toda. É óbvio que, se apenas se ouvisse um verbo, ele não seria o verbo de proposição nenhuma, nem viria no final.

Acontece, todavia, que o nosso ponto de vista é muito pouco rigoroso e está muito pouco desperto para este carácter da totalidade e para a noção de desenlace. E isso é assim – aliás, felizmente, parece – porque normalmente está adormecido para a inumerável teia de fios que prendem a nossa vida a infinitos outros pontos, outros núcleos de determinação que constituem a vida de cada sujeito. E aqui há dois aspectos a ter em conta, porque a noção de vida inclui estes dois aspectos.

Do ponto de vista individual, o acompanhamento que temos da nossa vida é enormemente fragmentário e falta-lhe praticamente tudo para saber o que está a acontecer nela. Abrir uma porta ou beber um café são actos que fazemos com toda a descontracção e, no entanto, estão presos e dominados por ocorrências que, por um lado, não conhecemos – não sabemos quem está do outro lado da porta e se não teria sido bem melhor ter ficado em casa –,

ocorrências que são o sentido disso, o próprio sentido no interior da narrativa. É certo que nós vamos construindo a narrativa do que chamamos a *nossa vida*, mas há uma cegueira inerente a cada momento dela. A análise deste assunto seria interminável. Para dar apenas um exemplo, apercebemo-nos um pouco melhor do que está a acontecer quando nos damos conta de que parte – e uma parte muito significativa – dessas ocorrências são outras pessoas. Ora se o sentido de um acontecimento da minha vida depende de uma outra pessoa, o facto de essa pessoa ser, na verdade, uma total incógnita da qual só possuímos equações por resolver deixaria esse acontecimento da minha vida a zero quanto ao seu sentido. E isso aplica-se obviamente não só a pessoas, mas a tudo. Quer dizer: qualquer momento da narrativa que é a minha vida está constituído como uma encruzilhada de narrativas exactamente com a mesma forma, de tal modo que não há narrativas lineares, mas um sistema infinito de nós constituídos em cada momento por um sistema infinito de nós, num novelo constituído por encruzilhadas. Ora não custa perceber que nós não sabemos praticamente nada de cada encruzilhada, das infinitas que constituem a nossa narrativa (e sem entrar em linha de conta que a nossa narrativa faz parte de outras narrativas e que esse fazer parte de inúmeras outras é também sentido *dela*, e é-o essencialmente). Desconhecemos praticamente tudo o que tece a nossa vida e o que a nossa vida tece. É um enorme vazio.

E daqui decorre o segundo aspecto a que também já se fez referência. Há uma certa ilusão de que a nossa vida é uma narrativa que é auto-consistente, quer dizer, que constitui por si só uma totalidade. Ora, pelo que fica dito, é evidente que não é assim. Antes de mais, por isto: a narrativa da minha vida está cheia de histórias e de vozes. Para dizer a verdade, tem todas as histórias e todas as vozes, mas não é agora possível indicar como é que da minha vida arrancam as estradas que cobrem o universo todo. Percebe-se, pelo menos, que o cabal esclarecimento do que se passa agora mesmo comigo implica não só o

conhecimento do desenlace e da totalidade da minha vida, mas o conhecimento da totalidade e do desenlace da vida como um todo. Cada um de nós é um nome do discurso da vida. Mas deve evitar-se a tentação de pensar que há uma narrativa que é a vida individual e que há, depois, a narrativa que é a narrativa de todas as narrativas, que seria a vida como um todo e que incluiria a vida individual. Ora isso é, por um lado, certamente assim. Mas também já se indicou que o sentido da narrativa individual, precisamente enquanto individual, depende do sentido do todo e isso não pode deixar de ser assim porque o meu nome inclui todos os nomes. Dito de outro modo, a minha vida é apenas uma parte do todo, mas o assunto complica-se porque o enigma da minha vida requer a resolução do enigma do todo. Quer dizer, faz parte da pergunta *quem sou eu?* a pergunta *que é isto que chamamos vida?* Este assunto é evidentemente complexo e não se pode insistir mais nele. As análises e descrições deste fenómeno correspondem ao que Leibniz chamou Mónada e Monadologia e não se pode felizmente seguir agora Leibniz. Deve, contudo, chamar-se a atenção para o facto de haver uma tendência ingénua para pensar a Monadologia como uma coligação *a posteriori* de Mónadas, cada uma completa por si independentemente da sua relação a todas as outras. De facto, Leibniz repetiu sem cessar que a constituição do sentido de cada uma está *pré-estabelecida*, quer dizer, a constituição da identidade de cada uma está feita na dependência original da constituição da identidade de todas as restantes, o que produz uma estrutura conceptual nada fácil.

O que fica dito é, todavia, suficiente para perceber que o que nós possuímos do discurso chamado *vida*, em qualquer dos dois sentidos, são somente sons inarticulados e sem sentido, sem verbo algum, tal como Ionesco o expressou com tanta clareza no final do "Les chaises". O que temos de nós, dos outros, da vida, são monossílabos soltos e confusos, sons ásperos e desconexos de um mudo a querer falar.

Ora, como se disse, o que nos impede que tenhamos uma visão um pouco mais lúcida do nada em que vagueamos parece decorrer de dois fenómenos, que estão relacionados entre si. O primeiro é que cada monossílabo ocorre no interior de uma projecção da totalidade, projecção que está sempre em acto. Este parece ser um momento nuclear do nosso ponto de vista: em cada caso, o que dizemos e fazemos acontece no interior de um horizonte que produz a totalidade, um horizonte que, por ser o horizonte da vida, tem obviamente a forma de projecto, de desenvolvimento sequencial de mim. Kierkegaard é claro a este respeito – ainda que se agradeceria que tivesse sido um pouco mais claro –, sobretudo quando diz que, no nosso ponto de vista, o futuro é o todo e o presente e passado apenas partes[7]. Com isso, ele não está a afirmar – o que seria tonto – que há mais futuro, quantitativamente falando, do que presente e passado, o que poderia ser *sempre* falso, seja qual for a idade da pessoa. O que ele diz é que o futuro é o todo, não porque passado e presente não sejam, mas porque a forma do todo é a da projecção da totalidade, que, por ser projecção, possui evidentemente aspecto de futuro. E tanto o passado como o presente são partes, porque dependem quanto ao que são, e dependem totalmente, da sua inscrição do todo, do projecto de mim, do futuro, portanto. Uma vez mais, o fenómeno não pode ser examinado com rigor, mas ele é central para a noção de metro-padrão, de escala. E é central pelo seguinte: nós não estamos, normalmente, perante o em aberto do futuro enquanto tal, quer dizer, daquilo que corresponde realmente ao futuro, ainda que não se possa excluir a possibilidade de tal acontecer ou ter acontecido já. E sabemos muito bem que não o estamos, pois de outra forma não esperaríamos pelo que virá a ser de forma tão tranquila e de perna traçada. De facto, no futuro tudo pode acontecer, mas ninguém leva a sério o futuro, ninguém acredita bem nele, porque se houvesse, de facto, um momento de lucidez para a natureza caótica, arbitrária e

[7] Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, 392 e *Dois Discursos Edificantes (1843)*, SKS 3, 29.

selvagem do futuro, ficaríamos depostos na agonia e dificilmente escaparíamos à loucura. Em qualquer dos casos, a tranquilidade da vida desapareceria imediatamente, como um clarão que não deixa herdeiro. Quer dizer: há sempre um lançamento ao todo da vida, isto é, há sempre uma projecção de mim no todo da vida, por muitas convulsões que ela possa compreender, e um lançamento ao todo que, em certo sentido, *fecha* o em-aberto do futuro, ou tem essa pretensão. Se assim não fosse, não haveria sentido nenhum no que se faz, porque tanto na vida como na linguagem o sentido mais básico é a proposição e não o nome bruto, que não diz nada. Assim, do ponto de vista do fenómeno, daquele fenómeno que será integrado na projecção do todo, a vida é um discurso obscuro porque é um amontoado avulso de consoantes. Mas ela não aparece de tal forma, precisamente porque nós sempre e de cada vez integramos tudo isso numa forma, numa proposição, e essa forma põe um todo sempre definido. E este é o segundo ponto que importa referir. De facto, não basta que haja um lançamento para o todo, porque sempre há, e não basta porque tal lançamento poderia ser formal, isto é, ser um todo vazio. Neste caso, nós ouviríamos, talvez, os sons inarticulados e a vida não seria já um discurso obscuro mas uma charada irresolúvel, porque toda a tentativa de resolução seria mais um elemento da charada e isso só aumentaria o ruído. Isto pode certamente acontecer: o sujeito pode ter a sua vida como um todo de nada, o que é, como se sabe, uma das formas de angústia. Mas isso implica, como é claro, não só destraçar a perna da vida, como, o que é mais grave, passar a sofrer do mal de S. Vito – gestos automáticos que não significam nada, uma espécie de sucessão de convulsões epilépticas. Ora não é isso que normalmente acontece. O que costuma acontecer, como se disse, é que o lançamento para o todo nos depõe numa poltrona. E isso significa que o todo posto por nós possui uma forma determinada, uma forma que, como se disse, organiza o discurso.

Assim, o que nós chamamos vida é essencialmente a forma total onde se inserem, e se acalmam, os dados que pensamos serem a vida. A maior parte da vida, ou ela própria como *todo*, ocorre como *forma*. E isto exige chamar a atenção para alguns aspectos. Em primeiro lugar, o que chamamos vida é, afinal, um *sistema categorial*, e não algo que acontece numa pureza fenoménica. Se a vida é trágica ou cómica é algo a ser decidido, não pelo facto, mas pela categoria. É a categoria que dá validade, que faz ser. Este aspecto corrige – ou melhor, determina – um pouco o que se disse atrás. O desenlace da vida, como a sua totalidade, porque possui uma natureza de forma, não é um facto. É certo que tudo pode depender do desenlace, mas o próprio desenlace depende da categoria. Em segundo lugar, a categoria é *a priori* e parece não poder deixar de ser. Na verdade, não se pode construir uma categoria a partir de ocorrências que esperam por categorização para possuírem algum sentido. E se, em geral, se pensa que há acontecimentos obviamente bons e outros obviamente maus, o que parece claro é que isso significa que há categorias que temos por óbvias, pois são elas que dizem isso deles. É, por isso, possível que o que foi categorizado de uma maneira passe a ser categorizado de outra: tudo depende da filosofia, como diz com graça Chesterton: "nature does not say that cats are more valuable than mice; nature makes no remark on the subject. She does not even say that the cat is enviable or the mouse pitiable. We think the cat superior because we have (or most of us have) a particular philosophy to the effect that life is better than death. But if the mouse were a German pessimist mouse, he might not think that the cat had beaten him at all. He might think he had beaten the cat by getting to the grave first. Or he might feel that he had actually inflicted frightful punishment on the cat by keeping him alive. Just as a microbe might feel proud of spreading a pestilence, so the pessimistic mouse might exult to think that he was renewing in the cat the torture of conscious existence. It all depends on the philosophy of the mouse. You cannot even say that there is

victory or superiority in nature unless you have some doctrine about what things are superior. You cannot even say that the cat scores unless there is a system of scoring. You cannot even say that the cat gets the best of it unless there is some best to be got"[8]. É certo que há categorias existenciais que estão de tal modo enraizadas em nós, que nos conformam e prendem tão fortemente, que somos insensivelmente levados a pensar que as coisas são, de facto, "assim". Mas o facto de serem *assim* significa precisamente que se trata de uma categoria: em abstracto poderia ser de outro modo, mesmo que existencialmente não estejamos em condições de ver esse outro modo. Em qualquer dos casos, nada disto altera o facto de a categoria, a forma, ser sempre *a priori* relativamente aos dados que categoriza.

Em terceiro lugar, importa vincar com clareza que a forma de que se fala possui significado existencial e não somente conceptual. A categoria corresponde ao modo como o sujeito se orienta na vida – e o que é certo é que ele, bem ou mal, se orienta –, ao modo como integra e assimila o que vai sendo, ao modo como se entende a si mesmo. É, todavia, perfeitamente possível que o sujeito não se dê conta da verdadeira natureza da *sua* categoria, daquela que o configura realmente, ou, o que seria ainda mais cómico, que possua a forte convicção de que a bússola da sua existência é *esta* quando afinal – e toda a sua vida o prova – é *aquela*. Nada impede um sujeito de ser existencialmente esquizofrénico, desde que não tenha consciência disso. Não importa agora ver que estrutura tem de possuir esta possibilidade de esquizofrenia, que condições requer, etc. O que importa vincar é o seguinte: a forma existencial da vida de um sujeito pode perfeitamente não ter absolutamente nada que ver com a forma existencial que esse sujeito pensa ter, diz ter, está convicto de ter, etc., pois nada impede um sujeito de pensar ter desembarcado heroicamente na Índia quando

[8] CHESTERTON, G. K. – *Orthodoxy*. In *Collected Works*. Vol. II. San Francisco: Ignatius Press, 1986, p. 308.

pôs o pé nas Bahamas. O que não é nada claro é que é que de facto aconteceu, a não ser para um espectador estrangeiro que soubesse mesmo o que se passa. Quer dizer: o navegante não se tinha como confuso, estava perfeitamente convicto da sua lucidez, podia até dar conta dela, e essa era a sua grande confusão.

Pode agora tentar justificar-se alguma das proposições do texto citado no início. Afirmou-se, antes de mais nada, que sem escala ou medida – o que agora se chamou categoria ou forma – a vida seria desolação e caos. E isso parece agora claro. Sem escala, um sujeito estaria no meio das coisas sem possuir a mais pequena ideia do significado do que quer que seja, não estaria em condições de pesar, de estabelecer equivalências, de reconhecer ou dar valor, de ter preferências, etc. Não saberia, por exemplo, se uma constipação seria mais ou menos importante do que estar apaixonado ou se seriam, afinal, fenómenos do mesmo género. Tudo isso produziria perplexidade e paralisação. Ora como não é isso que normalmente ocorre, há sempre uma escala e uma categoria, oculta ou aberta, a comandar a vida.

Importa, no entanto, chamar a atenção para o facto de isso não significar que, a partir do momento em que se possui uma categoria, a vida deixe de ser um discurso obscuro. Ele permanece obscuro, antes de mais nada, pelo motivo indicado: por si só, na sua bruta facticidade, não se percebe. Mas é obscuro ainda por outras razões, igualmente significativas.

É preciso ter em conta, de facto, que o acontecimento da vida não é um composto de matéria e forma estável e único, por assim dizer, mas, muito pelo contrário, o composto admite uma grande variedade de formas. Um "mesmo" acontecimento suporta categorizações muito diferentes, o que significa que a noção de *mesmo* é formal. Dito de outro modo, à partida parece que a vida não *exige* uma determinada organização. Ela requer – e requer absolutamente, sem dúvida – uma organização, mas não é necessário que seja *esta*. E mesmo que,

como é muito provável que aconteça, houvesse uma espécie de constrangimento existencial para que imperasse ditatorialmente uma determinada disposição vital das coisas, o reconhecimento disso mesmo – de que se trata, afinal, de *uma* e não *da* categoria – produziria o mesmo efeito conceptual. Poderia, portanto, acontecer, por motivos que ignoramos, que estivéssemos sujeitos a uma peculiar forma categorial existencial, sem alternativas viáveis quanto ao modo de coligir as peças da vida, mas isso em nada impediria de reconhecer que tudo isso era ainda uma possibilidade apenas, um *modo*, e não *as próprias coisas*. E para isso não se requer o reconhecimento distinto de possibilidades alternativas, nem mesmo conceptualmente. Pode não se fazer nenhuma ideia do que é a liberdade, quanto ao seu conteúdo específico, mas isso não impede que nos reconheçamos e nos saibamos presos.

O ponto que interessa, portanto, vincar aqui é este: a escala existencial categorial admite alternativas, pelo menos em abstracto. Não há, pois, uma necessidade metafísica de organizar a vida de um determinado modo. Kierkegaard aponta para esta variedade ou instabilidade da escala categorial em várias partes da sua obra e sob vários pontos de vista (para dizer a verdade, este parece ser um dos pontos mais centrais de toda a sua obra). E aponta, antes de mais, para um aspecto igualmente central, para o facto de que no próprio *interior* do ponto de vista em que nos encontramos a existir sem ter feito nada por isso – o que ele chama, por vezes, ponto de vista étnico ou pagão – haver já uma pluralidade de escalas ou medidas. O elenco destas escalas, a tabela categorial, é sempre feita de modo avulso e sem qualquer pretensão de exaustão ou de dedução, por motivos que não importa aqui elucidar. O que importa é que há muitas escalas, e elas próprias desempenham papéis diferentes, mais ou menos relevantes, no *interior* do nosso ponto de vista. De entre essa pluralidade,

Kierkegaard utiliza, de modo preferente, os próprios termos "medida" e "fito" a duas instâncias dessa pluralidade. Uma delas é a categoria *os outros*[9].

A categoria existencial *os outros* é complexa e, para não variar, apenas se pode dar dela algumas indicações dispersas. De qualquer modo, deve ter-se em conta de que se trata de uma *categoria*, de uma estrutura de sentido vital, o que significa que ela não depende, nem deriva, de nenhuma determinação empírica, definida quantitativamente. Assim, a expressão portuguesa "toda a gente" – como quando se diz "toda a gente faz (ou pensa) assim" ou, pelo contrário, "ninguém faz (ou pensa) assim" – tem obviamente um significado existencial que é completamente independente de saber a que é que corresponde o "toda a gente" e o "ninguém", e isso é de tal forma assim que, no limite, até seria possível pensar que o correspondente empírico de "toda a gente" fosse "ninguém". O significado de "toda a gente", dos "outros", é, por isso, e como qualquer categoria, prévio à sua incorporação por quem quer que seja, entre outras coisas porque é por ela que há essa mesma incorporação.

A categoria *os outros* é provavelmente *a priori* num sentido ainda mais fundamental, na medida em que ela parece estar presa e depender do próprio acontecimento da intersubjectividade constitutiva do nosso ponto de vista. De facto, parece que a categoria *os outros* corresponde à vertente existencial mundana da constituição do nosso ponto de vista no seio mais original da intersubjectividade. E tal como a nossa visão das coisas, o ponto de vista perceptivo, se vive a si mesma na dependência do sistema total de pontos de vista possíveis, das suas alternativas, do mesmo modo a nossa vida se vive a si mesma na dependência desse sistema total de outros pontos de vista, que sobre ele exercem pressão. Por isso mesmo, torna-se excepcionalmente difícil precisar até que ponto, até onde vai essa pressão, quer dizer, é difícil perceber até que ponto o que fazemos, o que decidimos, o que dizemos, o próprio modo como

[9] Cf., p. ex., *Prática do Cristianismo*, SKS 12, 98 e ss. Mas a análise é comum.

sentimos e reagimos e nos sentimos a nós mesmos, não depende *dos outros*. A moda não tem só que ver com o vestuário e é perfeitamente possível que o que pensamos ser o mais pessoal de nós, o mais próprio de nós, não passe, afinal, de uma réplica do comum anónimo. Quer dizer, é perfeitamente possível que a medida existencial *os outros* esteja continuamente a operar sorrateira, silenciosa e astuciosamente em nós, moldando e medindo o modo como somos e passamos a ser. Nada impede, de facto, que o âmbito expressamente reconhecido da dependência da balança *dos outros*, da pressão que exerce sobre nós a exigência de aplicar essa escala, não seja mais do que uma fina camada de pó à superfície de nós mesmos, enquanto que a verdadeira dependência dessa balança é muito mais profunda. Kierkegaard estuda estes fenómenos em muitos momentos e sob várias categorias, quer dizer, a categoria existencial *os outros* desformaliza-se em muitas outras, como por exemplo, *primitividade*, *filistinismo*, *número*, *multidão*, *afectação*, *exemplar humano*, etc.

A outra categoria existencial que aparece expressamente associada à terminologia referida é a da *experiência*. Também aqui, como é evidente, apenas se poderão dar algumas indicações básicas, ainda que um pouco mais detalhadas, pelos motivos que talvez se tornem mais claros a seguir.

O significado existencial da experiência varia ao longo dos anos e varia mais, parece, que o da categoria *os outros*, pois esta começa a impor o seu poder desde muito cedo e só acaba com o caixão enterrado. E isto parece ser assim porque a experiência depende não só do tempo, mas do tempo *vivido*, do tempo real. Ora na medida em que a experiência depende do tempo vivido, o seu ponto de aplicação é o passado. É certo que a experiência é uma escala e uma escala corresponde a uma visão do todo. Mas essa invasão do todo, ou essa constituição do sentido do todo, não anula o facto de a forma que a experiência efectivamente impõe ao todo não seja a do vivido reconstruído. E, parece, não pode deixar de ser assim, pois é isso mesmo que significa agir com base na

experiência. Se a experiência é um metro – e não só pode, como tende a ser, e tanto mais quanto mais passa o tempo –, as dimensões do metro, por assim dizer (isto é, as condições da sua aplicabilidade), são as que o sujeito construiu com o que viveu. Ora isso implica vários problemas. O primeiro é que, por si só, abstractamente considerado, o que se viveu não está em condições de produzir escala nenhuma. Dito de modo mais corriqueiro: o facto de se ter vivido o que quer que seja, mesmo que muitos vezes repetido, não permite por si só produzir um sentido, um saber, quer dizer, não permite produzir precisamente o que chamamos experiência enquanto sabedoria da vida, visão do todo. E isso é assim pelos motivos já indicados: a forma do todo é sempre excessiva e transgride sempre o acontecimento isolado, por muito multiplicado que ele seja. Nenhum caso pode dizer que significado tem e a acumulação de casos de que não se sabe o significado não produz significado nenhum. A produzir alguma coisa, seria a proliferação da ausência de significado, casmurramente repetida. A soma infinita de insignificâncias aumenta a insignificância, e não se vê como é que pode produzir sentido. O que significa que o sentido que a experiência, como sabedoria dos velhos, claramente presume ter *vem de outro lado*, mas, e isto é igualmente de assinalar, *vem com se viesse do vivido*. Este assunto é embrulhado e permite grandes confusões, porque o termo experiência pode ser entendido de várias formas. "Experiência" poderia significar o contacto puro com a realidade, independentemente da constituição disso em forma de sabedoria das coisas, que é o que julgamos dizer quando falamos de um saber feito de experiência. Neste primeiro caso, "experiência" designa o material com que fazemos e construímos um saber e, assim sendo, algo que é anterior a ele. Assim, pressupomos que "experiência" significa um contacto, em princípio repetido, com a realidade. Ora este sentido, apesar de comum, é obviamente ilusório, porque tal contacto não pode, enquanto puro contacto, produzir saber, como se disse. Ou, dito de outra forma, não há tal contacto puro, pois nós colidimos com

a realidade sempre num regime categorial qualquer, já num enquadramento que lhe confere sentido. O outro sentido de "experiência" é igualmente comum e corresponde ao saber da vida, como quando dizemos que alguém tem experiência das coisas, disto ou daquilo: "este homem sabe o que a vida é". Todavia, ele sabe porque viveu, porque teve um contacto prolongado com as coisas. O problema torna-se, então, claro: nenhum contacto puro produz saber, mas há um saber que diz derivar, estar feito, do contacto. O saber está sempre para além do facto, e de tal modo que o facto é sempre dado num saber. Isso significa, como se disse, que o saber *vem de outro lado,* e não do passado puro, seja lá o que isso for. Mas tal não pode significar que o vivido, enquanto vivido, seja insignificante para a produção do saber, isto é, para a constituição da experiência como saber, pois isso significaria não haver experiência de tipo nenhum. Na verdade, o saber da experiência depende do passado. O que parece acontecer é que a forma que projecta o todo recebe como que uma validação ou homologação pelo modo como categoriza algo como vivido, pois se assim não fosse não se poderia invocar o passado como fonte ou origem do saber e não haveria, portanto, experiência. Ou seja, trata-se de um efeito de retroprojecção, de retrovisão ou de espelho que ilusoriamente funciona como se fosse projecção pura a partir do facto vivido. Assim, se é certo que toda a experiência, como saber, é excessiva relativamente ao facto, é igualmente certo que ela diz apoiar-se nos factos, nas coisas vividas, mas o efeito é, como se disse, o de uma ilusão. Todo este assunto deveria ser visto com mais cuidado, mas não cabe aqui.

Ora tendo em conta tudo o que acabou de se expor, apesar da brevidade e da fragmentação, parece, no entanto, poder dizer-se que, tanto no caso da categoria *os outros* como no da *experiência,* o metro ou os metros de que dispomos são deficientes ou, como diz, a outro propósito, um dos pseudónimos

de Kierkegaard, uma "veste curta de mais"[10]. E isso é assim por várias razões. Nem todas as razões se aplicam a todas as escalas e seria necessário fazer uma análise do que se passa com cada uma, das suas deficiências específicas, etc. Bastam aqui algumas notas.

A que salta imediatamente à vista é a sua extraordinária natureza *ad hoc*. Isto não significa que as escalas não sejam projecções do todo, mas sim que uma dada escala pode não ter nada a dizer a respeito de uma enorme quantidade de determinações que, todavia, exigem serem medidas. Há, portanto, uma visão do todo da vida que é certamente do todo, mas que só funciona ou só se aplica às vezes, de vez em quando. Não se usa sempre a mesma bússola, e por vezes usa-se e ela não indica nada com clareza. Ou seja, a bússola é *ad hoc* em dois aspectos: não está sempre a ser usada, mas fica com frequência no bolso; e por vezes tira-se do bolso, mas não diz nada, não indica direcção. A estrela polar por vezes vê-se, por vezes não se vê e por vezes muda de sítio na ordem relativa das estrelas. Isto é evidente no caso da experiência, pois a experiência pode indicar uma coisa, mas ela é magnânima, pois pode perfeitamente dizer que nem sempre se deve segui-la ou mesmo não dizer absolutamente nada. O que se deve fazer então não é, todavia, nada claro, pelo menos a crer nela.

Para além da sua natureza *ad hoc*, as escalas de que dispomos são, por isso mesmo, muito débeis quanto a visões do todo. E isso é assim, como se disse, porque se desconhece o poder do futuro. De facto, a função da escala é a de dominar o futuro, amansá-lo e torná-lo, tanto quanto possível, um tigre de circo. Precisamos de escalas para construir uma narrativa e isso significa que elas são necessárias sobretudo para anestesiar o futuro, para o poder dominar. Ora o futuro só aparentemente está adormecido, pois a qualquer momento acorda e despedaça tudo com um gesto. E isto não se passa só com acontecimentos trágicos. Não. A vida, de repente, tira uma máscara e mostra

[10] *A Repetição*, SKS 4, 10.

uma que não se esperava absolutamente nada. Não tem que ser, como se diz, uma máscara má. Por vezes é só absolutamente inesperada. E a vida faz isso as vezes que lhe apetece. Não se estava nada à espera que as coisas fossem, afinal, *assim*. É curioso como nenhuma escala prepara para *isto*, o que parece querer dizer que o poder de antecipação dos metros-padrão que usamos na vida é muitíssimo débil. Nenhuma experiência prepara para o espantoso poder de ser diferente que a vida tem. E se a experiência é absolutamente vã, e todos sabemos também como, nessas ocasiões, *dos outros* não sabemos nada; ou sabemos que são, como diz o poeta, "navios que se afastam ponteados de luz na treva".

Não é possível, por definição, estar preparado para o futuro, para o que pode vir, não só quanto aos factos, também quanto aos aspectos. Há algo de irónico nisto, pois da vida aprendemos que não aprendemos nada dela. Como diz Gide: "J'ai désappris de vivre... Je savais si bien"[11]. O sábio dirá, no fim, que não percebeu nada do que aconteceu e esse é, parece, o único desenlace que nós podemos perceber com as escalas e os metros que possuímos.

É claro que nós suportamos mais ou menos a vida, mas isso parece dever-se, como se disse, a sonolência, pois a lucidez e a agudeza para o futuro não podem, tendo em conta a natureza do futuro, produzir senão pânico e insegurança. Aliás, as escalas referidas – tanto a experiência como *os outros* –, mais do que medições sérias e honestas da vida, parecem ser expedientes métricos para a adormecer, para a embalar e isso parece não poder deixar de ser assim, pois de outra forma a vida é insuportável.

Ora das muitas categorias existenciais que têm função de escala, apenas se referiram duas. Não pode esquecer-se que há muitas mais. De facto, o nosso ponto de vista parece ser uma espécie de Pavillon de Breteuil, em Sèvres, onde se conservam as unidades básicas de pesos e medidas. Na verdade, nós temos

[11] GIDE, A. – *Journal. Une Anthologie*. Paris: Gallimard, 2012, p. 363 (8 de Maio de 1937).

muitas balanças, escalas, metros, etc., e muito diversas entre si. Não importa saber agora como é que tudo isso está organizado – isto é, não importa perceber agora, ainda que se trate de um assunto fundamental, como é que essa pluralidade constitui, de alguma forma, uma unidade. Importa somente perceber que assim é e que é assim pela razão já indicada. Nós temos de ter muitas escalas e muito variadas porque precisamos *sempre* de uma escala e porque *todas* as que temos são *ad hoc*. Quer dizer: a vida está sempre a mudar de forma e, por isso, nós estamos sempre a mudar de veste. Isso significa que, num certo sentido, *todas* as vestes são curtas de mais. Mas também significa que nós não somos casmurros: se a vida é sempre diferente, seria estupidez aplicar sempre a mesma medida O que é curioso é que, todavia, e como se disse, todas as medidas são projecções do todo, são medidas da *vida*, da própria vida enquanto tal. O que significa qualquer coisa do estilo: nós temos muitas medidas para a mesma coisa, se é que à vida pertence a qualidade de ser o *mesmo*, quer dizer, *algo*.

Kierkegaard alude a este aspecto dizendo que nós não temos uma medida *válida em si mesma*. Trata-se de uma noção nova e, de certo modo, inesperada. Percebe-se que tenha de haver várias medidas, dado que a vida tem muitas formas. É claro que isso significa que as escalas possuem todas valor relativo e não há qualquer necessidade de guardar uma delas com especial afecto: a validade da escala é absolutamente instrumental, isto é, consequencialista e a prazo. Mas não é nada claro que tenha de haver uma escala de outra natureza, uma medida que seja válida por si mesma. Nós damo-nos bem sem referências absolutas; em caso de necessidade, variamos de referências e o mínimo que se pode dizer disso é que tal coisa torna a vida mais fácil, isto é, viável. Que é que está em causa na noção de *validade em si* da medida terá de ser, por isso, examinado.

A gravidade do problema pode perceber-se talvez com mais clareza quando se reconhece que a escala ou medida das coisas corresponde a uma determinada compreensão de si. O que, por outro lado, é óbvio. A determinação da escala é a determinação do que é importante ou significativo. Ora o importante é o que vincula o sujeito e o que vincula o sujeito é o seu *eu*, *isso mesmo que ele é para si*. Kieerkegaard chama a isto *o sério*, o que quer dizer que *o sério é o conteúdo da identidade que o sujeito é para si mesmo*[12]. Quer dizer, o conjunto de determinações que são importantes para cada indivíduo não corresponde, de maneira nenhuma, à aplicação de uma tabela anónima a um qualquer conjunto de fenómenos. Pensar que é isso que acontece parece uma pura ilusão. Na verdade, um sujeito poderia pensar que um qualquer evento é significativo devido a uma qualquer tabela de "coisas importantes", que são importantes, por exemplo, porque "toda a gente pensa assim". Mas trata-se, ou pode tratar-se, de uma completa ilusão porque a sua vida não passa por aí e a prova disso é que se, eventualmente, se produzisse uma alteração do fenómeno categorizado como importante por essa tabela, nada de real aconteceria ao sujeito, a sua vida não sofreria qualquer perturbação. Quando muito, uma conversa de café com ar mais ou menos sério. E isso quer dizer que tal acontecimento, por muito importante que o sujeito diga que é, está fora daquilo que é *vital* para ele, não é decisivo, não vale nada, do ponto de vista da realidade. Importa, por isso, ter em conta o que se disse atrás: a escala real pode ser totalmente inconsciente. Mas, inconsciente ou não, a escala é *o importante*, o decisivo, aquilo que Kierkegaard designa, com enorme frequência, como *a coisa principal* ou coisa *capital (Hovedsagen)*. É isso que organiza a vida e é exactamente isso que a mede, o ponto arquimédico em que toda a realidade se apoia. Ora isso, a coisa principal, é para cada sujeito *o seu eu*, aquilo que torna válida a sua vida, aquilo que faz com que a sua vida seja consistente, e não nula

[12] Cf., p. ex., *O Conceito de Angústia*, SKS 4, 448 e ss.

ou vazia. O *eu* é, portanto, ele próprio a escala e vice-versa. O texto de Anti-Climacus é, aliás, inequívoco: escala e eu são qualitativamente o mesmo, pois só se podem somar grandezas do mesmo tipo. Que é, então, o sujeito? Isso com que mede, pois *isso*, seja o que for, é, para ele, a coisa principal, o ponto a partir do qual se organiza e orienta a existência, o critério que diz o que é válido e preferível. Não importa, agora, voltar a chamar a atenção para o facto de que isso pode variar e que não é uno, mas sim múltiplo e difuso. Tal circunstância é, para o caso presente, secundária. Se a coisa principal varia, isso significará que o sujeito é um camaleão; se a coisa principal estiver pulverizada numa nuvem de chuva, isso significará que o nome do sujeito é legião. Mas por agora importa agora isto: a equivalência perfeita entre sujeito e medida.

É necessário fazer aqui uma advertência que parece importante. Poder-se-ia dizer que tudo isto não passa de "psicologia", quer dizer, que a equivalência entre sujeito e medida é uma equivalência sem significado antropológico essencial. Em última análise, essa identidade apenas corresponderia aos interesses empíricos do sujeito e não definiria a identidade do sujeito, enquanto tal, e muito menos a identidade do homem, do ente homem. Trata-se de um assunto, como se percebe, central no que diz respeito à categoria de medida. E dele apenas se podem dar umas breves indicações.

O que se deve ter em conta antes de mais é o seguinte: o eu, no seu isolamento puro e abstracto, é algo que carece de determinação para ser algo. Na verdade, o puro eu não corresponde a nenhuma identidade. E, por isso, parece ter lugar aqui aquilo que Novalis dizia: "was Ich seyn will, das bin Ich"[13]. Por si, o eu é algo que carece de ser isso mesmo, uma unidade com sentido. O mesmo se diz num dos apontamentos de Kierkegaard quando se

[13] SAMUEL, R. (ed.) – *Novalis Schriften*. II Band. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965, p. 146, n. 83.

afirma que o que faz falta é uma *ideia*[14], algo de que se possa viver. Ora esta é, como se disse, uma das "funções", por assim dizer, da medida. E é também isso que Anti-Climacus pretende expressar quando diz que *o eu é aquilo perante o qual está*. À partida, e no modo abstracto de pensar as coisas, o estar perante x pressupõe a identidade daquilo que está perante x. Ora Anti-Climacus diz que, no que nos diz respeito, não é assim, mas, pelo contrário, é isso perante o qual estamos que nos constitui no que somos. Quer dizer, a estrutura de "perante x", no caso do ente homem, define a identidade e o ser. E é isso que parece muito estranho, porque se a identidade do eu decorre disso perante o qual ele está, parece que o eu não possui, por si próprio, identidade, não só porque requer isso perante o qual está como, o que é mais grave, porque isso perante o qual ele está pode variar e, assim, também a sua identidade. A não ser que se reduza a estrutura "estar perante x" a um acontecimento insignificante de natureza puramente psicológica e empírica, o que não é mesmo o caso do texto de Anti-Climacus. Dito de outro modo: se a identidade do eu – e, com ela, a do ente homem – depende da estrutura do "perante x" isso implica, parece, a inexistência de uma identidade humana estável, isto é, de uma natureza humana. E o problema da medida, do perante x, encontra o velho problema da natureza e da natureza humana.

Para enfrentar, nem que seja brevemente, a dificuldade pode ser útil regressar aos antigos. Como se sabe, no livro Δ da *Metafísica*, Aristóteles inventaria uma série de sentidos do termo *natureza*[15]. Em geral, todos eles estão relacionados com o princípio interno de movimento ou crescimento num ente. Assim, são naturais, neste sentido do termo, aqueles entes que possuem uma unidade real dinâmica, que são unos e passam a ser o que são a partir de si, de tal modo que contêm os princípios do seu desenvolvimento — que crescem,

[14] AA 12.

[15] Cf. ARISTÓTELES – *Metaphysica,* 1014b16 e ss.

portanto, a partir de dentro, passe a redundância. Esta apresentação do termo *natureza* é, como parece evidente, completamente formal e muito pouco determinada. De facto, permite distinguir entes naturais de entes artificiais (estes têm a sua unidade fora de si, num âmbito meramente ideal), mas permite pouco mais. Na verdade, fica totalmente em aberto que tipo de movimento ou de actos esse princípio interno torna possível. Aristóteles, na passagem indicada, apenas indica que tal princípio é imanente, mas não especifica – ou pelo menos não é claro que o faça – a relação entre o princípio dos actos e os actos condicionados por tal princípio, quer dizer, que determinação está em causa nesse princípio de unidade e de desenvolvimento. Por isso, noutro passo da *Metafísica* – e deixa-se de lado a *Física*, que, todavia, seria um texto fundamental se se quisesse fazer um estudo mais sério do problema –, Aristóteles encarrega-se de completar o que tinha deixado em aberto no livro Δ. O passo decisivo para o problema que se pretende estudar encontra-se no livro Θ, quando Aristóteles expõe a diferença entre potências racionais e potências não racionais, isto é, potências *naturais* ou *naturezas*[16]. A diferença consiste no facto de as potências não racionais – as naturezas, como se disse – não *admitirem efeitos contrários*, e estarem, portanto, determinadas a *um único efeito*, a um único acto. O que é próprio do ente natural é, assim, estar determinado *ad unum*. É certo que, por acidente, as naturezas são capazes de efeitos contrários, mas é precisamente por acidente e não enquanto são naturezas. Este aspecto circunscreve com muito mais clareza, como se percebe, a noção de natureza: é natural o ente cujo princípio interno está determinado num único sentido, passe a expressão, o que exclui a possibilidade ontológica de haver qualquer tipo de contrariedade nesse tipo de entes. Pelo contrário, as potências racionais são capazes, por si mesmas e não por acidente, de efeitos ou actos contrários, e não estão, assim, determinadas ontologicamente *ad unum*. O ente natural é, por

[16] Cf. *ibid.*, 1046a37 e ss.

definição, portanto, um ente que *tende* ou está *inclinado* por si mesmo a um único efeito, a um único fim. Não se trata, no entanto, de uma inclinação ou tendência pensadas de um modo fraco, como se se tratasse de uma "mera inclinação" opcional que atingiria ou não, conforme calha, o efeito para que está inclinada. É exactamente o contrário que se passa. O que a noção de inclinação indica é que o ente *é* aquilo para que tende ou está inclinado, e *já* é isso, quer dizer, a inclinação *tem a determinação disso para que está inclinada*, o que significa que o ente natural está original e realmente constituído como *princípio* de um tipo de actos que *decorrem* do seu ser de uma forma determinada por esse mesmo ser, de modo que o ente não concorre em nada, por assim dizer, para a determinação do efeito a produzir, disso para que tende, e não concorre em nada, porque não concorre para ser o que é, porque ele sempre *já é* algo determinado e completo. O ente natural está, quanto à determinação, completo e acabado à partida. Isso não é incompatível com o dinamismo da natureza, mas tal dinamismo não produz novidade nem surpresa, porque, quanto à determinação, tudo está dado no início: fim e início são exactamente a mesma coisa.

Assim e a modo de resumo, um ente é natural quando está constituído numa inclinação determinada, inclinação que atingirá por si própria e sempre o efeito correspondente, efeito que possuirá exactamente a mesma identidade da inclinação, a não ser que se introduzam elementos estranhos ao processo – é a isso que corresponde a oposição entre natural e *violento* – ou que haja deformidade no ente – é a isso que corresponde a oposição entre natural e *monstruoso*.

A traços largos, este é um dos momentos fundamentais da noção de natureza. É, aliás, isso mesmo que passou para a linguagem comum, pois entendemos por natureza o ente definido na origem, completo à partida, de

forma que o seu desenvolvimento é efeito da *determinação da origem* e não é excessivo relativamente a ela.

Ora, é evidente que isto torna difícil e complexa a questão da existência de uma *natureza humana* e que essa dificuldade não corresponde sequer ao facto de o acontecimento do humano admitir desempenhos alternativos, actividades contrárias, ainda que isso, por si só, já possa produzir alguma perplexidade quanto à noção de natureza. Mas essa diversidade não constituiria um obstáculo fundamental para a admissão de uma natureza humana. De facto, o aspecto central é que toda essa multiplicidade de actividades contrárias tem de ser *sempre* executada num *quadro* de um âmbito geral de sentido, que precisamente dote de sentido cada uma e todas essas actividades. E *isso* – o quadro geral de sentido, a categoria – não está *naturalmente* dado, o que torna a vida humana difícil, que é o mínimo que se pode dizer dela. Este é o ponto central: o sujeito não tem apenas que determinar o que há-de fazer, mas também em que condições de sentido, condições existenciais de sentido, ele terá de desempenhar essas funções, isto é, que medidas e propósitos deve aplicar na sua vida, como avaliar o que se passa, de que modo se orientar. Ora isto é o oposto absoluto do que define uma natureza, pois *natureza* indica precisamente quais são as condições em que uma dada existência se tem de executar, de tal modo que essas condições *estão dadas na origem* e não constituem qualquer tipo de problema para o ente em causa. Um animal é uma natureza, quer dizer, um animal *é*, está totalmente decidido na origem, na sua posição imediata, de tal forma que isso significa precisamente, não que não tenha de executar nada, nem, talvez, nalguns casos, que tudo o que terá de executar já está fixado de antemão, mas sim que as condições de qualquer tipo de desempenho vital estão já, elas sim, determinadas. O que, pelo contrário, parece próprio de nós é que isso não se passa assim, quer dizer, que temos possibilidade, mesmo que isso ocorra poucas vezes na vida, de colocar *uma questão de sentido*, a questão do

propósito, e isso não deriva da natureza porque *é uma questão*, quer dizer, porque *não está resolvida na origem*. Quer dizer, o que para nós é um problema que requer necessariamente resposta é *como* viver, e isso gera claramente perplexidade, pois o que nos falta — o *como* da vida — é exactamente aquilo que a natureza fornece aos seus entes, de outro modo ficariam paralisados. Este é, como se tentou indicar, o problema da *medida*, do critério da existência.

Ora o que se apurou a propósito desta categoria é que ela constitui o modo como produzimos sentido na existência e que esse sentido produzido é o de nós próprios nela. Mas o sentido, a medida, está constituído na forma do *ser perante*. Assim, tal significa que a determinação fundamental da existência não está posta como pressuposição sempre já dada, mas, pelo contrário, como qualquer coisa relativamente à qual o sujeito se encontra numa relação de "vis-à-vis", por assim dizer, como algo que ele *visa*. Pelo contrário, como se percebe, um animal, uma natureza, não está nunca *perante* nada, quer dizer, não depende, no seu ser, de determinações de possibilidade, mas sempre e em cada caso *é*, algo que Kierkegaard refere, como se sabe, num dos *Discursos Cristãos*, quando afirma que um pássaro não tem amanhã e que, por muitos dias que voe, chega sempre "no mesmo dia"[17]. Deste ponto de vista, o animal não se *mede*, não se considera a si mesmo segundo um significado qualquer, porque o seu sentido vital, por assim dizer, o seu canon, está totalmente realizado, sempre a ser em acto, imerso na sua vida. O animal não visa nada, apenas executa.

Connosco não é, contudo, assim, e não apenas nem fundamentalmente porque nos compreendemos de uma determinada forma ou de outra, mas sobretudo, o que é muito mais significativo, porque *passamos a ser* algo em virtude do que visamos, em função disso com o qual nos relacionamos e medimos. Isso perante o qual somos produz *organização* vital, localização, define

[17] *Discursos Cristãos,* SKS 10, 81.

regiões de sentido existencial, etc. Dito de outra forma, o sujeito *é a partir* de uma determinação que visa e *não* a visa a partir de uma determinação que já é. O momento que produz determinação qualitativa é o momento *ad quem* e não o *a quo*. E é exactamente isso que significa dizer que é o *ser perante* que constitui o *canon*, e um canon existencial. Não se trata, pois, de uma questão puramente psicológica, mas da própria construção de nós mesmos.

O ponto que importa focar agora é que Anti-Climacus diz expressamente que *isso* perante o qual o sujeito está é variável. O que, pelo que fica dito, é mais ou menos óbvio, pois a estrutura do *perante* é a do sentido, a do sentido é a da possibilidade e nenhuma possibilidade pode, enquanto possibilidade, excluir o seu contrário: é precisamente por não o excluir que é uma possibilidade. Neste momento, a questão pode enunciar-se assim: aquilo perante o qual o sujeito está é o que o constitui qualitativamente; isso que o constitui qualitativamente é sempre e em cada caso, em si mesmo e na própria estrutura, uma possibilidade. Logo, o que define qualitativamente o sujeito nunca poderia ser algo estável e fixo, uma natureza no sentido próprio do termo. Esta pareceria ser a conclusão mais óbvia, mas não é, todavia, a de Anti-Climacus.

O problema parece ainda tornar-se mais grave e obscuro dado que se afirma que a medida não só possui sentido de fim, no sentido de *fito* ou propósito, mas que tal sentido é *ético*: a medida é eticamente o fim ou fito, quer dizer, aquilo em ordem ao qual. Que a medida constitua o fito é algo que já tinha sido visto. O acrescento conceptual que, contudo, Anti-Climacus agora introduz é o de que isso, a medida-fito, produz o que se entende por *ético*. Isso deve querer dizer o seguinte: se o fim tem significado ético, então a sua execução, o facto de ser alcançado, não é uma questão meramente técnica, não se trata de uma pura eficiência no esforço da consecução de um fito qualquer. Muito pelo contrário, atingir ou não o fim produz a diferença entre bem e mal e uma diferença entre bem e mal que não está posta no quadro da eficácia, mas

no da ética. Dito de outra forma, a medida de que aqui se fala não constitui a diferença entre, por exemplo, um bom desportista e um mau desportista, mas entre um homem bom ou mau. Ora isto é certamente curioso e é curioso porque é o mais tradicional possível. É exactamente por parecer que está aqui presente a compreensão tradicional do que se entende por ética que a situação se torna deveras paradoxal.

Um pouco de ordem: Anti-Climacus acabara de afirmar que *isso* perante o qual se está é uma *possibilidade* e que, precisamente por isso, é passível de alternativas e de contrários, é variável. Imediatamente a seguir diz que essa é a estrutura do que chamamos *ético* e que, portanto, a determinação qualitativa que se adquire pela medida, por aquilo perante o qual se está, é a do ético, a de bem ou mal. Ora a conjunção destas duas teses é claramente problemática. De facto, se a medida é uma mera possibilidade, a diferença entre bem e mal é evidentemente relativa a essa possibilidade, recebe dela o seu significado, o que implica que tal diferença não é absoluta nem decisiva. Bem e mal seriam determinações instrumentais, quer dizer, aquelas formas que permitiriam atingir com sucesso um determinado fim optativo ou então falhá-lo. Assim sendo, a diferença entre bem e mal seria em última análise insignificante, porque dependeria de um sentido que seria sempre um entre muitos, todos possuidores do mesmo estatuto e validade. Se é essencial à medida ser ou poder ser variável e plural e se a medida é o que define o que se chama ético, a conclusão é óbvia: isso seria o total relativismo moral, que é a mesma coisa que a abolição da diferença decisiva entre bem e mal. Haveria certamente uma diferença, mas não seria justamente *decisiva*. Ora esta não é, como se sabe, a tese de Anti-Climacus.

Se, pelo contrário, a diferença entre bem e mal for decisiva, então o fim e a medida que a determinam não podem ser possibilidades, quer dizer, tal diferença deve depender de uma realidade, ou seja, de uma natureza, pois só

assim se evitaria o relativismo e o carácter essencialmente insignificante do *passar a ser*. Dito de outro modo, parece que, para que o *passar a ser* não seja vão, é necessária a dependência de uma natureza fixa e dada no início. E foi exactamente assim que a tradição pensou o problema: a diferença entre bem e mal, a ser decisiva, deve ter qualquer coisa a ver com o que se chamou *lei natural*: o fito, o *passar a ser* — que tem de possuir forma de possibilidade, pois de outro modo não haveria *passar a ser* — deve ser posto pela natureza, o que significa que o momento *ad quem* terá de estar determinado pelo momento *a quo*. Esta é, como se sabe, a tese tradicional.

O que não parece fazer sentido é afirmar que o momento possível *ad quem* é o que constitui o sentido (como se afirma na tese relativista) e é também ele que introduz uma diferença absoluta e decisiva entre bem e mal (como se afirma na tese anti-relativista). Ou uma tese ou a outra tese. Mas não as duas. E, todavia, a posição de Anti-Climacus é precisamente a das duas. O problema tem, portanto, de ser colocado de outra forma. E é isso mesmo que Anti-Climacus leva a cabo no seguimento imediato do texto. E leva a cabo estabelecendo a diferença fundamental entre *natureza* e *liberdade*. Nas coisas, diz, no âmbito da natureza, *medida e fito são idênticos*: isto é a própria definição de natureza, como se viu, pois o ente é aquilo para que tende, de forma que o ente em causa alcança sempre o seu fito mediante actos ao mesmo tempo espontâneos e determinados. Exceptua-se o mundo da liberdade. E este é obviamente o núcleo do problema. Liberdade significa sempre possibilidade de não alcançar o fim. De facto, mesmo que o objecto da liberdade correspondesse somente aos meios para alcançar o fim, a liberdade só teria sentido se a escolha dos meios decidisse efectivamente sobre a consecução do fim. É sempre o fim que está em caso na liberdade. De outra forma, a liberdade seria um jogo idiota, porque o resultado seria sempre idêntico e estaria sempre assegurado. O que torna a liberdade dramática é o facto de o fim depender realmente do sujeito.

Por isso, a questão não é a de saber se se atinge o fim deste ou daquele modo, mas sim se se atinge ou não. É possível que isso dependa do meio escolhido; porém, todo o significado da liberdade não pode estar no meio escolhido, mas sim no fim que se realiza ou não por ele. É, insiste-se, sempre o fim que está em causa na liberdade. Ora isso implica que a liberdade é uma evidente excepção à natureza, porque nenhum fim natural pode ser uma possibilidade: o fim é natural quando está realmente determinado à partida e, pelo contrário, todo o fim para a liberdade só pode ser uma possibilidade, nem que seja a pura possibilidade negativa de o falhar.

A questão que se coloca agora é a de saber se pode haver ou como pode ser um ente que possui efectivamente um fim, mas que pode não ser alcançado, ou, o que é a mesma coisa, que é que pode ser um fim passível de contrários. Dito de outro modo: o que se trata de saber é que significa realmente, e do ponto de vista ontológico, haver, por um lado, uma pluralidade de fins e de medidas e, por outro, tal pluralidade não corresponder à arbitrariedade do acontecimento do sujeito. A resposta mais fácil seria pensar que tal ente é possível porque pode não alcançar o fim devido a um *puro* defeito, quer dizer, ao modo de um defeito de uma natureza. Ora isso seria uma má resposta. Em primeiro lugar porque faria da liberdade um defeito, isto é, uma imperfeição, ao modo dos entes que a natureza deixou por definir, os chamados monstros, que não se sabe que coisa são, a que identidade pertencem. Mas este não é até o ponto decisivo. O ponto essencial é que em caso algum a liberdade pode ser pensada como uma imperfeição natural, porque o que é próprio do ente livre é a possibilidade que lhe é dada de *interferir em si*, de *intervir* na constituição da sua medida. Não se trata, por isso, de uma natureza que saiu mal; trata-se de haver um ente *existencialmente reflexivo*, que de alguma maneira se produz a si. Dito de outro modo, o que parece próprio da liberdade não é a possibilidade de se orientar para um lado ou para o outro, numa forma de orientação *directa*, mas

a possibilidade de agir sobre si, numa *reflexão* existencial. E, neste sentido, a oposição natureza-liberdade pode ser tomada como a oposição directo-reflexivo, desde que tais determinações se compreendam existencialmente. Assim, se o sujeito não atinge o seu fim em virtude da liberdade, ele não o atinge mas poderia efectivamente atingir, o que nunca acontece numa natureza, que quando se frustra não tem em seu poder a possibilidade de não se frustrar. O problema é, então, o de saber, como se disse, que é um fim que, pela sua própria estrutura, pode não ser alcançado e que, todavia, não é arbitrário, porque essa possibilidade já foi deixada de lado.

A resposta de Anti-Climacus — que, como se verá, não corresponde a uma efectiva resolução ontológica do problema — é a de que, no caso da liberdade, o fim tem forma de *juízo*. O sujeito pode alcançar o fim ou não. Em qualquer caso, o fim exerce sempre o seu efeito – julgando. Isso é assim, como é evidente, em todos os âmbitos da liberdade, não só nos mais fundamentais. Assim, por exemplo, se o fim de um sujeito for ser um bom desportista, isso estará posto perante ele em forma de juízo, de tal modo que, se for lúcido, ele poderá em cada caso, mediante tal fim-medida, julgar até que ponto atingiu ou não o seu propósito. E é óbvio, neste caso, que o significado que um sujeito adquire para si depende completamente do fim, pois um sujeito que tem por fito ser um desportista medíocre *pensa-se a si mesmo mediocremente*, comparado com quem tem por fim ser o melhor: nenhum sujeito tem mais grandeza existencial do que a do seu fito. Note-se que a variação da medida-fito produz uma variação na própria grandeza do sujeito: uma medida ou fito degrada o sujeito ou eleva-o a uma nova potência, como diz Anti-Climacus, de modo que a intensidade da vida e da relação a si pode ser muito variável, mais ou menos potenciada.

O que, no entanto, é peculiar no texto é o facto de Anti-Climacus dizer que isso ocorre não apenas nos fins arbitrários ou à escolha, mas também no

caso do fim do homem enquanto homem: há efectivamente, diz, um propósito para o eu enquanto tal. Como qualquer fim da liberdade, ele terá a forma de um juízo, ou, se se quiser, de uma *ideia reguladora*, uma determinação ideal que manifesta, em cada caso, o grau da sua execução. A noção de ideia reguladora pode, de facto, ser útil para desformalizar um pouco a de medida.

A haver uma ideia reguladora de homem enquanto homem terá de ser muito especial, porque deverá ser uma possibilidade constitutiva da identidade do humano enquanto tal, mas constitutiva *enquanto possibilidade determinada e não vazia ou completamente formal*, o que, a acontecer, produziria um ente deveras singular. Teria de haver, noutros termos, uma possibilidade que, sendo possibilidade, não admitiria contrários como alternativas viáveis, mas, porque é uma possibilidade, admitiria verdadeiros contrários, só que, como se disse, inviáveis. Ora a tese de Anti-Climacus diz que é exactamente isso que ocorre connosco: a existência humana admite alternativas reais que são, todavia, apesar de reais, existencialmente inviáveis. Quer dizer, é perfeitamente possível que um eu se constitua numa possibilidade existencialmente inviável. Há, certamente, muitas medidas, pode haver muitas categorizações existenciais, muitas *coisas importantes*, mas é essencial para Anti-Climacus que, se a vida humana não for um jogo de alternativas totalmente vão, um carrocel com muitos assentos, que se possa dizer de todas elas, *menos de uma*, que são vestes curtas de mais, todas elas formas do que ele chama desespero.

De facto, o desespero corresponde precisamente à *sentença*, por assim dizer, de uma ideia reguladora que manifesta que o sujeito falhou, frustrou o seu fim. Mas isso significa também que, porque falhou o seu fim, tem uma forma de existência realmente impossível, ainda que, paradoxalmente, seja uma forma de existência. Ora isso implica várias coisas. A primeira é que, porque há desespero, o fim não é livre, no sentido de ser *ad libitum*. Na verdade, há desespero porque, de alguma forma, o sujeito reconhece o seu fim como *posto*,

dado, de certo modo inevitável. Se assim não fosse, o desespero seria removido com facilidade, com a mesma facilidade com que se removeria o fim que é a sua condição necessária. Mas, por outro lado, o fim é livre porque pode ser falhado. Quer dizer, o fim é e não é livre, tal como é e não é uma possibilidade. O acontecimento é estranho, mas sem esta estrutura não se percebe como é que o desespero poderia ser possível. Se o fim estivesse constituído ao modo da realidade, o sujeito não teria nada a ver consigo e não desesperaria, porque ou o alcançaria imediatamente ou, se não o alcançasse, tal frustração não teria significado para ele. Se, pelo contrário, o fim fosse totalmente livre, ele disporia dele e de si a bel-prazer, e modificá-lo-ia mal encontrasse o mínimo obstáculo à sua execução. O nosso caso é intermédio: estamos colocados perante uma possibilidade constitutiva enquanto possibilidade. Há muitas medidas possíveis, mas nem todas elas servem.

A coisa não é, no entanto, clara, pela razão, que sempre se repete, de não ser claro que haja um fim constitutivo do humano enquanto tal, quer dizer, pelo facto de as pessoas desesperarem pelos motivos mais díspares, de tal modo que há muitas formas de desespero e não uma só, que seria, a haver, *o* desespero humano. É precisamente por essa razão que Anti-Climacus procede a uma fenomenologia das estruturas fundamentais do desespero, tentando mostrar que as extraordinárias variações que o desespero pode assumir correspondem a variações de uma estrutura ideal comum.

Ora acerca desta estrutura ideal comum que torna possível o desespero há, entre muitos outros, dois pontos essenciais a considerar para evitar mal-entendidos e soluções demasiado rápidas e aparentes do problema. O primeiro aspecto é que o ideal regulador aqui em causa tem, do ponto de vista existencial, *um significado negativo*, por um lado, e *a prazo*, por outro. O ideal regulador manifesta-se — e provavelmente só se manifesta efectivamente desse modo — julgando que o sujeito *não* o alcançou, revelando, portanto, que o *eu*

não é ainda isso perante o qual está. O que significa que o sujeito só recebe *indicações negativas*, só sabe que não é. Mas não só isso. Ocorre, também por esse motivo, que a ausência de indicação negativa não tem qualquer significado, porque essa ausência possui a característica de ser, como se disse, *a prazo:* uma ausência de indicação negativa hoje pode tornar-se amanhã a presença de uma profunda negatividade. Anti-Climacus sempre o afirmou com clareza: o facto de o sujeito não se reconhecer como desesperado não tem, por si só, qualquer significado: pode perfeitamente estar profundamente desesperado. Dito de outra forma, a ideia reguladora nunca diz que se atingiu o fim, nem mesmo quando não diz que não o atingiu. Alcançar o fito, ser finalmente idêntico ao seu canon possui só uma formulação puramente formal: a *eliminação da possibilidade do desespero*, que é algo que nunca se sabe, em concreto, se corresponde à situação em que se está. Mesmo quando o eu se pensa a salvo do desespero pode estar, a este respeito, completamente iludido.

O segundo aspecto é igualmente decisivo e recupera uma determinação que ficou esquecida. Anti-Climacus conjuga – aliás, identifica – o acontecimento da consecução do fim com o ético. Ora isto corresponde a uma certa modificação – que não se pode agora examinar até que ponto é ou não radical – da compreensão do que é ser ético. A medida é eticamente o fim, diz o texto. Ora o fim não corresponde senão à mera constituição da identidade do humano enquanto tal. O ético, nestes termos, significa, então, *passar a ser homem*, adquirir uma identidade, aquela que idealmente lhe corresponde. Mas trata-se, repete-se, de passar a ser homem *enquanto* tal e não de adquirir a excelência de uma natureza previamente dada. Do ponto de vista de Anti-Climacus, por *ético* entende-se a realização de uma natureza que estava em estado de possibilidade. Dito de outro modo, para Anti-Climacus a *natureza* é, no caso do homem, um termo *ad quem*, algo que é necessário passar a ser. Por esse motivo, o termo *ad quem* não é uma mera possibilidade. Ou seja, o que é paradoxal é que a *natureza*

esteja constituída como objecto de aquisição. Ora, do ponto de vista tradicional, o fim a alcançar era, como se sabe, a virtude, isto é, um hábito, uma qualidade difícil de conceptualizar, mas que era pensado, em geral, como uma *segunda natureza*. Assim, para a tradição, virtude – o bem, portanto – não era evidentemente pensado como algo opcional, mas sim como algo a constituir em forma de um hábito que a natureza de certa forma requereria como lhe sendo *conveniente*. A virtude, o bem, era, assim, pensado como um acrescento à natureza e, neste sentido, também como uma possibilidade, porque podia não ser alcançado. E, todavia, tratava-se de um acrescento determinado por uma natureza, não totalmente determinado, mas posto como conveniente a ela. Tal estrutura conveniente acrescentada era, por razões óbvias, pensada como segunda natureza, como se disse, porque o sujeito passaria a ser e a agir a partir de princípios adquiridos. A noção central é evidentemente a de *conveniência*, pois é por ela que o hábito não é meramente opcional, mas possui uma relação à natureza[18]. Não é possível, outra vez, examinar aqui o conceito. Importa apenas indicar que, ainda que em ambos os casos esteja em causa uma forma de aquisição existencial, a tese de Anti-Climacus é bem mais radical: aquilo que se trata de passar a ser é *homem enquanto homem*, porque à nascença o ente que há-de ser um eu é apenas a possibilidade disso, ainda que uma possibilidade que o determina. Ser homem é, pois, aquilo que se está chamado a ser, de tal forma que a identidade "homem" possui forma de *convocação*, por assim dizer. E a determinação qualitativa que se adquire, que se passa a ser, possui por isso um

[18] Para todos estes aspectos – noções de hábito, conveniência, segunda natureza, etc. –, veja-se TOMÁS DE AQUINO – *S. Th.* Ia-IIae, q. 49, a. 2, r e ad 1; q. 52, a. 1, ad 2; q. 53, a. 1, ad 1; q. 56, a. 5, r; q. 58, a. 1, ad 3; q. 58, a. 5, r in fine; q. 78, a.2. Curiosamente, sendo uma noção central no pensamento de Tomás de Aquino (porque é dela que dependem todos os transcendentais), a noção de conveniência tem sido relativamente pouco estudada. Veja-se um esboço em, por exemplo, MILBANK, J./PICKSTOCK, C. – *Truth in Aquinas*. London: Routledge, 2001, p. 61, com as referências que aí se fornecem. Para uma visão geral desta relação entre natureza e hábito, em que se conjugam de modo complexo a realidade da natureza com a possibilidade do que lhe é conveniente, cf. o estudo de ROHNHEIMER, M. – *Natural Law and Practical Reason*. New York: Fordham University Press, 2000.

radical ontológico muito mais forte: *bem* é exactamente idêntico a *ser*, de tal modo que o requisito ético não é, por assim dizer, de natureza moral, mas estritamente ontológico, é o requisito do princípio de identidade, de identidade a adquirir. Também por isso, o mal, o mal de natureza ética, não é, por sua vez, o vício, tomado da forma mais restrita, mas sim a frustração existencial completa, a inviabilidade vital, o acontecimento de uma espécie de não ente. Dito de outro modo, o mal não é o vício mas sim o desespero, do ponto de vista antropológico, e é por isso que, considerado religiosamente, o desespero é não só pecado, mas *o* pecado: todo o pecado é desespero e vice-versa. Quer dizer, o ético passa a ser tomado no seu sentido existencial total, e já não como um âmbito no horizonte mais geral da vida, de tal forma que a ele corresponde uma definição do eu. É certo que, n'*A Doença Para a Morte*, o ético está subsumido no religioso, aspecto que seria interessante analisar mas que terá de ficar de lado. E é por isso que, na perspectiva d'*A Doença Para a Morte*, o mal é categorizado como pecado, como se sabe. E é também por isso que Anti-Climacus diz que "o contrário do pecado não é a virtude, mas a fé"[19], quer dizer, o que está em causa no mal é, em última análise, uma desconformidade existencial radical e não algo que "não se fez bem". E é ainda também por isso que o contrário da fé é, existencialmente, o desespero, essa peculiar forma de existência em que, de algum modo, *não se está vivo*. O que não significa que tenha de haver consciência disso ou que o mal não possa ser, na vida, uma banalidade a que não se dá importância. O que está em causa não é uma questão empírica, mas sim categorial, quer dizer, o aspecto decisivo é que quem não eliminou a possibilidade do desespero está constituído numa forma de existência truncada quanto à própria identidade *homem* enquanto tal, tenha consciência disso ou não.

[19] *A Doença para a Morte*, SKS 11, 196.

Pode pegar-se agora num fio solto que ficou para trás, que pode servir como conclusão: o da noção de *validade em si* da medida (ou, o que se percebe agora, do fim). Por tudo o que fica dito, percebe-se que um sujeito que possui uma medida de si plural, que possui, portanto, como coisa principal uma pluralidade de determinações heterogéneas, é um sujeito que, em si mesmo, não é nada, é o que for *à vez*. Isso, como se disse, torna a vida mais fácil, porque a vida varia de forma, mas essa facilidade conquista-se pelo preço de o sujeito ser, como diz Kierkegaard, uma *treta*. O sujeito não é nada. Tal como um sujeito cuja medida é um animal de pasto é, como diz Anti-Climacus, um eu muito deficiente, do mesmo modo um eu que tem como medida uma série inumerável de coisas a aplicar quando for o caso é não se sabe bem o quê, algo que parece ser, mas não é, que é exactamente o que Kierkegaard chama *uma treta*. O texto é longo, mas merece ser citado, e tem precisamente por título *Sê uma treta – e tu verás que todas as dificuldades desaparecem!*[20]: "Astuto como é, o género humano descobriu o segredo da existência, percebeu que se se quer tornar a vida mais fácil (e é precisamente isso que se deseja), então isso faz-se facilmente; basta apenas tornar-se cada vez mais insignificante, a si mesmo e ao que significa ser um homem: assim a vida torna-se cada vez mais fácil. Sê uma treta e tu verás que todas as dificuldades desaparecem.

Houve um tempo em que a «mulher» se relacionava a si mesma consigo mesma na ideia do seu sentimento. Uma tristeza era suficiente para decidir a sua vida para sempre; a morte do seu amado ou a sua infidelidade eram suficientes para que ela percebesse que a sua tarefa era a de estar perdida para esta vida, o que, quando levado a cabo consequentemente, produz longas, longas lutas interiores e provações, causa abundantemente um doloroso conflito com o que a rodeia; em resumo: torna a vida mais difícil. E por isso, para quê todas essas dificuldades: sê uma treta e tu verás que todas as

[20] *O Instante*, nº 9, SKS 13, 380 e ss.

dificuldades desaparecem! A morte do amado ou a sua infidelidade tornam-se assim, no máximo, uma curta pausa, mais ou menos como ficar uma vez sem dançar num baile, meia hora mais tarde danças com um novo cavalheiro – e também seria, de facto, aborrecido dançar toda a noite com o mesmo; e no que diz respeito à eternidade é bom que se saiba que se é esperada por vários cavalheiros. Estás a ver: todas as dificuldades desaparecem, a vida torna-se agradável, feliz, alegre; em resumo, é um mundo magnífico para se viver, desde que uma pessoa se saiba comportar correctamente nele – sendo uma treta.

Houve um tempo quando o «homem» se relacionava a si mesmo consigo mesmo na nobre ideia do que era possuir – carácter. Possuíam-se princípios, princípios de que não se abdicava nem se traíam por nenhum preço. Sim, preferia-se morrer, expor toda a sua vida a maus tratos a ceder um mínimo nos seus princípios, porque se tinha compreendido que ceder um mínimo em relação a princípios era desistir deles e desistir dos seus princípios era desistir de si mesmo. Desta forma a vida tornava-se evidentemente pura dificuldade. E portanto, para quê todas estas dificuldades; sê uma treta e verás que todas as dificuldades desaparecem! Sê uma treta, professa hoje uma opinião, outra amanhã, depois outra vez a que tu tiveste ontem, e outra vez uma nova na sexta-feira. Sê uma treta, torna-te a ti mesmo vários, ou divide-te a ti mesmo, tem uma opinião no anonimato, outra em teu nome, uma oral, outra escrita, uma como funcionário, outra como sujeito privado, uma como marido, outra como membro do clube, e tu verás que todas as dificuldades desaparecem, tu verás que (enquanto todos os homens de carácter, e tanto mais quanto mais de carácter eram, descobriram e testemunharam que este mundo é um medíocre, miserável, lamentável, corrupto e mau mundo, feito apenas para os canalhas ou para os tolos), tu verás, tu descobrirás que este mundo é um magnífico mundo que está como que totalmente feito para ti!"

Se, pelo contrário, o sujeito não quiser ser uma treta, terá de ser, como qualquer coisa normal, *um* ou *uno*, o que é a mesma coisa. E terá de possuir, por isso, uma só medida. Essa medida terá de ter certas qualidades: terá de possuir uma forma tal que esteja em condições de ser uma medida para a totalidade da vida. E terá, também, que possuir uma validade não ocasional ou instrumental, uma validade em si, pois só uma medida com validade em si dará validade em si à própria vida do sujeito. Fica por analisar, como é óbvio, como é que estes dois aspectos se relacionam.

(Página deixada propositadamente em branco)

INFORMAÇÃO SOBRE OS AUTORES

António Caeiro é Professor Auxiliar de Filosofia na Universidade Nova de Lisboa e membro da Unidade de I&D IEF – Instituto de Estudos Filosóficos (Universidade de Coimbra). Foi professor visitante na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, University of South Florida, University of Oxford e Universidade de São Paulo. Trabalha em filosofia antiga e contemporânea, fenomenologia e filologia clássica. É autor de numerosos artigos e trabalhos sobre Platão, Aristóteles, Simplício, Tácito, Husserl, Heidegger e Scheler. Traduziu a *Ética a Nicómaco*, os *Fragmentos* dos livros perdidos de Aristóteles e as *Odes Píticas* de Píndaro.

Hélder Telo está a realizar o doutoramento na Universidade Nova de Lisboa. A sua tese versa sobre o problema da vida não-examinada em Platão. É membro colaborador do Instituto de Estudos Filosóficos (Universidade de Coimbra). Foi bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e do Sonderforschungsbereich 1015 "Muße: Konzepte, Räume, Figuren" (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg). Realizou parte da sua investigação de doutoramento em Freiburg e no Boston College. Os seus principais interesses são Filosofia Antiga, Idealismo Alemão e Fenomenologia. Editou, conjuntamente com Mário Jorge de Carvalho e António Caeiro, *In the Mirror of the Phaedrus*. Realizou ainda conferências e publicou artigos sobre Platão, Aristóteles, Cícero, Fichte, Schelling e Heidegger.

Sara Carvalhais de Oliveira é licenciada em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa (2005). Encontra-se na fase final do seu doutoramento, com uma dissertação sobre a noção de "espírito" ("Aand") na obra de Kierkegaard. No

contexto da preparação para a elaboração da sua tese, fez estágios de investigação nos Estados Unidos (Biblioteca Hong Kierkegaard) e na Dinamarca (Søren Kierkegaard Forskningscenteret). Publicou dois artigos sobre noções kierkegaardianas e participou num seminário de tradução de Kierkegaard, sob a orientação do Professor Doutor Nuno Ferro, do qual já resultou a publicação de *Diapsalmata* (Assírio & Alvim, 2011). Foi membro colaborador da Unidade de I&D Linguagem, Interpretação & Filosofia (Universidade de Coimbra). Actualmente, é investigadora bolseira da CIDH-UAb/CLEPUL-Faculdade de Letras. Casada e mãe.

Álvaro Almeida concluiu a Licenciatura em Filosofia e o Mestrado em Ensino da Filosofia no Ensino Secundário na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Doutorando, também na FCSH, prepara uma tese com o título "Para um identificação de eros – problemas fundamentais na análise filosófica da paixão amorosa". É membro colaborador da Unidade de Investigação Instituto de Estudos Filosóficos (IEF) da Universidade de Coimbra. Participa nos trabalhos do Seminário Permanente de Tradução de Kierkegaard (IEF). Apresentou comunicações em diversos colóquios. O seu trabalho de investigação versa, particularmente, sobre as áreas de Antropologia Filosófica, Ética, Filosofia Antiga, Filosofia da Educação e Filosofia Medieval, com especial incidência sobre autores como Agostinho, Epicuristas e Estóicos, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Platão e Tomás de Aquino.

Bernardo Ferro é Mestre em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa e doutorando em Filosofia na mesma Universidade. Desenvolveu parte do seu projecto de doutoramento na Humboldt-Universität, em Berlim, com uma bolsa de investigação do Deutscher Akademischer Austauschdienst. Actualmente, é bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e membro colaborador do

Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra. Participa regularmente em colóquios nacionais e internacionais e é autor de artigos, estudos e recensões literárias em diversas publicações.

Bruno Venâncio terminou em 2016 o seu doutoramento no Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, com uma tese em que estudou "Aspectos fundamentais da experiência da vida". Anteriormente, em 2009, concluíra o mestrado com especialização em Teoria da Cultura Visual. É membro integrado da Unidade de I&D Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra. Os seus interesses de investigação incidem nas relações entre a Filosofia e outras áreas que com ela apresentam afinidades, tais como a Literatura, a Arte, o Cinema ou a Cultura Visual.

Bárbara Silva concluiu a licenciatura e o mestrado em Filosofia na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, onde se encontra actualmente a desenvolver a sua tese de doutoramento sobre o pensamento de Søren Kierkegaard. Recebeu uma bolsa de doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. É membro colaborador do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Mariana Pereira é licenciada em Ciências da Comunicação e mestre em Filosofia pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Na sua tese de mestrado, desenvolveu uma investigação sobre "Movimento e travessia em L.-F. Céline".

Samuel Carvalhais de Oliveira concluiu a Licenciatura e o Mestrado em Filosofia na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova

de Lisboa. Prepara actualmente, na mesma Faculdade, uma investigação de Doutoramento sobre o tema "Platão e o Problema do μεταξύ como Determinação Fundamental". É membro colaborador do Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra. Foi bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia entre 2011 e 2016. Foi estudante convidado na Freie Universität Berlin, onde realizou parte da sua investigação de Doutoramento. Apresentou comunicações a diversos colóquios nacionais e internacionais, designadamente sobre Hesíodo, Platão, Aristóteles, S. Agostinho, Schopenhauer e Heidegger. As suas principais áreas de investigação são as seguintes: Fenomenologia, Ontologia, Antropologia Filosófica e Filosofia Antiga, muito em especial o *Corpus Platonicum*.

Simão Lucas Pires concluiu o mestrado em Filosofia, em 2014, pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, com uma tese intitulada *Contra os semi-sábios – notas sobre a racionalidade nos Pensamentos de Pascal*. Faz parte, desde 2014, do departamento de Filosofia do Colégio de São Tomás, onde é actualmente responsável pela disciplina de Ética. Em 2010/11, frequentou a Université Paris-Sorbonne (programa Erasmus). Enquanto estudante de Filosofia, nos anos lectivos de 2009/10 e 2012/13, foi bolseiro do Centro de História da Cultura (agora CHAM, ligado à Universidade Nova de Lisboa), no âmbito de uma investigação sobre o pensamento de G. W. Leibniz. Participou no seminário "Identidade e Máscaras", do CHAM, tendo desenvolvido um trabalho sobre a novela *Leviatã*, de Joseph Roth.

Paulo Lima é licenciado em Filosofia pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e doutorado em Filosofia pela mesma Universidade. É Professor Auxiliar Convidado da Universidade Lusófona do Porto e da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

É membro integrado da Unidade de I&D Instituto de Estudos Filosóficos (Universidade de Coimbra), onde desenvolve um projecto de pós-doutoramento sobre o Estoicismo Antigo. Fez investigação de doutoramento na Universidade de Friburgo (Alemanha) e investigação de pós-doutoramento na Universidade de Utrecht e na Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique (Genebra). Foi bolseiro de doutoramento da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Foi também bolseiro de pós-doutoramento da Unidade de I&D Linguagem, Interpretação & Filosofia (LIF, Universidade de Coimbra) e da Fondation Hardt. Dirigiu seminários de tradução de textos filosóficos em alemão, grego antigo e latim, promovidos pela Unidade de I&D LIF. É autor de comunicações e estudos sobre Hesíodo, Sófocles, Platão, Aristóteles, os Estóicos, Crusius, Heidegger e Kittler.

Nuno Marques da Silva é licenciado em Filosofia pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e doutorado pela mesma Universidade. A sua tese de doutoramento versou sobre "Identidade e vida em Virginia Woolf: uma análise da expressão literária de um problema filosófico".

Nuno Ferro é Professor Auxiliar na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Doutorou-se com uma tese sobre Leibniz e tem-se dedicado actualmente ao estudo de Kierkegaard (e influências) e aos moralistas franceses do século XVII.

(Página deixada propositadamente em branco)

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

**OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA**

•

Instituto de Estudos Filosóficos

1 2 9 0 UNIVERSIDADE D COIMBRA