

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

ÍNDICE

Agradecimentos.....	iv
Resumo / <i>Abstract</i>	v
Abreviaturas usadas.....	vii
Nota introdutória.....	1
1. As leituras puras do <i>aut–aut</i>	4
1.1. A perspectiva hegeliana.....	10
1.2. A leitura de MacIntyre.....	30
2. Uma revisão do <i>aut–aut</i> de Kierkegaard.....	45
2.1. Duas condições de possibilidade: aquisição e exigência.....	45
2.2. Da necessidade da noção de uma “doença para a morte”	75
Considerações finais.....	87
Referências Bibliográficas.....	89

Agradeço ao Professor Nuno Ferro pelo modo como, tão certeiramente, aponta o joio em vez do trigo. Agradeço ainda a generosidade com que aceitou orientar e orientou esta tese.

Agradeço a mais dois professores desta casa, à Professora Marta Mendonça e ao Professor Mário Jorge de Carvalho, com quem aprendi que mais difícil e mais importante do que o rigor é não esquecer a confusão das coisas.

À minha mãe agradeço a sua leitura destes escritos. E, quer a ela quer ao meu pai e irmãos, o incentivo a estudar filosofia.

Alguns agradecimentos indirectos mas devidos: ao Vasco, ao Tomaz, ao Tim e ao Bernardo — sem eles o meu embarque na filosofia não teria sido o mesmo. Resta o principal: agradecer a amizade de cada um.

Por fim: um obrigada à Inês pela sua ajuda de última hora e, sobretudo, por tudo aquilo que me ensinou nestes anos.

Ao André.

**A vida como alternativa e a possibilidade
de uma “doença para a morte” segundo Kierkegaard**

Isabel Martins de Campos

RESUMO

A ideia de que a vida tem uma forma de alternativa e de que, por isso, requer sempre uma decisão é consensual nas interpretações de Kierkegaard. Um labirinto é, porém, o modo como se encara essa forma. É o acontecimento do homem neutro face às diferentes possibilidades ou há alguma que lhe seja própria? Se há neutralidade, parece então que não há comensurabilidade entre as possibilidades, e sim apenas diferentes desfechos cuja escolha é igualmente legítima. Se, pelo contrário, há alguma possibilidade que seja própria ao homem, tal parece entrar em colisão com o ponto assente de que o acontecimento humano admite alternativas. O que nos ocupará será, numa primeira instância, defender que a primeira leitura não corresponde à proposta de Kierkegaard; depois, e a partir da segunda leitura, evitar a colisão que se avista através do auxílio do conceito de “doença para a morte”. Ou seja, perceber de que modo esse conceito corresponde à possibilidade de articulação de uma noção de um desfecho próprio ao homem — algo como uma exigência — e de uma forma de vida como *aut-aut*.

Palavras-chave: possibilidade, impossibilidade, princípio de contradição, forma de vida, *aut-aut*, doença para a morte, antropologia filosófica.

ABSTRACT

The idea that life has an alternative form and that, as a consequence, it must always require a decision, is consensual among Kierkegaard's interpretations. A labyrinth is, however, the way in which it is faced. Is the happening of men neutral in the face of the different possibilities or are there some of his own? If there's neutrality, there seems to be no comparable measurement between possibilities but instead different outcomes in which the choosing is equally legitimate. If, on the contrary, there's any kind of man's own possibility, that seems to collide with the given fact that says human happening admits the existence of alternative. Our study shall cover, in the first instance, the defense that the first reading does not correspond to that proposed by Kierkegaard; afterwards, and taking the second reading as a starting point, it shall avoid the collision in sight through the concept "sickness unto death". We shall understand in which way that concept corresponds to the possibility of articulating the notion of the man's own outcome — something like an exigence — with a form of life as an *aut-aut*.

Keywords: possibility, impossibility, principle of contradiction, form of life, *aut-aut*, sickness unto death, anthropological philosophy.

ABREVIATURAS USADAS¹

I. Obras de Søren Kierkegaard²:

CUP	<i>Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments</i>
PF	<i>Philosophical Fragments</i>
EO1	<i>Either/Or I</i>
EO2	<i>Either/Or II</i>
JC	<i>Johannes Climacus or De Omnibus Dubitandum Est</i>
Pap.	<i>S. Kierkegaard Journals and Papers</i>
SLW	<i>Stages on Life's Way</i>
SUD	<i>Sickness Unto Death</i>

II. Outras obras:

AV	A. MACINTYRE, <i>After Virtue</i>
Met	ARISTÓTELES, <i>Metaphysics</i>
PR	G. F. W. HEGEL, <i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i>
PG	G. F. W. HEGEL, <i>Phänomenologie des Geistes</i>
L	G. F. W. HEGEL, <i>Wissenschaft der Logik II</i>
Clèves	M. LA FAYETTE, <i>Princesa de Clèves</i>

¹ Para uma discriminação das edições e das traduções usadas, consulte-se as referências bibliográficas.

² As obras originais serão citadas por SKS (*Søren Kierkegaard Skrifter*), com edição por *Søren Kierkegaard Forskningscenteret*, juntamente com o número de volume e de página.

— *I don't think about that much with one shot anymore, Mike.*
— *You have to think about one shot. One shot is what it's all about. A deer's gotta be taken with one shot.*

Conversa entre Nick e Mike
no filme *The Deer Hunter* (1978) de Michael Cimino

NOTA INTRODUTÓRIA

David Foster Wallace conta uma anedota na qual dois peixes jovens se cruzam com um peixe mais velho; este último, dirigindo-se a eles, diz-lhes “então, como vai a água?” e prossegue o seu caminho. Os outros dois entreolham-se e um deles pergunta: “Mas que diabo é a água?”¹. É uma situação em muito semelhante à nossa, quando se afirma que a vida é um acontecimento que tem uma forma. Ainda que o alcance da graça não se esgote nisto, ambas as situações têm em comum este aspecto: o de pôr em evidência que aquilo que está mais perto é, tantas vezes, o que não se vê.

Começar por explicar que a vida tem uma forma e que essa forma é a de uma alternativa seria, por isso, um começo sensato e aconselhável. “Omnes quidem currunt; sed inter currentes discernitur”² é uma identificação comum a várias tradições, muitas das quais acabam por também desaguar na identificação de uma disjunção. O problema de se começar pelo início dessa compreensão estaria apenas no ponto de chegada: não sobraria tempo para discutir o que aqui se pretende. E o que aqui se pretende passa por avançar na compreensão do tipo de disjunção em causa e o que tem ela a ver com a questão “que há, de todo em todo, a fazer?”. Temos esperança que isso venha a aclarar a compreensão que hoje se tem — de Kierkegaard em particular, e em geral desta possibilidade enquanto significativa para cada um de nós.

Com o propósito de compreender em que moldes se dá a disjunção existencial kierkegaardiana, esta tese está construída em três momentos. Um primeiro, no qual se tenta ver a insuficiência de duas leituras “puras” da forma *aut–aut*. Dizem-se puras por consistirem nas duas posições extremas possíveis: a “hegeliana”, que rejeita a existência de um regime de alternativa³; a de MacIntyre, que lê este regime à luz de uma incomensurabilidade das alternativas. No segundo momento, avança-se uma terceira possibilidade de leitura da forma de vida em jogo. Nela faz-se uma defesa que só pode ter lugar por se recorrer ao termo de “doença para a morte” como um conceito indispensável

¹ Esta anedota foi escrita originalmente para um pequeno discurso, proferido em Maio de 2005 na Universidade do Kenyon, discurso esse publicado postumamente em: WALLACE, David Foster, *This Is Water: Some Thoughts, Delivered on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life*, ed. Little, Brown and Company, Nova Iorque, 2009, p. 3-4.

² BERNARDO DE CLARAVAL, *De Diligendo Deo*, VII, n. 21 (PL 182, 987 A).

³ A questão é mais complicada do que a simplicidade da frase escrita dá a ver. Em determinado sentido há essa rejeição; noutro, não a há por parte de Hegel. De facto, o mais correcto a dizer é que Hegel rejeita esse regime *de iure* mas não *de facto*. Dizer que há uma rejeição *de iure* é dizer que essa rejeição é sempre hipotética, é sempre dada em possibilidade pela reflexão, e não na forma que corresponde à realidade e, portanto, à vida. Este ponto tornar-se-à, esperemos, claro no decorrer do trabalho.

para entender e articular a forma de vida enquanto tal, e não como um conceito que corresponde a algo meramente facultativo a essa forma.

Estudar Kierkegaard exige uma nota quanto a uma questão central da sua exposição filosófica: a questão dos pseudónimos. É perigoso um silêncio quanto a esse ponto, quase tanto como é perigoso barulho em demasia. As teses serão referidas aos seus autores, isto é, aos pseudónimos. Usar uma tese de um pseudónimo e de outro para, no final, construir uma só posição parece o mesmo que querer fazer uma peça de alta costura a partir de retalhos. Mas não nos parece que haja outra possibilidade de leitura. Se se entende, como aqui se pretende defender, que a cada personagem corresponde uma determinada compreensão do mundo e um sentido vital, então o facto de existir uma pluralidade de personagens corresponde *eo ipso* à admissão de alternativas diferentes na constituição de sentido. Assim, ler os diferentes autores é ler a encruzilhada de alternativas de compreensões globais. Nessa leitura pode ser atribuída insuficiência a uma visão sem que, contudo, isso implique descartar tudo o que ela possa dizer. A separação de autores não é tão simples também por esse motivo. A verdade é que diferentes perspectivas têm em comum algumas teses, ainda que a visão da vida seja outra. Pode muito bem acontecer que, por exemplo, ler Climacus ajude a compreender a perspectiva do Juiz, apesar de serem dois autores diferentes.

É precisamente nessa medida que nos deslocaremos entre um e outro pseudónimo. Não há, por isso, uma pretensão de expor a última palavra de Kierkegaard quanto àquilo que entendia por vida, nem de entrar na caça ao “verdadeiro” Kierkegaard⁴. A nossa preocupação apenas estará focada no significado que advém da compreensão da vida como uma real alternativa. Não iremos, em todo o caso, fazer *jus* a cada personagem com que esta tese se trava. A tarefa de assinalar o que propriamente distingue cada um enquanto tal e de tecer uma descrição a partir do seu quadro de sentido é assumidamente posta de lado. Nesta falta de justificação rigorosa para uma transição entre autores não há nenhuma retirada

⁴ Perde-se a conta à quantidade de comentadores fervorosos que se ocupam com esta discussão. A questão-base da qual todos partem é simples de enunciar: afinal Kierkegaard assina alguma das visões que expõe ou não? Se sim, qual? De um lado, há os que defendem os pseudónimos como indispensáveis para compor o ponto de vista de Kierkegaard, de outro os que atribuem autoria somente ao que é assinado pelo próprio Kierkegaard, outros ainda há que são contra estas atribuições simples de autoria. Para essa discussão, veja-se o que disse o próprio Kierkegaard acerca do assunto em especial no *Post-Scriptum Final Não-Científico aos Bocados Filosóficos*, no último capítulo chamado “Uma Primeira e Última Explicação” e no livro *Sobre o Meu Trabalho Como Um Autor*. Note-se que, ao longo da sua obra, muitas mais referências há ao modo como este encarava a questão da autoria; aqui fazemos apenas uma remissão para um começo que nos parece pertinente, mas que não esgota a questão. Dos comentadores, pode ler-se STRAWSER, Michael, *Both-And from Irony to Edification*, Fordham University, Nova Iorque, 1997, pp. 87-109, e STEWART, Jon, *Kierkegaard's Relations to Hegel*, Cambridge University, Nova Iorque, 2003, pp. 40-43, bem como a bibliografia acerca do mesmo assunto que essas obras indicam.

ardilosa, antes a imposição de uma das delimitações desta tese. Mas não é por isso, julgamos, que se deva descurar a máxima de Ulpiano: *suum cuique tribuere*.

É importante uma breve e última nota, antes de começar. Todos os autores com os quais esta tese se debate — enquanto posições a rejeitar ou a alterar —, são autores cujas posições de modo nenhum se consideram fracas. São, ao invés, pensadores fortes com propostas sérias, de tal modo que a ausência a ao confronto com as suas visões não permitiria a mesma agudeza na questão. É, muitas vezes, pela recusa de uma posição que a nossa se torna mais transparente. E é precisamente o tê-las em conta que nos leva a tratá-las sem constrangimentos, coisa que é devida a um leitor e que é própria a uma discussão.

1. AS LEITURAS PURAS DO AUT–AUT

Não há espaço para tomar em mãos a tarefa de introduzir os escritos *Enten–Eller* no seu esplendor; tal significaria identificar exaustivamente a novidade da obra no seu contexto e a quem se dirige, a importância que o género literário nela toma, o complexo de propostas de vida identificadas, a relação dessas propostas entre si e com os seus autores respectivos. Isto de um lado. De outro, seria também necessário estabelecer a ligação desse projecto com a restante obra kierkegaardiana e perceber até que ponto se pode descrever esta como um *aut–aut* no seu todo.

Ainda que um levantamento exaustivo e completo nos esteja interdito, há necessidade de uma introdução geral à noção de *aut–aut*. Perante a ideia de que a forma da vida é a de uma alternativa, a reacção espontânea é a de uma estranheza quanto a esse enunciado. É essa estranheza que leva de imediato à réplica não de um “por quê?”, mas em primeiro lugar de um “que significa isso?”. Não se percebe bem quais os pontos de referência para se poder expressar a ideia de haver um “isto ou aquilo” em relação à vida em geral, nem o que se pretende afirmar com ela. Temos, evidentemente, um determinado contacto com a noção de disjunção. É certo que percebemos que, como diz a música infantil⁵, “ou guardo o dinheiro e não compro o doce, / ou compro o doce e gasto o dinheiro. / Ou isto ou aquilo, ou isto ou aquilo / e vivo escolhendo o dia inteiro”. Que o mundo não permite contradições e que, portanto, está sujeito a um ou–ou é uma ideia pacífica e acessível. Não é, porém e evidentemente, a este plano que a alternativa em causa se dirige.

À ideia de alternativa subjaz uma densa identificação da constituição do ponto de vista humano da qual é preciso trazer à consideração alguns momentos essenciais.

1) Um deles é o reconhecimento do homem como um acontecimento de aquisição. Dificilmente alguém conseguirá expressar essa ideia com tanta economia e com tanta força como Pascal o fez, quando disse que nenhum homem é capaz de ficar em repouso no seu quarto⁶. De facto, quando se descreve a vida como aquisição não se está a fazer referência a momentos excepcionais dela, a pontos de viragem em particular, mas está a afirmar-se algo que a constitui enquanto tal, que a atravessa e a define em todos os seus momentos. Não há

⁵ “Ou Isto Ou Aquilo” (1992) é música infantil cujo poema pertence a Cecília Meireles. Pode-se encontrá-lo em MEIRELLES, Cecília, «Ou Isto ou Aquilo» in *Ou Isto Ou Aquilo*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1990.

⁶ Cf. PASCAL, Blaise, *Pensées*, fr. 126 (Le Guern). É de apontar que esta frase é dita por Pascal num contexto mais abrangente e que, por isso mesmo, não se esgota no significado que aqui se referiu. De facto, a noção de aquisição nem corresponde ao significado principal que está a visado nesse mesmo fragmento; ela é somente uma das determinações em causa, no meio de muitas outras que são aqui deixadas de parte — como é o caso da complexa análise do fenómeno de *divertissement*.

homem que encontre sossego no seu quarto pela simples razão de que nenhum homem se basta a si próprio. A vida é de tal ordem que não se contenta com o que tem perante si, com a realidade que já se encontra a ser. Ela impõe sempre a leitura de um “isto não é suficiente”. Por outras palavras, a própria vida introduz a petição de um “mais” e é a partir de si que essa necessidade de aquisição ganha primazia. Não é capaz, por isso, de se manter com o que é, não se apresenta como uma natureza suficiente, plena. Pelo contrário, pede algo que excede o que de todo o modo já se é: pede acrescentos, complementos, pede um alcance maior do que o que já possui, incorporações excedentes às que já têm, etc. E pede-o não como algo facultativo, como um acrescento dispensável na travessia da vida, mas como o que permite a própria travessia em primeira instância. O nexó entre vida e aquisição é, portanto, determinante ao ponto de estas se tornarem confundíveis: a nossa noção de vida só pode ter lugar à luz da compreensão dela como exigindo mais do que aquilo com que se tece. O pedido é, assim, vivido não como excessivo, mas como o que o próprio homem é.

Todas as formas que esse “mais” pode tomar são precisamente o que deriva da petição de aquisição. As apropriações que estão a ser pedidas não são meros bens, meras apropriações externas, como nos parece fácil de compreender. Com efeito, não se trata só das formas de aquisição como as de posses materiais de alimentos ou casas ou xilofones, mas também de outros fenómenos como a glória, a amizade, a verdade, o prazer e tantos outros — a lista é longa e variada, como se sabe. O que há a salientar é que, por mais rostos que esse “mais” possa tomar, ele, por si, é uma mera forma. I.e. há a salientar que o “mais” é de um carácter formal e não uma elencagem de conteúdos concretos. Caso assim fosse, a vida seria algo da ordem de uma receita, que se cumpria ao seguir determinados passos a partir de determinados ingredientes. Não é esse, porém, o nosso caso.

2) À luz desse carácter formal se entende o homem como o que nasce nu⁷. A nudez a que a vida está sujeita passa precisamente pelo reconhecimento deste em-aberto que a constitui. Essa nudez é de tal sorte que o homem é o ser peculiar que tem de adquirir o seu próprio ser. Dito noutros termos, a aquisição não é — como poderia ser — meramente uma aquisição passiva, uma aquisição face à qual o homem não possui meios para participar na formação de si. Esta descrição do homem como “nu de si próprio” passa também por compreendê-lo como um acontecimento que é uma tarefa. É na execução dessa tarefa que esse carácter formal pode, então, ser desformalizado. E é aí, na existência instanciada de cada homem, que esse carácter de aquisição ganha a sua determinação concreta.

⁷ Cf. Job, I, 21.

3) É precisamente por a aquisição ser formal e indespedível, e por se apresentar ao homem como tarefa, que a vida nos interpela, desde logo, com duas questões: “quer adquirir o quê?” e “como vai fazê-lo?”. Pergunta, assim, pela concretização desse “mais” e pelo método capaz de executá-lo. As respostas a estas duas perguntas são, propriamente, articuladas através daquilo a que denominamos “eu”. O “eu” é precisamente aquilo que se entende por forma de vida. Isto é, uma determinação envolvida globalmente em todas as outras. Não só envolvida nelas, como decisiva quanto ao estatuto de cada uma das determinação que envolve. A vida é, assim, uma dada contração que de cada vez se forma a partir de uma só determinação anónima, comum e, como se disse, em-aberto.

Com efeito, os conteúdos que de cada vez se adquirem, que constituem de cada vez o preenchimento da vida para um dado sujeito, não estão absolutamente isolados, desconexos, deixados ao calhas. O “eu” não é um terreno sem lei nem rei, mas antes aquilo mesmo que é capaz de dar unidade a todos os momentos de concretização ou de aquisição. Só pode ser, portanto, algo formal. O mesmo é dizer que por “eu” se entende uma determinação capaz de abarcar em si vários elementos, de os identificar como “partes de si”. O eu que vai ao cinema, o eu que é casado, o eu que toca Mozart e todos os outros “eu” de cada vez instanciados ou concretizados, só podem encontrar alguma unidade na sua vida não por meio dos conteúdos — que, enquanto tais, são sempre diferentes e irrepetíveis —, mas pela forma do eu. O “eu que vai ao cinema” não se dá num vácuo; é dado num âmbito que o excede e no qual incorpora. O “eu” é, pois, a própria consideração da vida, a compreensão do que nela importa e uma interpretação acerca do que há a fazer. A ser assim, cada desempenho não se acha fechado em si mesmo, mas é posto em marcha e entendido através de teses sobre a vida enquanto tal. Ora, é certo que o ponto de vista natural⁸ não atribui a

⁸ Vale a pena deixar uma breve nota acerca do significado que se está a atribuir a algo como um ponto de vista natural. Em primeiro lugar, o que caracteriza tal ponto de vista é uma apresentação que se concebe a si própria como resolvida, que não reconhece nenhum em-aberto na hora de tomar partido pelo que quer que seja. Ou seja, uma apresentação que tem as suas posições estabelecidas sem grandes raciocínios acerca das mesmas, sem recorrer a demoradas reflexões. À pergunta “o que é a verdade?” ou “o que é o bem?”, a resposta mais imediata será bem-vinda. Surge, se assim se pode dizer, de forma praticamente espontânea ou sem esforço. Trata-se de uma aceitação da primeira resposta que se formula, resposta essa que não se acha sujeita à pressão de nenhuma alternativa. O ponto de vista natural não sente a falta de nenhuma investigação em particular, de uma ciência que o ajude a ultrapassar as últimas dificuldades epistemológicas a que chegou ou que lhe tire a cisma se afinal a nossa vida é um sonho ou vigília. Em segundo lugar, o ponto de vista natural não sente a pressão das questões a que está a dar uma resposta. Não as sente não porque não as tenha, mas por um outro e simples motivo: é que a sua resposta é adoptada num regime tácito. Na verdade, o ponto de vista natural é passível de ser descrito como uma encarnação do próprio egoísmo lógico na acepção kantiana (sobre *logischer Egoismus* ou *logische Egoisterei* cf. *Lógica de Jäsche*, AA IX, 57; *Crítica da Faculdade do Juízo*, §40; *O que Significa Orientar-se no Pensamento?*, 330 (AAVIII, 146-147); *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*, §2, 53, AAVII, 128, 219; *Crítica da Razão Pura* A 751-752/B 779-780; *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*, A11 — tais passos são alguns pontos de partida para a compreensão do conceito). Com efeito, o que lhe é próprio é não ser capaz de conceber outras alternativas ao modo de visar as coisas. Mais: não é capaz de

cada momento da sua existência uma só determinação capaz de dar um sentido comum a todas as nossas acções. Do ponto de vista imediato parece, ao invés, que fazemos A ou B e que seguimos à esquerda ou à direita em função do próprio A ou B, da esquerda ou da direita. Estimamos que é o objecto o que dita o sentido de cada vez, e não que haja uma determinação comum a todas as nossas acções que lhes confira sentido. Tal concepção não corresponde, todavia, à nossa situação. O “eu que vai ao cinema” está já inserido numa visão total, numa compreensão global da vida — seja ela qual for⁹. Todas as situações, por mais circunscritas, por mais pequenas, por mais insignificantes ou vãs, terão sempre como motor uma dada visão global. Ou, dito por outras palavras, cada desempenho não se dá de geração espontânea, mas provém de um encadeamento prévio e global.

É para esse fenómeno — que tende a passar inteiramente despercebido — que Kierkegaard aponta: que uma visão da vida [*Betrægning af Livet*] é algo constante e inerente, ainda que o mais das vezes oculta e despercebida (é exactamente como a água para os jovens peixes na anedota de Wallace). Cada acto é feito em função de uma consideração mais abrangente, cuja âncora está noutra determinação mais abrangente, e noutra, e noutra, até parar na compreensão geral: “o que, de todo em todo, importa?”. O que leva um sujeito a sair do sossego do seu quarto é uma dada ideia, por mais parda que seja, da vida no seu todo. Essa visão global é o que resulta da relação com a própria vida; é precisamente a enunciação dessa relação.

O problema que a aquisição levanta não é senão, pois, o problema do sentido da vida. É, primordialmente, a pergunta: “vou, na verdade, a caminho de quê?”. Há sempre um rumo do qual vamos a caminho, há sempre, de alguma maneira, um norte que é eleito. Estar em jogo um sentido significa estar em jogo algo que dê rumo e unificação à existência, significa algo que faça que valha a pena a viagem, algo que não termine no ser em vão. A aquisição fundamental será, assim, não de algo da ordem “coisal”, um quê [*hvad*]

perceber que o seu modo é, precisamente, um modo. Nesse sentido, não só não distingue quantas e quais são as alternativas à sua posição, como nem sequer se apercebe que está numa posição. Esse segundo ponto leva ao terceiro: o ponto de vista natural caracteriza-se pela ilusão de estar em contacto directo com a forma como as coisas são, de tal sorte que entende as suposições que toma como constatações de estados-de-coisas evidentes. As posições que adopta são tidas como inteiramente válidas, precisamente por serem entendidas como evidências. De modo nenhum as suas respostas se assemelham a escolhas suas, mas são antes lidas como as regras do jogo que qualquer um é capaz de ver, o b-a-ba de como funciona o mundo. O ponto de vista natural será também sinónimo de ponto de vista habitual, por razões fáceis de antecipar. De facto, a maioria dos homens tende a habitar no ponto de vista natural precisamente pelas suas próprias características: o de ser pardo, o de ter uma infundada validade dada como inerente e evidente, o de sentir que não há nenhum problema estrutural por resolver. É também a isso que Kierkegaard se refere em diversos textos por “ponto de vista imediato” ou por “primeiro eu” (no primeiro dos *Quatro Discursos Edificantes*).

⁹ Cf. “Every human being, no matter how slightly gifted he is, however subordinate his position in life may be, has a natural need to formulate a life-view, a conception of the meaning of life and of its purpose” (EO2, II 163).

determinado, mas antes de um “modo”, de um “como” [*hvorledes*], de uma dada relação que se possa estabelecer com a vida enquanto tal.

4) São essas mesmas duas perguntas — a do “quê” e a do “como” — aquilo que gera a diversidade de caminhos que o homem pode escolher. É daqui que partem as encruzilhadas do humano e se formam todas as perspectivas que pretendem responder à questão de qual o melhor caminho para a felicidade. Há que salientar neste ponto a mudez ou neutralidade dos factos para apoiarem um dado caminho. Habitualmente consideramos que é das próprias coisas que decorre o seu sentido, como já foi referido. Esse sentido das coisas provém, contudo (e como aqui se tem estado a tentar delinear), do tal quadro de sentido global. O mesmo facto pode significar bênção ou maldição conforme o quadro de sentido em que se encontra, pode ser útil ou imbecil, pode aliviar ou pode ser pesado, etc. Os factos vêm de tal modo embutidos no seu sentido que julgamos que são eles que o põem por si. São, porém, as teses que lhes dão orientação, que os tornam claros para nós e que faz que sejamos capazes de encarar a maioria da existência com naturalidade, sem surpresa ou espanto.

5) A ser assim, há dois planos categoriais na formação do nosso ponto de vista. Um plano é o plano das categorias que configuram conteúdos. São, como se sabe, as categorias que regem a apresentação destes e que os tornam acessíveis e compreensíveis para nós. Outro plano é o das categorias existenciais. De facto, não só há categorias para reger as propriedades dos conteúdos e as suas relações espacio-temporais, mas há também um modo de relação aos conteúdos que se dá em primeiro lugar por uma relação desse conteúdo ao “si” do homem.

Vale a pena vincar, após esta enumeração, o que se segue. Não basta, para definir o termo “forma de vida”, afirmar que existe uma componente formal na existência humana, um núcleo de constituição comum – a nudez da alma –, como é preciso também salientar que há, de cada vez, essa componente formal desformalizada ou instanciada. Ou seja: toda a nudez da alma é sempre, de um modo ou de outro, revestida.

Estes enunciados dariam, por si só, para uma outra tese. Não cabe aqui, pois, ver o assunto em detalhe, mas o que está em causa é precisamente a compreensão de que a representação não é neutra. Não somos um mero acontecimento que é capaz de aceder a uma apresentação, que é indiferente ao que vê, que apenas constata ou contempla o que tem perante si. Somos, ao invés, um acontecimento interessado em si, na forma peculiar de ter um problema de aquisição entre mãos, nos moldes em que se viu. A ser esse o problema fundamental e o problema que rege tudo o resto, então a representação, toda ela, é lida à luz

de um sentido, à luz de uma forma de lidar com os conteúdos. Isto é de tal sorte que há uma relação particular à própria representação — é a essa “particular” relação que se atribui o nome de interesse. Em toda a representação há uma tensão existencial a trespassá-la de fio a pavio, de tal modo que nenhum plano de representação lhe escapa.

Ora, tal como a descoberta da forma da representação é *eo ipso* a descoberta de um modo de representação, uma revolução idêntica ocorre pela compreensão de uma forma do sentido. Descobrir que a nossa representação é um modo e não um acesso directo e transparente à realidade implica a drástica descoberta de que o nosso acesso ao mundo poderia ser totalmente diferente. Isto é, implica a descoberta de que, na verdade, não se sabe qual o estatuto do nosso acesso face ao mundo como ele é. Podíamos, no limite, ter uma representação (ou muitas outras) inteiramente alternativa à nossa — mesmo que não sejamos capazes de conceber enquanto tal¹⁰ outros modos de representação que não o nosso (i.e. espacio-temporais). O mesmo se passa com a forma de sentido.

É neste ponto que noção de *aut-aut* começa a adquirir a sua espessura. Compreender que se representa através de categorias ou que se vive sob categorias implica logo a existência de uma alternativa. Na verdade, basta esse reconhecimento para haver um ou-ou. Está a fazer-se referência a algo, no mínimo, estranho: à ideia de que a vida possui a forma de alternativa, mesmo que não haja alternativa. Quer isto dizer que a forma da vida é a da alternativa, qualquer que seja o nosso caso. E podem ser muitos casos: pode ser que exista uma ou várias alternativas efectivas ao regime categorial natural; pode haver alternativa ao regime natural, mas sem que saibamos adquiri-la; pode haver a percepção de uma (ou mais) alternativa(s), mas ser impossível para nós alcançá-la; pode haver percepção de uma (ou mais) alternativa(s), mas constituídas de tal modo que exijam a aquisição de determinadas condições; e, no limite, pode haver alternativa mesmo que não haja nenhuma concepção para lá do nosso sistema categorial. Esta última hipótese significa que, ainda que apenas fôssemos capazes de habitar um único sistema categorial existencial — coisa que faria do nosso regime um regime insusceptível de destrono —, o nosso regime seria, de todo o modo, o da alternativa. E sê-lo-ia pelo simples facto de o nuclear do nosso ponto vista estar construído através de uma estrutura categorial. Ter um ponto de vista assente numa estrutura categorial significa ser capaz do reconhecimento de uma possibilidade contrastante

¹⁰ É possível projectar-se variações significativas da nossa representação. N’*As Viagens de Gulliver*, Swift faz precisamente experiências desse género, ao alterar variáveis menores no nosso ponto de vista (como é o caso do tamanho ou da configuração corporal). Aqui, todavia, aponta-se para a completa perda de pé que implica a tentativa de pensar em categorias alternativas quando se trata de categorias abrangentes, como por exemplo a tentativa de pensar algo que se dê fora do próprio tempo. Ainda que possamos conjecturá-lo, não o conseguimos recuperar enquanto tal, concebê-lo enquanto tal.

(mesmo que não haja conteúdos que concretizem essa possibilidade contrastante). O que de todo modo se mantém como transversal a todas as hipóteses levantadas é a consideração da vida como alternativa. Com efeito, dizer que a vida é uma alternativa é dizer, antes de mais, que vivemos segundo categorias existenciais, que lidamos com as coisas de determinada forma, e essa forma poderia sempre ser outra — efectivamente outra ou virtualmente outra.

Por ora é suficiente este levantamento para podermos prosseguir. Na segunda parte destes escritos iremos regressar a este mesmo ponto e avançar na leitura das alternativas que existem, segundo as análises de Kierkegaard.

1.1. A PERSPECTIVA HEGELIANA¹¹

O título dinamarquês *Enten–Eller* visa, como se sabe, os que defendem a rigidez e insuficiência do princípio do terceiro excluído¹², que é, como também se sabe, uma versão negativa do princípio de contradição. Visa, na verdade, mais os hegelianos¹³ do que o próprio Hegel, ideia na qual Jon Stewart, em *Kierkegaard Relations to Hegel*, insiste, procurando mostrá-la ao longo de uma detida análise. Um dos pilares dessa obra é o da compreensão de que se anunciam mal-entendidos quando há embarque na corrente de estudiosos kierkegaardianos cuja leitura assenta na pressuposição de uma ruptura total entre a filosofia de um e de outro.

Fazer uma análise minimamente cuidada sobre o que está em causa no princípio de contradição na obra de Kierkegaard exigiria a dedicação de uma tese inteira. Os motivos para tal são vários e fáceis de identificar. Em primeiro e segundo lugar, por a análise de Kierkegaard quanto a esse princípio ser feita de forma dispersa e, paradoxalmente, continuada¹⁴; em terceiro lugar, por implicar, pelo menos, a revisão de dois momentos

¹¹ O título deste capítulo remete mais para uma dada “concepção hegeliana” do que propriamente para uma análise da posição de Hegel. Queremos com isto indicar que não nos prende aqui um levantamento das teses de Hegel e das suas forças e fraquezas, mas antes o modo de concepção do problema por parte de Kierkegaard. Não é demais, por isso, salientar que não se está a visar Hegel de forma directa. Tal visão “directa” enriqueceria a compreensão dos encontros e desencontros dos dois autores. Trata-se, assim, de mais um complemento que este estudo aguarda.

¹² Para um aprofundamento dessa equivalência e dos problemas que a rodeiam, leia-se o capítulo de Jon Stewart com esse mesmo título: “*Aufhebung* and The Law of Excluded Middle” — STEWART, Jon, *Kierkegaard's Relations to Hegel*, Cambridge University, Nova Iorque, 2003, pp. 184-209.

¹³ Cf. STEWART, Jon, *Kierkegaard's Relations to Hegel*, Cambridge University, Nova Iorque, 2003, as pp. 45-69 em especial e como complemento veja-se também pp. 70-82.

¹⁴ Parece um contrassenso dizê-lo mas tal corresponde, de facto, ao que se passa na obra de Kierkegaard. É dispersa na medida em que se encontra em muitas das suas obras e, no mais das vezes, com desenvolvimentos diversos entre si, que não começam nem terminam nos mesmos pontos. Ou seja, exige-se um exercício de cruzamento de passos a fim de se poder esboçar os diferentes traços desse conceito. Por outro lado, é continuada, uma vez que praticamente todas as suas obras se referem a ele (com maior ou menor desenvolvimento), e sendo que todas o pressupõem (quer de modo positivo — como o indispensável —, quer

fundamentais da tradição filosófica que lhe é prévia: a) remontar à formulação aristotélica do axioma de contradição; b) compreender o contributo de Hegel quanto a esse princípio.

Ainda que essa análise não nos seja evidentemente possível em virtude da dimensão do empreendimento, é pertinente destacar alguns elementos a fim de elucidar o que entendia Kierkegaard por princípio de contradição.

Não temos maneira nenhuma de dar conta, mais detalhadamente, do que disse Aristóteles acerca do axioma de contradição, pelo que deixamos apenas algumas considerações muito concentradas. De forma sucinta, o axioma de contradição corresponde a uma resposta à questão da possibilidade de existir uma coincidência entre “ser X” e “não-ser X”. E a resposta é, como se sabe, a de que não é possível tal coincidência, i.e. a de que não se pode em simultâneo negar e afirmar o mesmo conteúdo (um dado X).

O problema em jogo é o problema das regras de predicação, o problema de saber o que se pode dizer acerca das coisas, o que, por consequência, traz consigo não só a questão da articulação de juízos em geral, como também uma outra mais radical, sc. a da constituição de identidades no nosso ponto de vista.

Na *Metafísica*, Aristóteles recorre a diversos modos para exprimir este princípio. Ora o formula afirmando que “não é possível que o mesmo, ao mesmo tempo, pertença e não pertença ao mesmo, no mesmo respeito”¹⁵, ora afirmando que “é impossível alguém conceber ao mesmo tempo que uma coisa é e não é”¹⁶. O que se estabelece com o axioma é a identificação do nosso ponto de vista como um ponto de vista que permite um regime de exclusões recíprocas. Mais: Aristóteles estabelece não só que há essa permissão, como acrescenta que é o regime obrigatório para o nosso ponto de vista ser operacional, para ser como de facto é. A ser assim, não estamos perante um princípio face ao qual cada um possa escolher seguir ou escolher rejeitar, mas perante o “princípio mais certo de todos”¹⁷.

A certeza desse princípio não é, note-se, uma certeza passível de prova. Nenhuma demonstração lhe é possível, porque ele é, precisamente, o princípio que regula as demonstrações em geral. É aquilo através do qual é possível haver demonstrações, podendo ser então denominado pressuposição primeira. O que é possível, continua Aristóteles, é uma prova refutativa¹⁸. Nela não está em causa uma defesa directa do princípio, mas uma recusa

de modo negativo — o que se recusa ou evita). Consulte-se, por exemplo, os seguintes passos: *Post-Scriptum*, VII170, VII 261-262 VII 301, VII 304-305, VII 365-366), *Uma Recensão Literária*, VIII 63, VIII 90, VIII, 104 e ss.; *Bocados Filosóficos*, IV 270-271).

¹⁵ Met, I, 3, 1005b 20.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid*, 1005b 10.

¹⁸ *Ibid*, 1005b 20.

da possibilidade contrária. Ou seja: há nessa prova uma refutação dos que tentam rejeitar esse princípio. O percurso dessa refutação é conhecido e simples, na medida em que basta que o opositor ao axioma de contradição afirme algo — o que quer que seja — para essa refutação sair vencedora. Com efeito, basta a fixação de um “é assim que as coisas são” para o axioma se revelar como uma assumpção implicada nessa tese, nessa tomada de posição. Só apoiando-se nesse princípio pode alguém tomar uma posição. Se alguém, ao defender uma tese A, defendesse também ao mesmo tempo a tese não-A, o resultado seria um anulamento dos termos. Não se afirmaria, de todo em todo, coisa alguma. A pessoa estaria a pôr e a retirar aquilo que pôs no mesmo movimento, de tal sorte que não se terminaria com nenhuma tese. A unidade do termo A seria anulada pela unidade oposta (o termo não-A), tal como inversamente a unidade de não-A anulada perante A. A possível coincidência entre o “sim” e o “não” é a possibilidade de dizer uma coisa e o seu contrário. Dizer tudo o que se pode traduz-se, por sua vez, em abdicar de dizer alguma coisa — traduz-se em não dizer nada. O problema que Aristóteles vinca não é o de apenas se terminar com uma tese incoerente, fraca ou uma tese que afinal se revela como muito indefinida, que tem ainda muitas arestas por limar. Não, o problema vincado é bastante mais sério, sc. o problema de que não se forma, de todo em todo, tese alguma. O ponto é exactamente o de que não sobra nada a partir do momento em que se pretende estabelecer uma abolição do axioma de contradição. A conjugação de determinações exclusivas dá origem a coisa nenhuma, carrega a falta de definição por excelência: o nada. Ora, coisa típica de um vegetal é não ter tese nenhuma; do mesmo modo se assemelham aos vegetais, como com graça descreveu Aristóteles¹⁹, os que recusam o axioma de contradição. O único resultado que se obtém é o de uma paralisia absoluta, o de uma impossibilidade de movimento do λόγος. Quem adopta essa recusa exclui-se *eo ipso* da esfera do discurso²⁰. Aristóteles descreve aquilo que está em causa na recusa do axioma de contradição como aquilo que Anaxágoras dizia: ὁμοῦ πάντα χρήματα²¹. Isto é, constata-se um estado de coisas no qual nada é distinguível.

¹⁹ *Ibid.* 1006 a 12-15 e 1006 a 25.

²⁰ Note-se que não se está apenas a cingir o território deste axioma ao território do discurso. Não. O que está em causa é algo omni-abrangente — i.e. uma efectiva proto-fixação —, de tal modo que também a nossa representação do mundo está já sujeita a esse axioma. Está não só presente como mais um elemento entre outros na formação da representação, como tem também o mesmo peso implicado no âmbito do discurso. A fixação de um “é assim que as coisas são” é uma fixação continuamente estabelecida e reestabelecida na própria forma de encarar o mundo, no âmago da própria representação que dispomos dele. Ora, se é possível fixar alguma coisa, então tem de haver as condições de possibilidade dessa mesma fixação. Toda a adopção de um “é assim” assume já que há condições de possibilidade de fixação de um “é assim”. Daí que a fonte de qualquer fixação terá de ser comum: a possibilidade de se fixar algo.

²¹ *Ibid.* 1007 b 26.

Com efeito, o que Aristóteles tinha em vista era tentar explicar como a apresentação que temos do mundo é uma resultante tão clara, apesar da espantosa diversidade de variáveis existentes. É pela consideração de que a identidade de A é precisamente ser A — e, portanto, não-X (seja X um qualquer B, C ou D) —, que faz de A aquilo que ele é, e não faz dele o que não é.

O contributo de Hegel quanto a esta discussão é tão pouco abarcável nestas páginas quanto o de Aristóteles. Mais uma vez, o formato que se segue é muito resumido e toma em mãos apenas alguns elementos.

Hegel viu, com toda a razão, que, se olharmos mais detidamente, reparamos que a vigência do princípio de contradição é trémula, ao invés de firme e intocável, como tende a camuflar-se. Quando uma coisa é vermelha num determinado ponto X, não pode ser azul quanto a esse mesmíssimo ponto. Entendemos todos os casos de uma tentativa de coincidência entre A e não-A em paralelo a este exemplo. Mas, se neste exemplo nos parece evidente uma validade do princípio de contradição cujo trono não admite alternativa, há outros exemplos bem mais difíceis de compreender.

Pode-se falar de uma vigência trémula de duas formas.

1) No próprio *medium* da linguagem e do pensamento, na medida em que há muitos conceitos que admitem, em si, contrários.

O exemplo a que Hegel recorre inúmeras vezes é ao conceito de orientação. Este incorpora em si quer o norte, quer o sul, este e oeste, e incorpora ao mesmo tempo e em si esses pares de opostos. O que acontece não é que os dois termos contraditórios não se conjuguem, como corresponderia a uma leitura estrita do princípio de contradição; conjugam-se sim, sc. através de um terceiro termo (neste exemplo, no conceito de “orientação”), capaz de dissolver a contradição e de os abarcar numa unidade²². A unidade “orientação” é A e, ao mesmo tempo, é o oposto de A; é norte e, ao mesmo tempo, é sul; é norte e, ao mesmo tempo, é não-norte; é este e, ao mesmo tempo, é não-este; etc.

Este conceito não é um caso isolado, uma excepção. Com efeito, Hegel diz que todos os conceitos violam o princípio de contradição. Um problema que se assemelha inicialmente a uma excepção começa, afinal, a alastrar de forma descontrolada. É à luz disto que se percebe o objectivo da filosofia tal como Hegel a visava: é exactamente o de

²² Se isto é claro com todos os termos directamente opostos, não é de todo claro com os termos apenas distintivos. “Azul” e “cão” não são termos diferentes da mesma forma que são “noite” e “dia”. Na *Ciência da Lógica*, Hegel distingue no próprio conceito de diferença estes dois sentidos: o da distinção [*Verschiedenheit*] e o da oposição [*Gegensatz*]. Quando se fala de haver sempre um terceiro capaz de dar unidade estamos a visar somente as diferenças opostas. Ter-se-ia, contudo, de analisar também se há ou não há extensão da validade desta análise para o caso das diferenças distintivas.

demonstrar que não há tal coisa como conceitos puros²³. Não há tal coisa como um conceito que se defina por um princípio de identidade básico, um mero $A=A$, fechado em si mesmo, que se baste a si próprio para se determinar. A tese de Hegel é que no ponto de vista especulativo o axioma de contradição não tem validade. É, aliás, a reflexão que leva à compreensão de que não há contrários absolutos, absolutamente exclusivos. Pode-se sempre pensar num conceito que abarque o que é aparentemente exclusivo. Mais uma vez: tenha-se em mente o conceito de norte e de sul; à primeira vista parece que eles nunca se poderiam fazer coincidir; no entanto, surge um terceiro que é capaz dos dois e que se define por ser precisamente capaz dos dois, e não por ser capaz de um só. Especulativamente o termo “orientação” é capaz dos dois ao mesmo tempo.

Mas dizer isto não circunda a questão; há mais. O terceiro elemento não funciona com o fim de “acalmar as águas”, de tentar conjugar coisas inconjugáveis. Há outro aspecto que é de realçar. É que os próprios opostos já lançam a pista para a existência de um conceito que os una. O fundamental a notar é que já os opostos revelam a precisão um do outro. O termo “norte” nunca é absoluto; define-se, sem possibilidade de alternativa, enquanto oposto ao sul, enquanto não-sul; do mesmo modo o termo sul também remete necessariamente ao norte. I.e.: um lado do termo reflecte sempre o outro e só se compreende à luz dele. Um dos momentos de A é também um momento que se define por não-A. O terceiro termo é a unidade que os outros dois elementos já pressupõem. Qualquer conceito é definido por um “também”, por um “isto e não-aquilo”. A ser assim, o que está em causa não é um princípio de contradição, mas um princípio de coincidência. O que Hegel está a enfatizar é que não temos acesso a nenhuma determinação unívoca. Está em causa a abolição do puro “puro”, do completamente puro. Como se antecipa, tudo isto acaba com o modelo clássico da noção de “coisa”. Vale a pena vincar que isto não significa entender a realidade como uma mancha de coisas que vai alastrando, de tal modo que cada representação fosse um “mais” de um somatório total. Isso tornaria a apresentação do mundo totalmente confusa, sem elementos de distinção. O que está em causa parece-nos, no

²³ Todos os conceitos são já mistura, intersecção de contrários, não-simples, de tal modo que o têm no seu âmago um fenómeno de confusão (PG, §162). Este é, se assim se pode dizer, o conceito puro entendido por Hegel de forma negativa. Hegel utiliza-o também de um outro modo que aqui não é visado, e que se pode dizer que corresponde a um modo positivo. Nesse segundo sentido, um conceito puro [*Begriff*] é aquilo em virtude do qual qualquer ponto de vista científico se ergue: é a noção de um conhecimento total capaz de abarcar todos os conhecimentos particulares. O conceito puro é sinónimo, nessa acepção positiva, do próprio entendimento (PG, §166). Numa só palavra, por entendimento diz-se a unidade da determinação total. Para uma exploração destes assuntos leia-se o terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* (“Força e Entendimento”). Para seguir o itinerário do levantamento do alcance da síntese no nosso ponto de vista por parte de Hegel leiam-se os três primeiros capítulos em conjunto.

entanto, ser algo próximo à repetição do percurso de Leibniz na sua identificação de *pars totalis*²⁴. Cada coisa é já, de algum modo, tudo o resto. O que se trata é que o mínimo é o universal; o mínimo é a realidade toda. O mínimo de A é a síntese, o cruzado. Aquilo a que chamamos simples é já um momento de uma relação.

O vigor do princípio de contradição encontra também entraves num outro ponto, e que é, diga-se, tão ou mais drástico do que o primeiro (problema esse também já referido na nota número 13). 2) Há uma possível suspensão do princípio de contradição no próprio *medium* da actualidade. Para lá da situação assinalada no âmbito especulativo, há um problema de cumprimento do axioma na própria forma apresentação das coisas. O problema em jogo é o problema da síntese do que não é idêntico. Para definir um objecto atribuo predicados que não correspondem à mera constatação de um $A=A$, de um A fechado nele mesmo. Basta um pouco de atenção para compreender que a nossa forma de definir qualquer coisa é sempre já complexa. A verdade é que todas as coisas a que temos acesso, temos-lo através de uma representação que exige multiplicidade. É o facto de nunca acedermos a nada absolutamente simples que se constitui o entrave principal a uma aplicação estrita do princípio de contradição.

Constata-se isso facilmente nos exemplos de definição de identidades. Do cão, por exemplo, podemos dizer que é um animal, que é castanho, que é veloz, que tem dois olhos, etc. O que se está, com rigor, a dizer de A é que este é também B (sendo $B \neq A$), que é também C (sendo $C \neq A$) e que é também D (sendo $D \neq A$). A e B ou A e C comportam identidades distintas e estão, todavia, intersectados um no outro, interferem na definição de um e de outro. Constituem, na verdade, uma condição indispensável para haver sequer determinação. É certo que aceitamos com leveza que A seja igual a si mesmo, fiel a si e diferente de tudo o resto, mas isto, diz Hegel, nada nos leva senão a tautologias. Dizer que um cão é um cão, e que um cão não é um não-cão nada acrescenta. Na óptica normal, o regime é o da transgressão do princípio²⁵, o regime é o da permanente intersecção de determinações diferentes. Trata-se, assim, de uma trama complexa de sobreposições de determinações, em que o mesmo incorpora o diferente. É por aqui que surge o cabimento de haver uma coincidência entre o “sim” o e “não”, entre o A e o não-A mesmo na própria

²⁴ A referência introduz-se com o fim de abrir caminho para um esclarecimento a quem o procurar, e não com o fim de trazer essa noção explicitamente à consideração deste estudo. Sobre o conceito em Leibniz, leia-se a incontornável *Monadologia* e *De rerum originatione radicali* VII, 307.

²⁵ Não tendemos a identificar tal transgressão. Na verdade, temos incorporadas formas canónicas dessa transgressão de tal modo que são capazes de passar inteiramente despercebidas, de passar como não sendo momentos de síntese. Não cabe aqui ver que formas canónicas são essas, o seu fundamento ou extensão; fica, contudo, o registo de um terreno que se mantém por abordar.

esfera do real. O mínimo a que temos acesso é um complexo, é uma multiplicidade. É pelo “também” que se começa, pelo “A que é de B”. Isto é, há algo de muito parecido com aquilo que formula Anaxágoras: um ὁμοῦ πάντα χρήματα. Mas trata-se de um ὁμοῦ que não se vive como tal. A maioria das nossas estruturas de predicação contêm ὁμοῦ disfarçado de clareza. Na verdade, ocorre uma tal intersecção de determinações que é a mesma que Aristóteles acusa aqueles que transgridem o axioma de contradição. Há, por isso, momentos de confusão não detectados no curso habitual da nossa existência, e é isso mesmo que Hegel está tentar desmascarar.

Esta suspensão do princípio de contradição vale para predicações internas a identidades (como as descrições que fazemos daquilo a que chamamos “coisas”), e, todavia, o caso parece ser outro quando estão em causa predicações entre diferentes identidades (como as identificações que fazemos entre as “coisas”). Por exemplo, seria estranho achar legítimo dizer que “vermelho é azul” ou “o cão é uma flor”. De imediato se resgataria a validade do princípio de contradição como absoluta e se daria como inadmissível que A seja não-A, apelando à evidência desse princípio fundamental do nosso ponto de vista. Afigura-se uma incoerência desconcertante nesta defesa a ferros do princípio de contradição nuns momentos para noutros se estar ignorante da realização de uma suspensão do que este implica. Não temos tempo de ver com pormenor se há justificação para haver uma posição que equilibre estas duas ópticas e que resulte numa sistematização de uma transgressão que seja contida num determinado perímetro, que seja restrita a um âmbito determinado. Nesse caso estaríamos, portanto, perante uma possibilidade controlada de transgressão do princípio de contradição. Não iremos traçar com maior rigor a profundidade dessa transgressão, nem a análise de Hegel ou de Aristóteles (veja-se a nota número 20) quanto a ela.

Este problema não interfere, na verdade, com o princípio de contradição tal como Kierkegaard o visa. Introduziu-se a questão para compreender a complexidade do levantamento em causa. Este ponto, porém, não coincide com a nossa batalha. Por um lado, porque este ponto não é um ponto de cisão entre Kierkegaard e Hegel. Parece-nos, pelo contrário, um ponto de coincidência. Hegel não abole absolutamente o princípio de contradição da esfera do real. I.e. não admite, em caso algum, que o mesmíssimo ponto A possa ser resistente e mole ao mesmo tempo, na mesma escala, etc²⁶. Por outro lado, mesmo que fosse um ponto de discórdia, trata-se de uma discussão localizada do princípio de

²⁶ Para discussão acerca do assunto, leia-se, por exemplo, o artigo de Karin Boer — BOER, Karin, “Hegel’s Account of Contradiction in the Science of Logic Reconsidered” in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, n.º 3, 2010, pp. 345-374 —, bem como a bibliografia para que Boer aí nos remete.

contradição, sc. qual o estatuto da forma na representação categorial que temos das coisas. Ainda que o assunto possa introduzir consequências, não diz respeito directamente ao problema do ângulo que aqui estamos a abordar, i.e. a partir do ângulo existencial.

Após o breve delineamento destes dois momentos do princípio de contradição, compete ver como Kierkegaard se posiciona face a ele. Importa, para isso, determo-nos na forma como Johannes Climacus entende esta discussão. É Climacus o pseudónimo que leva a cabo o desenvolvimento quer mais minucioso quer mais vasto sobre o princípio, no *Post-Scriptum*²⁷.

Climacus segue a identificação prévia que viu, e bem, que este princípio não tem cabimento na esfera do real enquanto tal. Todos os factos do mundo são, precisamente enquanto acontecimentos, não-contraditórios. O adágio escolástico *ab esse ad posse valet, a posse ad esse non valet* traduz justamente essa ideia. Esse adágio opera constantemente no ponto de vista comum. A um acontecimento surpreendente dizemos “não sabia que isto era sequer possível” ou “como é possível?”. A possibilidade de um dado A, ou seja, a sua não-contradição, fica garantida assim que A é inscrito no real. O impossível é, precisamente, o que em circunstância alguma se poderia traduzir na realidade²⁸. Isto de um lado. De outro, Climacus compreende também que o âmbito próprio ao princípio de contradição não é o âmbito especulativo. Tem, assim, em comum com a análise de Hegel pelo menos este ponto:

²⁷ A questão será só analisada a partir do ângulo de Climacus e, em particular, a partir do *Post-Scriptum*. E será assim fundamentalmente pelo que já se disse: por ser o desenvolvimento mais extenso de todos os pseudónimos. A rigor, não só é o mais extenso, como o mais completo. Ou seja, é desta leitura que se obtêm as chaves principais do princípio de contradição que permitem compreender os outros escritos. Não é escolhido, pois, apenas por se considerar um desenvolvimento mais claro ou maior, mas por ser o desenvolvimento mais representativo do que está em causa em toda a obra kierkegaardiana. Podia muito bem ser o caso de ser a análise mais detalhada mas com validade apenas para uma dada visão da vida. Não nos parece que assim seja. De facto, as análises de Climacus têm, quanto a este princípio, um alcance que não se esgota nele, mas que é co-extensível à obra completa. Não significa isto que todos os autores se encontram regidos por esse princípio — repita-se —, ou sequer que tenham a mesma clareza quanto a ele e lhe atribuam igual importância. É aos olhos do leitor que essa co-extensão é passível de ser afirmada. I.e. é o leitor que tem sempre como ponto de partida esta identificação de Climacus para entender os diferentes autores e a relação que estes mantêm com o princípio de contradição.

²⁸ Há um tipo de impossibilidade que não significa que não é permitida a passagem para a actualidade em circunstância alguma. Há impossibilidades circunstanciais, se assim se pode dizer. Isto é, uma impossibilidade que se refere a possibilidades fechadas. Por exemplo, todas as possibilidades quanto ao passado são, neste momento, impossíveis — na medida em que não são susceptíveis de alteração da sua modalidade. O aniquilamento de cada momento significa a instauração de uma impossibilidade eterna. O momento que acabou de passar está cristalizado tal como foi, prisioneiro disso e não susceptível a modificação. Se ontem eu não fui ver o mar, é impossível que essa mesma circunstância se altere e que possa admitir “talvez vá ver o mar ontem”. São fechadas também determinadas possibilidades quanto a um presente próximo. Estar em Lisboa no momento t1, implica a impossibilidade de no momento seguinte, t2, estar no Japão ou até em Sintra. Esta rede de problemas, muito complicada de articular conceptualmente, pode ser tratada com maior detalhe a partir de leituras do próprio Climacus, nos *Bocados Filosóficos*. Sobre a necessidade do passado e do presente, consulte-se em particular: PF, IV 235 até IV 252.

o de que o princípio de contradição não é o princípio que rege a reflexão²⁹. Com efeito, o pensamento não lida senão com determinações ideais. Qualquer determinação ideal é, em si e com rigor, uma determinação sempre dada em possibilidade³⁰. O que pertence propriamente à reflexão é corresponder a um âmbito onde não vigora um princípio de contradição. Por outras palavras, à reflexão pertence um âmbito no qual os contraditórios podem ser igual e simultaneamente visados. É, por isso, um terreno onde há uma suspensão ou abolição da validade desse princípio. Ao contrário da esfera da realidade, onde se estabelece o reinado absoluto deste princípio e, em função disso, uma esfera interdita ao contraditório, na esfera da especulação a situação é a de não estar ao abrigo desse princípio, de tal modo que se admitem os contrários enquanto tais. A reflexão é capaz de pensar A e a sua negação, B e a sua negação. Climacus, neste ponto, daria a palavra a Hegel e assinaria por baixo a sua exposição. O nervo de tal defesa encontra-se na tese de que nenhum possível, enquanto possível, exclui do reino da possibilidade outro possível³¹. Por outras palavras, todos os possíveis são co-possíveis enquanto estiverem na determinação da possibilidade. Mesmo quando nos concentramos a pensar na própria contradição, ela mantém-se meramente uma possibilidade e não uma efectiva contradição. Tal como quando se pensa fazer uma tese, ter um tema, escrevê-la na cabeça, etc., permanece-se inteiramente com uma tese por fazer, com uma tese em possibilidade. Não há outra modalidade dentro da própria reflexão, pois ela só diz respeito às possibilidades enquanto tais. A conclusão hegeliana de que o pensamento leva a uma abolição do princípio de contradição não é, pois,

²⁹ Cf. “Was sich also aus dieser Betrachtung ergibt, ist, daß *erstens* der Satz der Identität oder des Widerspruchs, wie er nur die abstrakte Identität, im Gegensatz gegen den Unterschied, als Wahres ausdrücken soll, kein Denkgesetz, sondern vielmehr das Gegenteil davon ist (...)” (L, 45).

³⁰ Tal não impede, evidentemente, que uma determinação ideal seja passível de se tornar actual. O que há a frisar é este “por si”, i.e. há a frisar que a determinação ideal isolada não tem outro horizonte senão o da possibilidade.

³¹ Seria interessante e pertinente trazer Leibniz a esta identificação e introduzir neste ponto o conceito de compossibilidade. De forma concisa, o que Leibniz pretende com esta noção é estabelecer que os possíveis (mesmo enquanto possíveis, sublinhe-se) mantêm relações com outras possibilidades. I.e., um possível não é meramente um possível desprovido de referência a mais nada. Há termos possíveis que não se podem conjugar com outros. A lógica lida constantemente com isso. “A cidade mais bonita é Roma” e “a cidade mais bonita é a Baixa-da-Banheira” não são hipóteses possíveis no mesmo saco, porque precisamente o termo “a cidade mais bonita” só permite um ocupante. Nesse sentido dizem-se hipóteses não-compossíveis. Esta parece ser a posição oposta à de Kierkegaard, uma vez que a sua tese fundamental enunciada é a de que nenhum possível pode excluir outro enquanto possível. É precipitado, todavia, retirar esse juízo sem estabelecer previamente algumas comparações entre as duas posições. Esse esclarecimento só se pode produzir num levantamento detalhado que aqui não tem lugar. Mas, de facto, o que Kierkegaard está a frisar em última instância é que, mesmo nos casos em que não há compossibilidade, essa rejeição da “possibilidade conjunta” é uma rejeição ainda assim na possibilidade. Ou seja, não há uma rejeição efectiva de modo nenhum no âmbito do possível.

uma conclusão rebuscada³². É, na verdade, a constatação do que ocorre de cada vez que pensamos. Daí que abolir o princípio seja uma coisa leve e simples, quando essa abolição é restrita ao *medium* da reflexão. A haver a possibilidade de um resgate de um *aut–aut* e de uma recuperação do princípio de contradição, ela não encontra o seu lugar no âmbito da reflexão³³.

O que é mais rebuscado e muito difícil de estabelecer é uma compreensão efectiva do real na própria lógica — e é este o ponto de uma ruptura incontornável entre Hegel e Kierkegaard. Hegel tenta explicar que a modalidade do real é passível de ser abatida e, no limite, coincidente com a modalidade do possível. A noção de mediação [*Vermittlung*] é introduzida precisamente como o que permite a identificação dessa coincidência como a situação que nos é correspondente. O problema da relação entre a modalidade do possível e do real é denso e vastíssimo, e atravessa toda a história da filosofia. Não é absolutamente necessário para o que aqui nos importa seguir *pari passu* o percurso que leva Hegel a adoptar a posição que adopta. Indispensável é, sim, dar a ver qual é essa posição que sustenta e qual a sua distância à de Kierkegaard.

Para percorrer esse trilha é preciso fazer uma referência a Kant. De acordo com este, a diferença entre um objecto pensado e esse mesmo objecto real não é a soma de mais um predicado. O que o falta ao carro sonhado face ao carro real não é um predicado, não é uma nota que está por escrever. O “carro pensado” e o “carro real” poderiam, no limite, ter os mesmíssimos conteúdos e estarem ainda assim em registos inteiramente diferentes. Kant identifica essa diferença entre eles como uma diferença entre as modalidades, como se sabe. Tal significa que não há de facto nenhum acrescento real, mas sim uma modalidade diferente em vigor. O problema que se segue de imediato é fácil de prever: como podemos então distinguir o real do possível? Se não é um conteúdo diferente, o que difere? O único acesso que temos à modalidade real constitui-se apenas por uma constatação empírica. Como disse Leibniz³⁴: de facto, não temos outra maneira de saber que as coisas existem se

³² Cf. “Hegel is perfectly and absolutely right in maintaining that, looked at eternally, *sub specie aeterni*, there is no *aut–aut* in the language of abstraction, in pure thought and pure being. Where the devil would be, since abstraction, after all, simply removes the contradiction (...)” (CUP, VII 261).

³³ Cf. “The defenders of *aut–aut* are in wrong if they push their way into the territory of pure thinking and want to defend their cause there” (CUP, VII 261).

³⁴ “No tenemos ninguna idea de la existencia, salvo que entendamos que las cosas son sentidas. No puede ser otra cosa, puesto que la existencia no se incluye en la misma [esencia], excepto en los seres necesarios” (LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, “Sobre la Existencia” in *Obras filosóficas y científicas - METAFÍSICA*, editor A. L. González, Comares, Vol. II, Granada, 2010, p 106). A frase de Leibniz é retirada do seu contexto e não parece coincidir com aquilo por que define o termo existência noutros textos. Não nos preocupa ver até que ponto esta frase é articulável com a ideia leibniziana de que a existência é o máximo de compossibilidade. Esta

não que elas estão aí, que são sentidas. A existência é dada no empírico. O que sabemos do real é, a ser assim, algo de extremamente frágil: é que as coisas existem.

Ora, Hegel não toma este rumo. Por real entende aquilo que se encontra absolutamente determinado. Se o carro sonhado estiver inteiramente determinado não é um carro sonhado, mas um carro que pode ser visto em vigília. Àquilo que não falta nada, não pode ser senão existente³⁵. Indeterminado é, ao invés, o possível. Há, porém, uma grande sombra gerada por este conjunto de teses, e que constitui uma decisivo, difícil e perigoso problema. É a constatação de que um possível não é possível. Expliquemo-nos melhor. Há dois sentidos da determinação possível em jogo e que requerem discriminação. a) Um estrito, que identifica o possível como aquilo a que nada falta a não ser o próprio ser. Isto é o que corresponde ao poder-ser enquanto tal. Corresponde àquilo que possui todas as condições para ser, só que não é — mantém-se, por isso, uma possibilidade. b) Um sentido mais lato, e que coincide com o uso mais comum do termo, que corresponde com o visar uma possibilidade quando ainda que não estão reunidas todas as condições para esta de facto poder-ser. Como a possibilidade de comprar um carro quando não se tem dinheiro, quando não se sabe a sua cor, etc.; tal corresponde a uma possibilidade, sim, mas cujas condições para a sua aquisição não estão absolutamente reunidas. O que Hegel diz é que quando estão reunidas todas as condições para se poder-ser, não há poder-ser, mas ser. O possível em sentido lato é aquilo a que falta determinação, e ao que falta determinação é o que ainda não pode-ser. A ser assim, o que se entende por sentido lato não é senão um sentido é um sentido que perde o próprio possível de vista. Dito por outras palavras, é um possível que não corresponde a um efectivo poder-ser. Aquilo a que geralmente chamamos possível é, por isso, uma modalidade do rascunho, se assim se pode dizer. Denominamos possível o real que não se consegue captar em todas as suas determinações. Mas só o real pode ter todas as determinações.

A derradeira dificuldade é a de que, a ser assim e no limite, não há diferença nenhuma entre possível e real. À pergunta: “como se distingue o possível do real?” Hegel teria de responder: “não se distingue”. O possível que realmente pode-ser não se distingue do real; e o possível que não pode-ser não é um efectivo possível. De uma maneira ou da outra, aniquila-se a modalidade do possível. A forma do possível que resta após este

frase de Leibniz não visa, portanto, o contributo deste à discussão, mas é citada sim para vincar a ideia de Kant (ainda que remeta para a discussão do que significa essa frase dentro da filosofia leibniziana).

³⁵ De facto, a lógica tal como é visada por Hegel não implica a aceitação da existência como um predicado. Pode ser que não seja nada ou pode ser que seja um predicado (e, a sê-lo, seria uma noção de “predicado” muito diferente da da tradição). Deixamos essa discussão em aberto. O ponto que requer vinco é que por determinação não entende Hegel a possibilidade, mas o existente, o real.

levantamento é o possível enquanto algo que perde de vista aquilo mesmo que é um possível — é como um esboço do próprio possível. O possível enquanto conceito de poder-ser não se demarca em nada do nosso conceito de real. É neste ponto que se perde o pé à diferença entre eles. O possível em sentido estrito (que é o sentido que lhe é próprio) corresponde, em última instância, ao real. Há uma equivalência dos dois termos através do desaparecimento de um dos elementos. A tese de que “possível e real são o mesmo” significa que não há, em rigor, nenhum possível. O sentido lato mantém-se, mas enquanto o real “esborratado”; o possível é a abreviatura do real, é o mesmo objecto mas sem ter a capacidade de abarcar todas determinações que o constituem. Assim, o real não é só o empiricamente dado — como é para Kant —, mas também o que é racional³⁶. A ser esse o caso, razão não se distingue de realidade. A sensação, na medida em que é o real determinado, torna-se então uma mera ideia, um momento de relação. Tudo é intrinsecamente relativo. O que é racional é real e o que é real é racional³⁷, como diz o próprio Hegel no prefácio aos *Elementos da Filosofia do Direito*.

Kierkegaard reconhece e refere várias vezes este sentido lato do possível. Com efeito, o possível que de cada vez visamos nunca é um efectivo poder-ser enquanto tal, mas sempre um possível esborratado, não acabado, um rabisco do real³⁸. Hegel está certo quando diz que o possível é, para nós, sempre indeterminado. Ora, ainda que tal seja um momento de identificação comum, há vários outros momentos de identificação do que significa a categoria da possibilidade que levam não só a uma distanciação, como a uma ruptura no modo de entender a questão.

A tónica em que Kierkegaard insiste é a que se segue: mesmo que estivéssemos na posse de um possível totalmente determinado, esse possível manter-se-ia a uma distância infinita do real. Ou seja, mesmo que se levasse a cabo o sentido estrito da modalidade do possível — i.e. um possível que reunisse todos os conteúdos que o próprio real contém —, isso não significaria uma coincidência entre as duas modalidades. Nem se formaria, aliás,

³⁶ Cf. “Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft” (PR, 11). A mesma ideia está no prefácio à *Fenomenologia do Espírito* (Cf. PG, §16).

³⁷ Cf. “Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig” (PR, 11). É fundamental dizer que Hegel não está a dizer que todo o racional é existente. O que afirma é algo diferente: é que nem todo o real é existente. Isto é, a modalidade do real não se esgota na esfera do inventário de existentes.

³⁸ Seria interessante trazer à consideração a noção de possibilidade tal como Fichte a concebeu. Fichte estabelece, antes de mais, que qualquer possível implica desde logo um mínimo de acrescento de realidade. Quer isto dizer, não há possíveis desligados do acesso à realidade, do aparecimento. A ser assim, toda a possibilidade é formada a partir da existência, é formada a partir de algo totalmente diferenciado do eu, algo que é, justamente, “não-eu”. Seria pertinente pôr esta visão em confronto com estas, especialmente com a de Kierkegaard, e perceber que tipo de contacto com o real há, afinal, dentro da modalidade do possível. Não há tempo para direccionar esta investigação por este caminho, mas fica a referência.

sequer uma aproximação. A confusão entre o real e o possível não tem lugar, por mais conteúdos que concebamos num possível. O que distingue a modalidade do possível da do real é que todos os conteúdos postos nas determinações ideais estão, como diz Anti-Climacus, “à infinita distância da imaginação”³⁹. A tese que, para Hegel, está absolutamente em ângulo morto é a de que o possível é um *medium* que distorce o real, por mais conteúdos que tenham em comum. A quantidade de conteúdos repetidos num *medium* e no outro não é a régua da sua proximidade, pela razão de que o que é determinante é o modo de visar os conteúdos. O que mede é sim o modo de relação a esses conteúdos, e o modo de relação num caso e no outro, continua Kierkegaard, é de uma diferença infinita. Quando se pensa um determinado conteúdo no *medium* da possibilidade, todos os conteúdos estão imunes à tensão que acarreta um *vis-à-vis* com eles, estão libertos do peso de ter de enfrentar directamente a situação⁴⁰, estão fora das repercussões da força da disposição que a lida com a realidade é capaz de produzir em nós. É precisamente por se tratar de dois modos de relação inteiramente distintos que o grotesco também é susceptível de ser belo. Podemos ler o processo de Joana d’Arc e descrevê-lo como interessante; podemos ver o Joker a matar uma personagem num filme e considerar a cena um entretenimento; podemos admirar “O Lamento sobre Cristo Morto” de Mantegna e encontrar-lhe beleza. Tudo isto se alteraria com uma radicalidade inqualificável através de um “se”: se, porém, a condenação fosse a nossa; se, porém, o tormento fosse o nosso; se, porém, Cristo fosse a nossa salvação, etc. Ao projectar-se uma inversão de papéis, na qual em vez de meros observadores nos tornássemos os implicados na situação, rapidamente se daria como inadmissível estas reacções. É exactamente para esse fenómeno que Kierkegaard quer chamar à atenção quando descreve a possibilidade como o *medium* das horas tranquilas⁴¹. A reflexão visa os conteúdos do alto desse posto.

³⁹ Cf. *Prática no Cristianismo*, XII 173.

⁴⁰ Seria interessante, caso houvesse espaço para um estudo mais demorado, aprofundar a questão a partir da categoria da ocasião em Kierkegaard. Encontramos na literatura descrições especialmente incisivas desse fenómeno. O caso da discrição de Princesa de Clèves é um exemplo disso: “(...) como, porém, sabia o que podem as ocasiões sobre as resoluções mais sérias, não quis expor-se à destruição das suas nem regressar aos sítios onde ficava o que ela amara” (Clèves, 160). O peso da situação acaba por reduzir as resoluções definitivas tomadas na paz da reflexão a futilidades: “afinal não estava a ver bem”, “não sei onde tinha a cabeça”, “estava cega para não ver isto”, etc. A diferença entre estar na situação e estar à distância da situação é clara no passo que se segue: “A princesa não conseguiu evitar que a presença dele a perturbasse e que sentisse prazer em vê-lo; porém, quando o perdia de vista e pensava que o agrado anterior fosse sintoma de estar enamorada, por pouco o não detestava em consequência do sofrimento que essa ideia lhe infundia” (Clèves, 42-43).

⁴¹ Sobre as “horas tranquilas” e a “consideração” em geral pode-se consultar, por exemplo: *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, VIII 202 e ss.; CUP VII, 457 e ss.; *O Instante*, XIV, 239, 247, 313.

Climacus não nega, em momento algum⁴², que exista uma mediação e que a lógica seja capaz dela. A questão fundamental é a da capacidade que essa mediação possui: se existe ou não existe uma efectiva coincidência entre real e possível através de uma mediação, tal como Hegel pretende. O que Climacus denuncia — e bem —, é o facto de a mediação ser ainda um momento inerente à modalidade da qual provém, i.e. inerente à possibilidade. Pode-se muito bem trazer à consideração o acto de pegar numa caneta e os seus momentos: a intenção prévia, a tomada de decisão, o movimento dos braços e dos músculos, os dedos a fecharem-se, a resistência da caneta, a força exacta para a levantar, etc. Pode-se muito bem pensar todos esses conteúdos. Os conteúdos deixam é de ser conteúdos reais. O *medium* da reflexão torna-os imediatamente conteúdos ideais. O ponto é que a facticidade do acto é irrecuperável de raiz. Não por, no limite, nos faltar determinada quantidade de conteúdos, não por não sermos capazes de recuperar todos os momentos — coisa que, desde logo, é fácil reconhecer que não seremos —, mas sim por cada *medium* converter os conteúdos em determinações que lhe são próprias, fácticas ou ideais. Por mais que haja mediação do real, aquilo com que se termina é, ainda assim, com um possível. A severa e permanente tese de Johannes Climacus é a de que não há a remota hipótese de abdicarmos da categoria da possibilidade e de ficarmos apenas com a modalidade do real. Ou seja, é a tese de que a lógica não é passível de ser confundida com a ontologia enquanto tal, por mais mediação que se faça⁴³.

⁴² Há momentos que parecem pôr entaves a esta afirmação. Climacus também se refere à mediação como uma “miragem” (CUP, VII 165). De facto, o que está em causa nessa passo é a evidenciação de que o termo mediação em Hegel é um termo muito confuso. Com efeito, Hegel explicou tudo menos o que é a mediação. Isto de tal modo que não se chega a perceber se a mediação é um terceiro elemento que abarca os mediados, se é um momento comum aos mediados ou se é mera relação.

⁴³ O problema de Hegel é o mesmo do de Kierkegaard (como já era de Aristóteles): é, como se sabe, o problema da alteração [*κίνησις*]. Deixamo-lo à margem do nosso foco de incidência dada a complexidade que implicaria introduzi-lo. Hegel tenta fazer do âmbito lógico um âmbito capaz de incorporar a alteração. A tese hegeliana leva à afirmação de que a lógica é a ontologia, de tal maneira que a alteração é explicada pela possibilidade de mediação [*Vermittlung*] que o ponto de vista humano é capaz de levar a cabo. A posição kierkegaardiana é que tal não é o caso logo à cabeça: o que é próprio à alteração é a transição entre modalidades. Numa só modalidade não há nenhuma alteração [*Forandring*]. O problema é então grave, segundo Kierkegaard, não por a mediação ser uma quimera, mas por esta não explicar nem produzir nenhuma transição. “Existence without motion is unthinkable, and motion is unthinkable *sub specie aeterni*.” (CUP, VII 264). Na mediação não há nenhuma unificação efectiva de elementos opostos, pois no interior da modalidade da lógica só se lida com elementos homogêneos, sc.com possibilidades. Só há movimento se houver ao mesmo tempo uma unificação entre real e possível, ou seja, só é possível num acto. Assim se pode começar a descortinar a densa descrição do movimento de Kierkegaard, quando diz que este é menos do que o real e é mais do que o possível (Pap. IV C47). Para um prolongamento da questão, consulte-se CUP, VIII 56, 89 e ss, 167 e ss, 264, 297, 451 e ss.

A tese de Climacus não adquire severidade e seriedade por apresentar uma refutação cabal da proposta hegeliana, nem por elaborar uma teoria alternativa⁴⁴ que conceptualmente dê conta dos problemas que a ideia de Hegel pretende resolver. Não se encontra em Climacus, na verdade, nenhuma solução mais perspicaz, mais inteligível ou mais abrangente a nível conceptual. No limite, nada impede que Hegel esteja certo conceptualmente. Do ponto de vista estritamente especulativo, nada parece ser capaz de impedir que assim seja. A defesa que se faz é da ordem de uma constatação de um facto, sc. a constatação de que não estamos em condições de fazer uma equivalência entre o real e o possível. Não estamos, repita-se, em condições de poder dispensar a categoria da possibilidade. O que leva à rejeição peremptória da possibilidade que Hegel levanta é, assim, a situação fáctica em que nos encontramos⁴⁵. O que está em causa é o fenómeno citadíssimo formulado n’*A Doença Para a Morte*: o de tantas vezes se construir belos palácios e, ainda assim, continuar a morar na casota do cão⁴⁶. O alerta é o de que a torre da especulação pode e tende a levar a construções que são como as obrigações eclesiais: para serem cumpridas ao domingo⁴⁷. A diferença dos conteúdos enquanto apresentados “para mim” e enquanto “em possibilidade” não é uma diferença dada em nota de rodapé. Implica uma diferença abissal: implica uma transfiguração do próprio conteúdo. Não se trata de que os conteúdos passem a ser outros; o que se altera sim é o modo de relação a eles, e é esse modo que modifica totalmente o seu significado para nós. O possível, para nós, tem de existir; se assim não fosse, não haveria distinção entre o “aqui e agora da situação” e as projecções conceptuais, os experimentos mentais, as reflexões.

⁴⁴ Constantin Constantius é o pseudónimo que, à categoria da mediação, propõe a da repetição [*Gjentagelsen*] como alternativa para explicar a mesma rede de fenómenos. Não nos importa ver aqui que ganho há em tentar explicar o fenómeno do movimento através da repetição, nem o levantamento dos traços essenciais deste conceito.

⁴⁵ O que de resto, há que dizê-lo, seria insignificante segundo o próprio Hegel. Do ponto de vista especulativo — *sub specie aeterni* — a situação fáctica não tem importância. Em nada se altera esse ponto de vista em virtude da situação de cada um. Estamos, como esclareceu e bem o professor Ferro, perante uma conversa entre surdos. Pois de um lado Hegel, por estar interessado no ponto de vista especulativo, atribui absoluta indiferença à interferência deste por um ponto de vista fáctico. E tem razão, se o ponto de vista é o da *speculatio*. Mas Kierkegaard tem razão também quando diz que a vida possui um significado “para mim”, que a importância está na situação fáctica, e que o ponto de vista especulativo não esgota nem resolve o problema da vida. Não foi uma réplica de Kierkegaard a Hegel, mas podia muito bem ter sido: “Conhece-te a ti mesmo não significa: observa-te. Observa-te é a palavra da serpente” (KAFKA, Franz, *Parábolas e Fragmentos*, trad. João Barrento Assírio & Alvim, Lisboa, 2004, p. 109). A verdade é que ambos concordam com a máxima “conhece-te a ti mesmo”. A divergência está no significado que dela decorre.

⁴⁶ Cf. SUD, XI 156. O trecho não se dirige propriamente a Hegel. Nem é, como muitas vezes se afunila a questão, uma frase dirigida aos grandes pensadores que se preocuparam apenas de modo teórico, e não interessado, pelas questões. De facto, a referência é a um fenómeno banal e a que toda a gente está sujeita: ao desfazamento entre o que se diz e o que se é.

⁴⁷ Cf. EO2, VII 408.

O problema de Hegel não é, portanto, ele dizer um disparate, estar redondamente errado ou afirmar algo teoricamente desprovido de sentido. Não; o seu problema é ser cómico. Perde-se a conta à referência ao hegelianismo como cómico na obra kierkegaardiana⁴⁸. A propósito das aproximações que os cientistas darwinianos descrevem entre os animais e o homem, respondeu G. K. Chesterton: “If you leave off looking at books about beasts and men, if you begin to look at beasts and men then (if you have any humour or imagination, any sense of the frantic or the farcial) you will observe that the startling thing is not how like man is to the brutes, but how unlike he is. It is the monstrous scale of his divergence that requires an explanation”⁴⁹. Por mais investigações que apresentem o macaco como portador de um código genético idêntico ao nosso em cerca de 99%, isso em nada esmorece a distância que há entre macacos e homens. Na verdade, basta olhar para um e para o outro para constatar que isso não tem importância. Não é que a investigação seja ridícula ou digna de riso; digno de riso é os cientistas que pretendem a partir desses resultados afirmar que a diferença entre um macaco e um homem é irrisória. E o mesmo se passa, *mutatis mutandis*, com a relação entre o possível e o real: por mais que se aproximem, a distância mantém-se infinita. O melhor argumento de Climacus é igual ao do Chesterton: “Não tenho nada contra as suas razões; agora tome atenção a um e a o outro e tente manter aí a sua conclusão”⁵⁰.

Uma outra consequência da perspectiva hegeliana é aquela que Kierkegaard enuncia com relativa frequência, sc. a de que a perspectiva hegeliana não tem ética⁵¹. Tal asserção impõe de imediato a questão: não leu Kierkegaard Hegel? Hegel escreve directamente sobre ética e há na sua filosofia um espaço que lhe é dedicado, como qualquer leitor de Hegel, por mais desatento que seja, saberá — basta, de facto, tomar atenção aos títulos dos capítulos. Com efeito, não se trata de um desconhecimento da consideração de Hegel quanto à ética, coisa que, de resto, é fácil de antecipar. O que Kierkegaard pode querer dizer, e, isso sim de mais difícil inteligibilidade, é que a ética de Hegel nada tem que

⁴⁸ Não houve tempo para um levantamento exaustivo dos passos, mas veja-se, por exemplo: *Pap.* VI B 54, 12, CUP, VII 54, 239.

⁴⁹ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy in The Collected Works of G. K. Chesterton*, Ignatius, vol. I, São Francisco, 1986, pp. 348-349.

⁵⁰ A referência à comicidade não se esgota neste levantamento. É verdade que o principal aspecto é este: o da indicação do esquecimento de onde a vida se joga, sc. a esfera do imediato. Mas nem só por isso é Hegel cómico. Não cabe aqui ver o assunto com detalhe. Para um segundo sentido de cómico (sc. o problema de que mesmo quando Hegel se foca no concreto, foca-o sempre enquanto um momento abstracto, veja-se o artigo de FERRO, Nuno, «A filosofia hegeliana, como se sabe, não tem ética» in *Naturalmente Hipócrito. Em Constante referência a Kierkegaard*, Aster, Lisboa, 2014).

⁵¹ Cf. CUP VII 98, 438; *Temor e Tremor* III 131; *Livro sobre Adler* VII² B 235 214 e ss., B 235 162. Para uma análise mais detida deste problema da eliminação da ética por parte da filosofia hegeliana tal como Kierkegaard o expôs, veja-se o artigo do professor Ferro referido na nota anterior.

ver com a ética. O assunto é complexo e para o nosso acaso apenas interessa salientar que há a identificação desta consequência.

Do que se viu, o problema da ética em Hegel passa por esta ser um momento da própria reflexão, isto é, da investigação filosófica. Por filosofia Hegel entendia, como se sabe, o sistema. A noção de sistema em Hegel é o próprio fito da filosofia e, como é fácil de adivinhar, é uma noção densa e concebida através de um diálogo peculiar com toda a modernidade.

O sistema não é uma ideia obtusa que só lembraria a Hegel. Não; trata-se de algo que, desde o início, a filosofia foi capaz de conceber⁵². Corresponde ao que projectamos de cada vez que se pensa na plena posse da totalidade do conhecimento. Compreender inteiramente a questão levar-nos-ia muito longe, mas percebe-se bem o percurso que essa noção implica. Na verdade, a noção de conhecimento total que temos não se dá por mera elencagem de conhecimentos avulsos. Isso é uma visão distraída do problema. O conhecimento não poderá ser um aglomerado de coisas sem interligações, uma vez que, se assim fosse, haveria ainda conhecimentos que estariam por adquirir: sc. qual a relação que há entre os diferentes momentos de conhecimentos já possuídos. Temos a ideia de um sistema, de um circuito fechado que articule a totalidade de conhecimentos. Ora, posto isto, Hegel diz algo que nos parece correcto, pelo menos à primeira vista: uma vez que é na clareza absoluta que o ponto de vista encontra o seu repouso — na plena posse da verdade —, então também o sentido da vida, a haver, terá de ser acessível através do sistema e incorporado nele. A ética, como tudo o resto, terá também de ter o seu lugar dentro do sistema.

Kierkegaard, no limite, não nega que assim seja. O que nega, isso sim, é o projecto do sistema como um projecto 1) que nos seja possível e 2) que resolva o problema prático que nós somos. Há um problema grave no projecto do sistema, sc. se estamos ou não em condições de o executar. Mas não só há esse problema, como há um outro igualmente grave. Ainda que, no limite, estivéssemos na posse um sistema já executado, completo, acabado, etc., isso poderia deixar inteiramente por resolver as questões do âmbito prático. E ficariam

⁵² Deixada a si mesma, esta frase é susceptível de ser mal interpretada. A ideia de sistema pode ser considerada como aquilo que “desde o início a filosofia foi capaz de conceber” enquanto meta a alcançar, mas não enquanto momento de aquisição do próprio sistema. Ora, o “sistema” enquanto meta por alcançar está já exposto no livro *A da Metafísica*. Isto é: está lá expressa a possibilidade de um entendimento radical e total daquilo que há. Neste sentido, não se trata de que a filosofia tenha obtido e percebido completamente o sistema; aquilo que Hegel entende por sistema é que corresponde a algo que pode ser descrito como o velho projecto da filosofia ou como tentação própria da filosofia desde sempre. No limite, pode não ser possível chegar a cumprir esse projecto. Mais até: pode nem se chegar à compreensão total e finalizada do seria necessário ao próprio sistema — que é, de resto, aquilo que diz Kierkegaard.

sem resolução não por não lhes oferecer uma resposta teórica (se o sistema estivesse de facto completo, evidentemente teria de conter também elementos suficientes para a elaboração dessa resposta), mas porque a posse de tal resposta não implica uma adesão prática a elas. Isto em primeiro lugar. Mas há mais: o próprio sistema traz consigo um problema estrutural. Expliquemo-nos melhor. Kierkegaard está a dizer o seguinte: se o sistema incorpora totalmente todos os saberes, então também terá de conter cada indivíduo na sua particularidade de modo inteiramente pensado, conhecido e integrado no sistema. Isto é, porém, precisamente o que nunca pode acontecer por razões de facto. O próprio sujeito que está a estudar o sistema não pode estar já integrado nele, pela simples razão que o sujeito não conhece ainda todas as notas que o constituem agora, e muito menos conhece as notas que o constituirão amanhã. Isto acarreta uma consequência dura para a produção do sistema: o sistema só pode ser concebido como sistema a conceber. É sempre e de forma necessária algo que depende do futuro, do sistema “a haver”. Nesse sentido ele só existe, e só pode existir, na imaginação. Se o sistema explicar o próprio indivíduo que está a estudar o sistema, então o indivíduo desaparece no sistema. É por essa razão que Climacus, no *Post-Scriptum*, diz que a única atitude correcta do pensador sistemático, se quiser mesmo fechar o sistema, é levar a cabo o seu próprio suicídio⁵³. Assim, o sentido da vida (ou seja, uma ética) dada pelo sistema continua apenas a ser um sentido da vida na imaginação. Se a ética estiver dependente do sistema, então está perdida. Ora, Climacus diz que pode haver (tem de haver) outro modo de constituição de uma ética. Para haver uma ética que o seja enquanto tal — i.e. que dê realmente um sentido e direcção à vida —, terá de passar não por algo que pertença meramente ao âmbito da reflexão ou ao âmbito do imediato, mas por algo que seja capaz de pôr os dois *medium* em contacto real, recíproco. Se a nossa ocorrência é a de que cada um de nós é um sujeito individual existente (e, portanto, uma síntese por resolver e sempre em contradição⁵⁴) — e se é isso mesmo aquilo que nos define —, então não é possível alcançar a solução que o problema que da síntese impõe através do sistema. O sistema é, por definição, homogéneo, uma vez que nele está em causa uma reconciliação total. Em virtude dessa homogeneidade e em virtude de a constituição de um indivíduo ser uma síntese de contrários sempre por resolver, o sistema só poderá estar presente num dos dois *media* por que o homem é composto. O sistema encontra-se, como se sabe, no *medium* do ideal, o da imaginação. Também este é o motivo pelo qual Climacus refere o pensador do sistema como

⁵³ Cf. CUP, VII 264.

⁵⁴ A noção de síntese e de contradição irão ser alvo de uma análise mais detalhada neste mesmo estudo.

o barão de Münchhausen⁵⁵, que se levanta puxando-se a si próprio pelos cabelos. O homem não é capaz de constituição de homogeneidade ou de uma reconciliação total, visto que nada pode fazer para eliminar a síntese é. No fundo, Hegel tem razão quando afirma que o lugar da ética será no sistema. O problema está no próprio sistema, no sistema enquanto método de resolução acessível e adequado ao homem. O fracasso de Hegel é, assim, o fracasso do próprio sistema⁵⁶.

Retomemos, então, o fio à meada. Cada esfera *per se* encontra-se ao abrigo da contradição: a da realidade por não a permitir de todo, a da reflexão por não se expor nunca a ela. Se há contradição, como Climacus denuncia até à saciedade, ela só pode ocorrer através de uma intersecção das duas esferas. Só na relação entre possível e real a contradição tem cabimento. Não há dois possíveis contrários com a mesmíssima relação à realidade em simultâneo. Do ponto de vista especulativo, ao invés, pode-se muito bem considerar as duas hipóteses ao mesmo tempo, atribuir juízos de valor e de preferências a cada uma, acrescentar hipóteses alternativas, etc. O lugar próprio da contradição é o da relação entre os dois planos, e é só nela que se admite contradição. Essa relação estabelece-se no homem, e é a ela que Kierkegaard se refere pelo termo existência.

Com o conceito “existência” [*Eksistens*]⁵⁷, Kierkegaard introduz um conceito original e que adquire um significado muito distante do do ponto de vista natural. Não se refere às coisas que existem enquanto tais, que estão por aí, que são reais. Com efeito, esse é o significado do verbo *være til* (de onde deriva o substantivo *Tilværelsen*). Mas em dinamarquês há também o verbo *existere*, e esse é o que apenas diz respeito ao acontecimento do homem. Ao contrário do que tende a parecer, existência não é o que o homem tem em comum com todos os entes, mas antes aquilo a que só ao homem diz respeito. É o que distingue enquanto tal. O homem não “existe” enquanto é um ser entre outros que está no mundo, mas enquanto o ser que é capaz de uma intersecção entre modalidades. Numa só palavra, a existência diz respeito a um acontecimento de síntese.

Uma síntese significa, antes de mais, o abarcar de determinações que são qualitativamente heterógenas enquanto heterógenas. Não se trata de um âmbito no qual determinações radicalmente diferentes se convertem num terceiro formato — um formato que se apresente como um “formato compatível” entre eles. Não, nada disso; elas estão

⁵⁵ Cf. CUP, VII 79.

⁵⁶ O assunto é extremamente intrincado e a análise teria de em conta os inúmeros elementos que nela estão implicados. Aqui apenas se pôde fazer uma brevíssima referência para não deixar passar a existência do problema em branco, mas sem pretensão alguma de sequer o ter balizado em todos os pontos necessários.

⁵⁷ Vale a pena referir que o conceito trespassa a obra completa de Kierkegaard, razão pela qual nos é impossível aqui um estudo detido acerca do uso do termo.

unidas num terceiro que as abarca enquanto heterogêneas, enquanto absolutamente irreduzíveis uma na outra, enquanto inteiramente distintas. A estranheza da possibilidade de tal fenómeno salta de imediato para primeiro plano: a existência é, assim, um terceiro que abarca determinações que estão mantidas em oposição e, por isso, em tensão. Não se trata de coser um termo ao outro, de os domesticar numa versão menos crispada de cada um, mas sim de os manter a ambos com as determinações que lhes são próprias.

Dizer que o ser humano é uma síntese é, pois, dizer que é um ser em tensão. É reconhecer nele um ente cujo ser é um ser em conflito. É esse o significado da ideia kierkegaardiana repetida à exaustão de que o homem é contradição. Não se trata da identificação de um regime ao qual, de vez em quando, o homem está sujeito; não se aponta para uma ocasião extraordinária; não diz respeito a um estado-de-coisas excepcional. O ponto que não encontra força suficiente que o vinque é o da estranheza desta unidade: a existência é permanentemente em contradição, precisamente por ser um terceiro que abarca determinações opostas.

O ser-contradição e ser-na-contradição não é só a admissão de uma fraqueza da natureza humana, mas é também o seu louvor. É no homem que se pode dar uma passagem entre o ideal e o imediato. O princípio de contradição não é, por isso, visado como um princípio próprio ao pensamento, mas na verdade é dado como um princípio próprio à existência. Importa não deixar em branco que a movimentação destes problemas para a esfera da existência não é uma mera correcção acerca do âmbito onde se aplica ou não o princípio de contradição. Bem vistas as coisas, dá-se uma deslocação de problemas ditos “ontológicos” para passarem a ser etiquetados como “antropológicos”. E essa movimentação é, se tudo correr bem, tão profunda quanto aparenta. O caso não é o de que afinal se descobriu que o problema pertencia a outro ramo da filosofia. O que se passa é a descoberta de um só ramo. Aquilo que se julgava independente é, afinal, parte de um outro. O movimento é algo que só se pode entender no homem. O acto é, assim, uma relação entre modalidades.

A noção de existência enquanto intersecção das duas modalidades, constituídas nos moldes que se referiu, impõe desde logo o regime de alternativa. É por isso que Climacus escreve “If I take it [the *aut-aut*] away in existence, this means that I take existence away, but then I do not cancel it in existence” (CUP VII 262). Dizer que a vida não é um *aut-aut*,

não retira do horizonte apenas a possibilidade de um sentido existencial, i.e. uma ética⁵⁸ — coisa que já é suficientemente séria e digna de ser considerada. O problema que Climacus aponta é ainda mais profundo, sc. que a eliminação da alternativa é *eo ipso* a eliminação daquilo que chamamos de existência. Se não há alternativa, então não somos um ser composto por categorias de relação. Por outras palavras, não somos aquilo que toda a tradição identificou como sendo alma. Rejeitar o regime de alternativa é, por isso, a rejeição completa de uma antropologia filosófica.

1.2. A LEITURA DE MACINTYRE

The doctrine of *Enten–Eller* is plainly to the effect that the principles which depict the ethical way of life are to be adopted for no reason, but for a choice that lies beyond reasons, just because it is the choice of what is to count for us as a reason. Yet the ethical is to have authority over us. But how can that which we adopt for no reason have any authority over us? The contradiction in Kierkegaard’s doctrine is plain. (AV, 42)

O problema que se encontra em MacIntyre não está em ser um leitor apressado — coisa que seria injusta de se dizer, pois MacIntyre faz questão de distinguir o que é de César e o que não é. O problema é ser um pensador apressado. Não nos importa seguir o argumento condutor de *After Virtue*, pelo qual e no qual esta crítica foi feita. O único ponto que se terá em conta é o de MacIntyre enquanto leitor de Kierkegaard, e, em particular, enquanto leitor da possibilidade do regime de *aut–aut* existencial. Só nesse âmbito se avalia a sua interpretação como “apressada” e só nesse âmbito se pode ver em que medida é ou não justo caracterizá-la assim — quanto ao resto esta dissertação guarda silêncio.

O percurso seguido por Alasdair MacIntyre quanto a essa leitura é susceptível de ser dividido em dois momentos. Um, no qual tenta pôr em evidência a perspectiva de Kierkegaard e o problema que o ocupava. Outro, onde afirma que a tentativa por parte de Kierkegaard de compreensão e de resolução da vida acabam frustradas dentro dos seus próprios parâmetros. Isto é, segundo MacIntyre, Kierkegaard diz mais do que os seus próprios termos permitem, de tal modo que o erro não está apenas numa falta de correspondência entre uma teoria proposta e a vida como ela é, mas está já numa teoria que é, de raiz, inviável. Numa palavra, MacIntyre indica que as conclusões de Kierkegaard não

⁵⁸ O que não significa, note-se, que não haja a forma da alternativa — mesmo que se descubra a ética como impossível.

se seguem das suas identificações prévias. Mais: diz que não são sequer conjugáveis, mas contraditórias.

He can be offered no reason for preferring one to the other. For if a given reason offers support for the ethical way of life (...), the person who has not yet embraced either the ethical or aesthetic still has to choose whether or not to treat this reason as having any force. If it already has force for him, he has already chosen the ethical; which *ex hypothesi* he has not. And so it is also with reasons supportive to the aesthetic. (...) He still has to choose his first principles, and just because they are first principles, prior to any other in the chain of reasoning, no more ultimate reasons can be adduced to support them. (AV, 40)

Neste trecho, MacIntyre assera algo de fundamental para entender Kierkegaard. Diz, adequadamente, que o peso dado a cada razão é dado pelo indivíduo. As razões por si não pesam, o que pesa é que carimbo que o sujeito lhes atesta: confiável, provável, fraco, certo, indispensável, importante, desinteressante, etc. Não é, todavia, este o regime com que o ponto de vista natural tende a lidar com o assunto. Nele, aparentemente, as razões pesam porque têm peso por si. Se se tivesse de descrever uma escolha corriqueira, qualquer pessoa diria que há uma razão para escolher um dado A, e que é essa razão que o leva à escolha. A razão para escolher A aparece como uma luz, como uma evidência que se tem perante si mesmo e que pesa por si. Ora, Kierkegaard diz que não é assim. Não temos tempo de levar a cabo um levantamento sério deste ponto, mas não se dispensam algumas considerações. Kierkegaard descreve de forma muito diferente o que se passa em nós nesse momento, de tal forma que se pode, no limite, terminar com uma inversão do esquema anteriormente descrito: não é uma razão que nos encaminha à escolha, mas a nossa escolha que nos reencaminha para as razões. É por isso que, tantas vezes, pensar é o mais subtil de todos os enganos⁵⁹. No capítulo anterior foram identificados os principais elementos que levam à compreensão deste problema, sc. a diferença entre o *medium* da reflexão e o *medium* da actualidade, da situação. A literatura ocupa-se inúmeras vezes deste fenómeno. Um exemplo particularmente lúcido sobre o assunto são as descrições que La Fayette faz da princesa de Clèves. Há duas razões para a dificuldade de se estabelecer o peso da razão ser agravada. a) Uma prende-se com o facto de as razões não serem o único elemento capaz de pesar — também as paixões o são.

Examinou ainda as razões do seu dever que se opunham à felicidade. (...) A razão e o dever mostravam-lhe, noutros momentos, coisas diametralmente opostas, que a levaram depressa à resolução de não tornar a casar nem ver o senhor de Nemours; era, porém, um raciocínio muito ríspido para um coração

⁵⁹ Cf. CUP, VII 213.

impressionado como o seu, abandonado novamente aos encantos do amor” (Clèves, 157). Ou: “Eis-me vencida por uma inclinação que me arrasta contra vontade; são inúteis todas as minhas resoluções. Ontem pensei em tudo o que faria hoje, e faço hoje exactamente o contrário do que resolvi ontem.” (Clèves, 96-97)

A reflexão isolada é capaz de refrear a paixão ou a inclinação que a situação traz consigo. Em última instância, por isso, só se vê que força tem a paixão e que força tem a razão, no próprio momento de agir. Por outro lado, não há só uma concorrência entre paixões e razões. Com efeito, mesmo sem o efeito das paixões, as razões podem ser “ambidestras”, se assim se pode dizer. Isto é, a razão é tão capaz de apoiar um lado como o outro. De facto, o balanço das razões é algo próximo a um combate, como também viu e bem La Fayette.

Com esta identificação não se pretende retirar o reconhecimento de que há peso nas razões. Há esse peso, sim; o ponto é que esse reconhecimento delas como razões “para mim” depende, sempre, do sujeito enquanto tal. No limite, até a máxima luz de uma prova⁶⁰ não ilumina o suficiente para que acreditemos nela através dela. O peso de uma prova, portanto, nunca é o ponto definitivo de uma decisão. Toda a decisão implica a introdução de um peso que não está dado à partida, como é o caso da paixão. Não basta ver que algo está certo ou que uma coisa é preferível a outra; é preciso sempre mais do que isso.

A partir deste diagnóstico, a tese de MacIntyre é a de que é inevitável a total arbitrariedade e a total irracionalidade da decisão. Atribuir arbitrariedade e irracionalidade à decisão, tal como Kierkegaard a visa, não é senão abrir caminho para uma história muito mal contada. É verdade que Kierkegaard asserta que a partir de nenhuma razão se pode retirar uma decisão, como já acima se explicou brevemente. O que MacIntyre deixa por explicar é onde e como se estabelece uma relação de implicação entre “não obrigar a X” e “não pesar para X”. E deixa por explicar pelo simples facto de que não há essa relação de implicação. Esbarra-se com a pressa mencionada anteriormente já neste ponto: na distração com que MacIntyre, no seu discurso, faz equivaler o que não é equivalente. I.e. ele não vê que o reconhecimento de que a razão não tem a última palavra é diferente de dizer que ela não entra no discurso. Podemos considerar certa a afirmação de que a decisão é irracional, no sentido de não decorrer directamente de uma razão — e sublinhe-se o directamente —, mas só nesse sentido pode estar certo dizê-lo. Não é, porém, somente esse o sentido que MacIntyre tem em vista. A decisão não é irracional nos outros dois sentidos que lhes restam:

⁶⁰ “With regard to the subject’s relation to known truth, it is assumed that if only the objective truth has been included as part of the bargain, and *am Ende* [in the end] the individual is a matter of indifference. Precisely this is the basis of the scholar’s elevated calm and the parroter’s comical thoughtlessness” (CUP, VII 12).

a) não o é no sentido imediato, no qual “irracional” é algo que vai contra a própria razão⁶¹;
b) nem no sentido que MacIntyre enfatiza (coisa que o termo “arracional” expressaria com maior clareza), um acontecimento que se dê fora do âmbito da racionalidade. Dizer que a decisão não está nas mãos da razão é diferente de a admitir como arbitrária, como lançamento de moeda ao ar: ou cara ou coroa, como algo que é automático e desprovido de orientação. Perder de vista o elemento de racionalidade é dar azo a um conjunto de conclusões descabidas⁶². Para avaliar uma vida como uma vida “boa” ou uma vida “má” não está em causa apenas que haja uma escolha sem mais; tal avaliação depende também da opção que se escolhe. MacIntyre assinaria por baixo destas afirmações; as afirmações, considera o autor, é que não têm cabimento na perspectiva de Kierkegaard. Não nos parece que assim seja. Parece-nos, ao invés, que é justamente isso que está no âmago da visão da decisão [*Beslutning*] kierkegaardiana.

O acesso ao leque de possibilidades de sentido é um acesso reflexivo. E é-o de forma inerente. Não há outro modo de compreender uma possibilidade enquanto possibilidade senão no âmbito da razão. Todo o confronto que há entre possibilidades envolve *eo ipso* a representação destas. E o nosso modo de representação de determinações ideais tem a sua fonte na racionalidade. Ora, tais determinações podem ser pensadas não só de forma considerativa, como também de forma ponderativa. O momento da decisão é dito considerativo por estar em distância face às diversas possibilidades. Não há, no momento da consideração enquanto tal, uma possibilidade que seja dada como certa. Esse momento reflexivo corresponde precisamente, como diz Kierkegaard vezes sem conta, à abolição do princípio de contradição. Todas as alternativas estão em cima da mesa e em-aberto quanto ao seu estatuto último. Mas este momento não se fecha com uma escolha ao acaso de uma das possibilidades. Não está em causa o disparo de um tiro às escuras, um embarque numa opção ao deus-dará. Existe um momento de ponderação das possibilidades.

Como se disse e se mantém, em circunstância alguma há uma ponderação de tal modo exaustiva que nos ofereça o caminho razoável a seguir. Em primeiro lugar, por qualquer análise com pretensões globais a uma compreensão antropológica termina onde começa: na pretensão. Por mais que essas análises sejam tidas como indispensáveis para compreender a nossa situação — e são-no de facto —, isso não se traduz nunca numa

⁶¹ No limite, até uma decisão que seja tida como irracional, é-o em virtude da própria razão. Corresponde ao que Pascal descreve quando diz que nada há de tão racional como a retirada da autoridade da razão (cf. “Le monde triomphe encore à montrer combien cela est déraisonnable. Mais cela est très raisonnable” (Fr. 93)).

⁶² Para o começo de um aprofundamento da componente de racionalidade na decisão em Kierkegaard pode-se consultar-se os artigos de Gordon Marino, Marilyn Piety e Anthony Rudd em VA, *Kierkegaard After MacIntyre*, org. John J. Davenport e Anthony Rudd, Carus Publishing Company, EUA, 2001.

possível dispensabilidade do momento da decisão. Haverá sempre aspectos da análise em relação aos quais alguém tem de decidir sem saber o seu estatuto. Não temos de esperar que todos os juízos se tornem claros para decidir, como à partida seria possível esperar⁶³. Não há nenhuma análise tão completa que seja capaz de responder à questão “que fazer na vida?” de forma unívoca e finalizada. Na verdade, quanto mais se tenta compreender a possibilidade de descobrir, apenas com recurso à razão, qual caminho da encruzilhada que é afinal o certo, mais se tornará clara a inviabilidade dessa tarefa⁶⁴. No entanto, o momento da decisão não é um fechar as portas da razão. A decisão entra, precisamente, onde a razão não tem mais por onde andar. Ainda assim, é no seio da racionalidade que a decisão encontra a sua pertinência; é na resolução de um problema que deriva dos limites da razão que ela encontra a sua necessidade. Ponderar significa pesar as possibilidades, compreender o que é uma via e em que difere das outras e o que a distingue enquanto tal. Mas ninguém pode ser ajudado no momento da decisão — a ponderação, por mais ponderada que seja, não leva a nenhuma dedução —, nem ajudado depois da decisão, pois não há prova dos nove disponível assim que a decisão é tomada. Não há prova antes ou depois. A radicalidade encontra o seu esplendor precisamente nesse mesmo momento em que, finalizada a ponderação, há um frente a frente com a liberdade. Momento no qual um sujeito, absolutamente só e por sua conta e risco, tem de escolher aquilo pelo qual quer viver. Por isso é que a categoria própria à decisão é a categoria do salto⁶⁵. Há um momento de absoluto desamparo nela, um momento de descontinuidade.

O que a decisão põe a claro é precisamente o carácter da falta de sustentação, de ponto último para responder à questão: “qual o sentido de tudo isto?”. Que a existência está, em todos os casos, ordenada por um sentido é certo; mas qual o critério para ser eu a pôr esse sentido? Expliquemos melhor estes dois pontos. 1) Esta ideia de que há sempre em curso um sentido; 2) E que, ao mesmo tempo que o ponto 1) seja dado como ponto assente, se possa ainda falar de faltar um “eu” a pôr o sentido.

⁶³ Johannes Climacus, nos *Bocados Filosóficos*, corresponde ao caso que demonstra bem o que é querer esperar por uma clareza total antes da decisão. Com efeito, o mais longe aonde o leva o projecto de conhecimento total é ao próprio seu próprio desespero — Cf. Pap. IV B 16.

⁶⁴ A inviabilidade referida é uma inviabilidade de raiz. Ou seja, é desde logo o problema da fundamentação. Não se trata apenas de uma situação inviável por a análise ser infinita, mas também pela finitude da nossa razão. Para uma abordagem que cerque a questão da finitude humana nas suas diferentes formas, leia-se a investigação de CARVALHO, Mário Jorge de, *Problemas fundamentais de fenomenologia da finitude*, Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 3 vols., Lisboa, 1996.

⁶⁵ Cf. CUP, VII 79.

Um barco em mar alto é um bom paralelo para compreender estas questões. A verdade é que o barco em tais circunstâncias nunca pode parar, porque a ondulação leva-o sempre mais para a esquerda ou mais para direita. O andar do barco não implica, enquanto esse for o caso, um capitão, um comandante que tome o leme em mãos. Ainda que à deriva, ele navega. Do mesmo modo, pode acontecer, como aliás tende a acontecer, que a nossa vida seja regida por um sentido dado segundo os ventos e as marés, em vez de dado por uma vontade expressa e consciente. A figura da vida como barco no qual tomamos rumo, assumindo nele um papel de comando ou de passividade quanto ao sentido global da existência, parece-nos uma imagem certa. O facto de o barco vaguear enquanto ninguém lhe presta atenção não significa, porém, que haja uma eliminação da responsabilidade do seu rumo. Enquanto se encontrar alguém no barco, encontra-se *eo ipso* a possibilidade de comando — também isto se assemelha à vida. E, se assim é, todo o rumo é, pelo menos em parte⁶⁶, da responsabilidade do navegante.

Sob um entendimento da vida nestes moldes, a questão do critério da decisão ganha primazia sobre tudo o resto, uma vez que é o que permite que a existência seja tomada em pulso, que permite uma existência na qual o sujeito tenha algo a dizer quanto ao seu percurso. Ora, o que a decisão pretende pôr a nu, coisa que também MacIntyre refere nas citações transcritas, não se apresenta como boa-nova: põe a nu que não há um critério

⁶⁶ Este “pelo menos em parte” tem duas razões de ser. a) É sabido que há vários acontecimentos em relação aos quais o sujeito tem uma posição inteiramente passiva. São aliás, a esmagadora maioria dos acontecimentos da nossa existência. Há determinações cuja existência ou inexistência é indomesticável, acontecimentos que ocorrem independentemente de cada um de nós. Quando se fala, portanto, de uma responsabilidade total quanto à existência não se está abrir caminho para um sujeito inteiramente determinado a partir de si. Em nada depende de nós os pais que tivemos ou as ciências que já se montaram. Também isso define, contudo, a nossa vida. Para impedir este mal entendido tal expressão é introduzida. b) Por outro lado, a expressão está aqui também como porta para uma outra discussão, a saber, a discussão acerca da extensão deste “pelo menos em parte”. Tal discussão é velha e conhecida, mas é, ainda assim, acesa. Trata-se de saber se essas circunstâncias das quais somos passivos nos podem, em algum caso, impedir de assumir determinados rumos. A fim de ilustrar esta questão, podemos imaginar um opositor à tese da responsabilidade total da existência que retome a imagem do barco a fim de se ilustrar, e se dirija a nós dizendo: “Mas há tempestades contra as quais o melhor capitão pensável nada pode fazer. Pode ser o caso de um mar tão bravo que o único destino é mesmo o de um barco engolido nas ondas. Tal situação é passível de ser considerada também um dos cenários possíveis na vida.” A esse opositor teríamos de começar por explicar que todas as comparações têm o seu limite, e o seu limite termina naquilo em que os comparados são semelhantes. A ideia de comparação incorpora também a ideia de que há dissemelhanças. Se não as houvesse, não estaríamos perante uma comparação, mas perante uma identificação completa. A ideia de um mar bravo que não deixe alternativa a nenhum capitão parece-nos algo que extrapola para lá desses limites. Se de um lado há um evidente condicionamento do exterior na nossa vida, de outro há uma obscura mentira em usar essa ideia desenfreadamente. A tese de que o rumo pode ser condicionado pelo exterior é uma tese pouco clara e, na maioria dos casos, um falso amigo. Pode-se sempre, e sublinhe-se este “sempre”, atribuir responsabilidade total a um sujeito. Isto porque há sempre uma possibilidade de tomada de posição face à existência. No caso do mar atizado, o capitão em última instância poderia revoltar-se quanto à existência. Ou não, depende. O que importa reter é que a assumpção de uma responsabilização total não acarreta a capacidade de combater, evitar ou alterar todos os condicionamentos da vida, mas sim a responsabilidade de ter de tomar uma posição quanto a eles. A responsabilização é, portanto, um modo, um “como”.

absoluto para estabelecer um sentido. É, aliás, precisamente por isso mesmo que se pode de todo falar de uma decisão. A determinação fundamental que designa o que tem ou não tem sentido decorre de uma decisão, decorre de um sujeito tomar as rédeas da existência e escolher o seu caminho. A decisão é exactamente o oposto ao que é anónimo: é a total responsabilidade na escolha de um modo de vida. Não há uma equação de segundo grau na qual a incógnita do sentido se descubra aplicando uma fórmula resolvente; não há ida ao especialista que nos aclare sobre o assunto; não há segunda opinião que nos valha; não há manual de instruções que nos diga como proceder. Em tais casos não se encontra significado algum em falar-se de uma decisão, mas sim de uma dedução, de uma constatação de um estado de coisas que leva a *x*, da importação de um diagnóstico alheio, mas não se pode falar, de maneira nenhuma, de haver um ter de enfrentar uma decisão. Só se pode responder à pergunta pela orientação vital através desse acto — é essa a tese em jogo.

O verbo “enfrentar” é peculiarmente feliz por permitir introduzir uma noção central para compreender esta questão: a noção de risco. Caso a decisão fosse meramente uma escolha sem constrangimentos que obrigasse a optar por *x* ou *y* e ao abrigo de uma componente de risco, então ela corresponderia a algo de leve, curioso, fácil. Pelo contrário, e é Vigilius Haufniensis quem o diz, o momento da decisão é descrito como o mais difícil e o mais pesado⁶⁷. Essa descrição passa também por se ter presente a noção de risco. A determinação central que esta noção acarreta é a determinação da incerteza. Mesmo na linguagem coloquial essa determinação é identificada com clareza. É, aliás, o que salta à vista. “Ele tem tido sorte no casino. Mas é um risco muito grande, ele devia ter mais prudência” ou “devias fumar menos; ainda te arriskas a acabar com um cancro no pulmão” são exemplos que reflectem bem isso. Quando um acto é dito de risco, significa que está em-aberto o seu desfecho. Há diferentes cenários possíveis quanto a esse em-aberto e temos acesso a eles enquanto possíveis. Mas não há uma previsão que ampare essa projecção, que lhe dê força. As margens de umas consequências podem ser tão grandes quanto a margem de outras. Isto de um lado. De outro, nem só pela incerteza se define o risco. É incerto se amanhã o nosso vizinho vai ou não verificar o seu correio; mas não se diria que nos pomos em risco por dizer que ele vai ou que ele não vai. A ser rigorosos, corre-se um risco, sim, a saber o de se acertar ou de se falhar na previsão enquanto tal; porém e na verdade, não há dano significativo nisso. À noção de risco está associada a sujeição a um dano. Encaram-se as consequências desse acto como tendo importância. No caso do jogador de casino, este

⁶⁷ Cf. *O Conceito de Angústia*, IV 422.

corre um risco porque pode perder o seu dinheiro todo (que é, na verdade, uma avalanche de consequências possíveis: pode ficar sem casa, sem o carro, sem meio de sustento para a família, etc.), como no caso do fumador, que pode muito bem contrair uma doença grave. Arriscar é, por isso e na verdade, estar disposto a perder⁶⁸. Através de um acto que se saiba arriscado, está-se disposto⁶⁹ a que desse acto resulte uma versão de si melhorada ou uma versão de si piorada.

À luz disso se entende, como comumente se entende, a vida como intrinsecamente ligada ao risco, a vida como um negócio que pode terminar em bancarrota. Qualquer homem sabe disso, que há umas vidas que são mais felizes do que outras, que tiveram mais sucesso do que outras, e é em função disso que descreve uma pessoa como “desgraçada”, “abençoada”, “que vingou na vida”. Uma decisão na qual se corre o risco de falhar ou de acertar, de estar mais próximo ou mais distante de um alvo, e para a qual não há critério, parece uma situação desesperante⁷⁰. Parece a mais desesperante quando se

⁶⁸ Chesterton expressa-o na perfeição, quando diz: “When you choose anything, you reject everything else. (...) Every act is an irrevocable selection and exclusion. Just as when you marry one woman you give up all the others, so when you take one course of action you give up all the other courses” (CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy in The Collected Works of G. K. Chesterton*, Ignatius, vol. I, São Francisco, 1986, p. 243)

⁶⁹ Esta descrição é feita à medida de um risco que seja consciente. Não significa, e é bom que tal se torne claro, que arriscar seja um acto necessariamente consciente. Não o é. Uma pessoa pode perfeitamente estar a cometer actos de riscos sem o saber. As histórias infantis desaguam vezes sem conta neste tema. É, aliás, isso o que intensifica a inquietação do leitor dessas histórias: o risco é claro para ele, mas não para o personagem. A história de Hänsel e Gretel ou a do Capuchinho Vermelho são exemplos populares por excelência dessa exposição inconsciente a um risco.

Kierkegaard, ao chamar a atenção para a vida como sendo um risco no seu todo, chama também a nossa atenção para o silêncio em que esse risco tende a habitar. Uma abordagem satisfatória quanto a este problema originaria uma longa jornada; deixemos por ora apenas algumas notas que nos parecem importantes acerca do assunto. O senso comum reconhece que há riscos na vida enquanto tal, i.e. reconhece toda a humanidade como sujeita a eles de forma inevitável e permanente. Não é esta, porém, a situação a que nos referimos quando falamos de um “silêncio do risco” e que é passível de ser atribuído a Kierkegaard como uma das preocupações fundamentais na sua obra. O problema de uma pessoa não ter contacto com a vida no seu todo, é não ter um contacto com a sua forma real. De certo modo, o sujeito está a dormir a sua existência — i.e. não está desperto para o que nela está efectivamente em causa, não está atento à importância do que tem perante. Numa palavra, está adormecido. Com relativa frequência Kierkegaard recorre a estes termos. Veja-se, por exemplo, «A Confirmação no Homem Interior», um dos *Três Discursos Edificantes*, SKS 5, p. 93.

⁷⁰ Uma das saídas dessa situação desesperante é a ideia de que mais vale não apostar. É, no entanto, uma falsa saída. Climacus faz referência ao homem sério que tenta evitar a aposta, por ser o mais acertado quando não se sabe o que fazer. Ou, então, o homem sério que julga que vale a pena apostar quando se souber haver uma garantia à pergunta: “não haverá aí uma felicidade eterna em *stock*?” (cf. CUP, VII 366). Climacus introduz a distinção entre “arriscar” e “trocar” (Cf. VII 367 e ss.). O homem sério tenta a todo o custo que a sua aposta se torne uma troca. Mas, precisamente por a vida ter uma forma de aposta, a troca é algo que é interdito. Na vida não existe um regime de troca, no qual ao se dar *x* fecha-se o negócio de ganhar *y*. Não, a tese é a de que a vida é um risco. E, a ser assim, toda a noção de resguardo do risco, e, em consequência, de uma resolução de não apostar é já algo muito arriscado. O problema está precisamente na compreensão de que há resguardo — quando, na verdade, todo o resguardo é também um risco. Abster-se de apostar nisto ou naquilo, é já uma aposta, sc. a aposta na abstenção da aposta. A aposta apresenta-se, portanto, como aquilo a que não se pode escapar, de maneira nenhuma.

Valeria a pena falar de duas coisas mais. Uma seria a introdução da noção de “decisão negativa”. Não decidir é já uma determinada decisão. Veja-se, a esse propósito, o artigo de ALMEIDA, Álvaro, «A interioridade e a sua ausência segundo Kierkegaard» in *Categorias Existenciais I*, org. António Caeiro e Mário Jorge de

acrescenta que aquilo que há a falhar ou a acertar é, na verdade, a vida enquanto tal. Mais ainda. Parece não só “a mais desesperante” como, aliás, o absolutamente desesperante, na medida em que mesmo que haja a possibilidade de se decidir um caminho que corresponda ao melhor caminho, isso dependeu de mera sorte, mero jogo, aposta vã. Parece, assim, estar-se diante de uma espiral de perdição. Ora, Kierkegaard concordaria que esse caso seria o desespero absoluto. Não concorda é que a decisão se esgote nestas duas componentes — a da liberdade absoluta e a de risco. E é aqui que reside núcleo do erro que julgamos ser apontável a MacIntyre. Enquanto a leitura da decisão for esta, então ela permanece inconjugável⁷¹ com uma perspectiva de uma superioridade da ética.

O calcanhar de Aquiles desta concepção, segundo MacIntyre, acha-se exposto na tentativa de conjugar uma ideia de um fundamento para a ética e aquilo a que chama escolha radical. Se há fundamento para a ética, então a noção de escolha radical não tem lugar; se há fundamento, há uma via a seguir e não há radicalidade na escolha, mas um agir de acordo com aquilo mesmo que se ajuíza. Aplica, portanto, a esses termos um regime de alternativa: ou uma coisa ou outra, mas não ambas, como Kierkegaard tenta conciliar. O presente estudo tem também no seu nervo o propósito de esclarecer que esse ponto fraco identificado não está do lado do acusado, mas do acusador. A crítica tem falta de acuidade e só nessa medida é capaz de passar por uma boa crítica. Temos, a fim de desmascarar este mal-entendido, de averiguar a possível articulação ou impossível articulação que há entre os termos.

O que está em causa naquilo que MacIntyre entende por escolha radical é algo coincidente com a ideia de decisão que se tem estado a delinear, ideia essa agora chamada a um depoimento mais detalhado⁷². Kierkegaard não usa a terminologia de “escolha radical”, apesar de ela se ter tornado popular entre comentadores. De facto, o único adjectivo que se encontra ao lado do termo “escolha” é quando o juiz Wilhelm a descreve como “absoluta”⁷³. Uma escolha absoluta [*den absolute Afgjørelse*] ou radical não remete para mais do que aquilo que o próprio conceito de decisão já remete, mas com uma tónica mais acentuada. O

Carvalho, LIF, Coimbra, em curso de publicação. Outra, que também ajudaria à compreensão deste ponto, seria analisar a noção de aposta a partir das *Pensées* de Pascal. Veja-se, a esse propósito em particular o citadíssimo fragmento 397 (Le Guern).

⁷¹ Veja-se, para além dos passos já citados, a mesma ideia expressa no seguinte ponto: “(...) Deep internal inconsistency — partially concealed by the book’s form — between its concept of radical choice and its concept of the ethical” (AV, 41).

⁷² Haverá mais fases deste “depoimento”. A noção de decisão é central e passa por diferentes identificações ao longo deste estudo. Não é, porém, a identificação que se altera ao longo do seu trato, como num exercício em que se vai retirando máscara por máscara até se ver um rosto verdadeiro. Trata-se sim de uma só identificação que vai ganhando profundidade. É um conceito que requer várias demãos, e esta nota é deixada a fim de não se tomarem as diferentes identificações levantadas por identificações finalizadas.

⁷³ “The either/or I have advanced is, therefore, in a certain sense absolute, for it is between choosing and not choosing. But since the choice is an absolute choice, the either/or is absolute” (EO2, II 161).

termo incorpora um levantamento prévio de várias identificações do que está em causa na existência.

a) O homem tem a tarefa de perceber qual é a sua tarefa. A pessoa que percebe o sentido mundano como uma hipótese, e não como uma soberania absoluta⁷⁴ da existência, percebe a vida como uma encruzilhada. Reconhece que não há uma forma de viver unívoca, mas múltiplas.

b) Reconhece a vida como um acontecimento que requer decisão⁷⁵. A aparente clareza da asserção é, muitas vezes, o que a torna pantanosa. De facto, trata-se de uma afirmação ambígua.

Com o intuito de evitar uma confusão na leitura de vários passos de Kierkegaard, é importante distinguir-se duas tónicas que o termo “decisão” pode adquirir.

Uma, que se pode denominar tónica fraca, parte da compreensão de que não há vida sem um sentido estabelecido. Não há uma repartição do sentido na qual os conteúdos possam aguardar a vez da sua senha. Todos os conteúdos estão já e desde sempre conformados por um sentido, de tal modo que nunca se acham pendentes à espera de uma orientação global que os encaixe no seu sistema de compreensão. Voltamos de novo à ideia do barco que navega inevitavelmente. A ser esta a situação — a de que todos os homens estão necessariamente imersos num dado sentido —, então de algum modo tem de estar decidido esse sentido. Esta decisão é dita fraca por não implicar uma cláusula em que tenha de ser o próprio sujeito a escolhê-lo de forma reflexiva, consciente, de maneira o sujeito se reconheça a adoptar tal sentido. O sentido pode, contudo, ser dado pelo mundo, na forma anónima dos “ventos e marés” a que já foi feita alusão⁷⁶.

⁷⁴ Mesmo no caso de não ser identificada nenhuma alternativa concreta ou possível à do ponto de vista mundano, ainda assim a sua soberania não é em caso algum absoluta: há sempre possibilidade de tomada de posição face à existência. O caso do melancólico no *Diapsalmata* é precisamente exemplo disso. Apesar de este permanecer no reconhecimento de que não há possibilidade alternativa à que ele habita, ainda assim há uma tomada de posição: a da tristeza.

⁷⁵ O ponto b) não se segue de forma necessária pela identificação do ponto a). Não se está aqui a tentar encobrir essa “derrapagem”, mas apenas a dizer que ela está, para já, apenas pressuposta. Não há uma relação de implicação entre os pontos pelo que se segue. Podia acontecer que houvesse várias possibilidades na vida e que, mesmo assim, essa situação não exigisse decisão no próprio sentido do termo. O homem podia ter perante si várias possibilidades e ora seria uma coisa, ora seria outra coisa, conforme a ocasião. O que se está a dizer, por outras palavras, é que a decisão pertence estritamente ao regime da alternativa. Este ponto será retomado na segunda parte deste estudo.

⁷⁶ Este conceito de “decisão fraca” é, no mínimo, digno de desconfiança. É muito estranho apresentar-se um sentido que é dado de forma anónima e não consciente como um sentido que é escolhido. Parece um contrassenso: ou é anónimo ou é escolhido. Não temos reunidos elementos suficientes para apoiar esta noção de “decisão fraca” tal como ela exige ser apoiada para se tornar plausível. Esse apoio terá de passar pela compreensão de algo complicado, sc. pela compreensão de como é que pode haver elementos activos num acontecimento que é passivo. Isto é, como é que a própria passividade na adopção de um sentido pode admitir algo de activo. Só se isto for possível é que um sujeito pode ser responsável pelo sentido que tem vigor. Julgamos que é assim e que é também isso o que defende Kierkegaard. Esses elementos activos provêm de

O termo “mundo” em Kierkegaard e na acepção aqui visada constitui uma compreensão global, um determinado sentido existencial com determinadas propriedades. Em primeiro lugar, há que identificar que o *terminus ad quem* do ponto de vista mundano é comum, sc. a vaga ideia de que o melhor é ter o máximo possível de cada coisa que se entenda como boa. Nessa concepção, não se entende o bem como uma determinação unívoca, mas como uma determinação que é de raiz complexa. Ser-se saudável não chega para se estar bem; ser-se saudável e ter-se família também não chega para se estar bem; ser-se saudável, ter-se família e amigos é insuficiente, se ainda se for pobre; e assim por aí fora. De tal modo que a ideia de felicidade ou de cumprimento total da aquisição é algo embaciado e, no limite, indeterminado quanto à extensão: falta sempre mais qualquer coisa para o círculo se fechar. Ora, para cumprir esta forma de identificação vaga, não há só uma forma de sentido em particular. O ponto de vista do mundo é, antes, o âmbito onde todas as formas têm pertinência, onde se é de um modo agora e do modo avesso mais tarde. É um processo em virtude do qual o sentido é como que posto numa roleta, e que vai, através de uma relação de forças totalmente insondável, parando em diferentes números: agora o 2, depois o 57, de seguida o 42, etc. Todos esses números surgem com as mesmíssimas características: de forma automática e anónima, imprevisível e variável, conforme o acaso, sem direcção. De facto, quando assim é, o sujeito é passivo face ao sentido que de cada vez adopta. O seu funcionamento não é senão em permanente mudança, de tal modo que não possui um só sentido, uma unidade que lhe dê coerência. É através desse aspecto que não se encontra em causa nenhum sujeito, nenhuma identidade, nenhuma coisa só. É um sujeito que Kierkegaard descreve, de forma dura mas franca, como uma “treta” [*Piat*]⁷⁷.

O problema de o sentido ser importado do mundo passa pela compreensão de que o mundo é a oferta pela natureza do conjunto de todos os sentidos possíveis à vez⁷⁸. O ponto

várias peças; uma delas é a noção de engano e de desonestidade que há na relação de si a si (de tal modo que uma pessoa pode estar sempre a reconhecer que tem perante si a possibilidade de escolher, mas acaba por adiar a decisão (sobre a noção de não-decisão como uma forma de decisão consulte-se a nota 69); outra peça (que tem ligação evidentes com a anterior) é a noção de potência da liberdade — nesse caso o sujeito é culpado não pelo que fez, mas pela possibilidade do que poderia ter feito. O assunto é delicado e requer um aprofundamento que, como se antecipa, não tem lugar aqui.

⁷⁷ O termo *Piat* é de difícil tradução, pois significa algo que é frívolo, que corresponde a conversa fiada, algo sem-sentido ou sem significado. Por isso Kierkegaard diz: “Sê uma treta e tu verás [como] todas as dificuldades se dissolvem” [*vær Piat – og Du skal see, alle Vanskeligheder forsvinde*] (*O Instante*, XIV, 345). O termo é também usado por Constantin Constantius para a descrição do ponto de vista tipicamente feminino (cf. SLW, 48-49).

⁷⁸ Diz-se “à vez” porque, e com rigor, apenas um sentido está em causa de cada vez. Em virtude da própria constituição da temporalidade não se encontra outra possibilidade. De facto, o “ser ou não ser” é absoluto, de tal forma que no instante tal, o sujeito está regido por um só sentido. Neste ponto o problema da identidade não é visível. Ganha a sua visibilidade a partir da visão temporal continuada de cada indivíduo. Estar sujeito ao sentido automático, ao “agora me parece bem”, traz a consequência de ora se ser isto, ora se ser aquilo ou

de vista mundano está, por isso, inteiramente exposto à contrariedade que existe entre todas essas possibilidades. Está determinado através do imediato, ou seja, abandonado à contingência, ao curso da natureza, à fortuna. É, pois, o que de cada vez a ocasião traz. *Credences of Summer* — um poema de Wallace Stevens — tem a certa altura um par de versos que verte, muito condensada e certamente, o aqui se está a tentar aclarar. Dizem: “Things stop in that direction and since they stop / The direction stops”. A partir do momento em que as coisas deixarem de seguir naquela direcção, como um rio, e passarem a oferecer alguma resistência, o sujeito cede e muda imediatamente de rumo. E é assim de tal maneira que em momento algum se segue uma direcção diferente à do “rio das coisas” — seja essa direcção a que for.

Esta identificação não exige que o mundo, enquanto tal, decida a relação que o sujeito estabelece consigo e com o horizonte total da representação. Em boa verdade, o mundo não decide nada. Quem decide é sempre o sujeito. O que provoca e mantém a confusão é que há um pedido de sentido pela existência — e isso não é decidido pelo sujeito. São, contudo, duas coisas distintas, ainda que em manifesta relação. Ora, este pedido de sentido é, em si mesmo e como anteriormente também se indicou, formal, é em-aberto⁷⁹ quanto aos conteúdos que pede. Com efeito, o ponto de vista imediato corresponde à incrível confusão que resulta da mistura destas duas questões e do ângulo morto que tem quanto a elas, de tal maneira que tende a não reconhecer nenhuma delas. Assim, o sentido da existência enquanto sentido mundano é assumido como a única via, algo da ordem da constatação de um “é assim que as coisas são” soberano. O sentido afigura-se como dado de fora por não se avistar alternativa. Afigura-se, pois, como necessário, o que se tem de aceitar, algo que a vida produz de si e nos impõe.

Outra tónica — que confere o sentido forte ao termo — corresponde à noção de escolha radical que aqui se está a tentar descortinar. A noção é dita forte porque é a perspectiva de quem encara o rosto da decisão. É, na verdade, aquele que decide seriamente e efectivamente, aquele que não só assina o seu nome por baixo como sabe que foi ele, e só ele, quem o fez. É precisamente nesse preenchimento que se dá um acto de liberdade.

c) Essa decisão é tomada sem rede. É justamente essa a ideia expressa com o adjectivo “radical” ou “absoluta”. É uma escolha radical, repita-se, não só porque não há

aqueloutro. Não há unificação mas somente desfragmentação. O sujeito é propriamente a junção de coisas que não se juntam, é um aglomerado de estilhaços.

⁷⁹ Com rigor, esse em-aberto não é desprovido de caracterização. Ou seja, não corresponde a algo inteiramente indeterminado, de tal modo que em qualquer conteúdo se possa encontrar um bom candidato para a satisfação desse pedido. O limite da elasticidade desse em-aberto será abordado na segunda parte do trabalho.

uma possibilidade que se anuncie objectivamente como certa, como também porque corre um risco, sc. o de falhar⁸⁰ o sentido, o risco de não adquirir aquilo mesmo que pretende adquirir. Ir por um caminho significa abdicar de todos os outros, significa estar sujeito à fragilidade e às limitações da sua possibilidade e privado das potências das outras todas. É este o núcleo duro do termo “decisão” que Kierkegaard tem em vista. Com o cuidado devido, é possível dizer que a noção de escolha radical não assume, como MacIntyre considera, uma escolha radical entre A e B. A escolha radical é haver ou não, de todo em todo, uma escolha. Radical é escolher. E essa radicalidade está sempre presente de forma bilateral (se assim se pode dizer): está presente de forma efectiva quando se escolhe, como está presente de forma potencial quando se abdica de escolher. Daí haver dois desfechos possíveis, daí haver um lado A e o um lado B, daí haver uma bifurcação fundamental.

Por outro lado:

(...) He [Kierkegaard] puts into the mouth of ‘B’ that anyone who faces the choice between the aesthetic and the ethical will in fact choose the ethical; for the energy, the passion, of serious will, so to speak, carry the person who chooses into the ethical. (AV, 41)

A luz destes breves esclarecimentos permite-nos seguir a pista de uma compreensão da questão da irracionalidade da decisão anteriormente apresentada, como a pista da razão pela qual a alternativa macintyreana acima indicada é uma interpretação transviada.

A análise de MacIntyre seguida em *After Virtue* está sujeita a dois problemas importantes para a própria inteligibilidade de um *aut-aut*. 1) Em momento algum é possível um sujeito encontrar-se na situação de ter A e B enquanto tais perante si, como enuncia MacIntyre.

O que é próprio, na verdade, a um ponto de vista é o de não se conceber como mera possibilidade. Não se está na vida com uma abertura às possibilidades, coisa que uma leitura distraída desta obra de Kierkegaard pode dar a entender. O que acontece em *Ou–Ou* é uma apresentação do rol de possibilidades da existência, isso é certo. Mas A é fechado em si, não se compreende como alternativa de B. Ao invés, A não reconhece de todo a existência de B. Mas esse carácter de ângulo morto não é só de A para B. O livro não consiste num progresso uniforme de pontos de vista, como se se tratasse de uma apresentação que encaixa os diferentes pontos de vista em *matrioshka*. Tal equivaleria a dizer que, ao longo do livro, há

⁸⁰ “Falhar o sentido” pode surgir como uma afirmação sem tom nem som à primeira vista. Se todas as possibilidades correspondem a sentidos, como se pode falhar ao escolher um qualquer? Se o propósito é obter um sentido, à partida parece que qualquer um preenche esse fito. O problema está em perceber por que razão uma determinação ideal pode falhar, se o que se requer da vida é que haja uma determinação ideal. A questão é inteligente, pertinente e complexa. Mais tarde regressar-se-á a ela neste trabalho.

apresentações sucessivas de perspectivas sempre mais abrangentes, capazes de incorporar a anterior e de a ultrapassar. Não é o caso. É o Victor Eremita, o próprio editor, que diz que a ordem dos papéis poderia ser outra: podia perfeitamente vir primeiro B e depois A⁸¹. Com efeito, há algo que impede uma evidência deste carácter de fechamento das diferentes perspectivas, a saber, o facto de que B reconhece A como um possível, coisa que não se pode dizer de A da mesma forma. É de salientar, todavia, que não há nunca um contacto directo de B com A, ou de A com B. Em momento algum B é capaz de recuperar o estético enquanto tal, pois habita no ético, e vice-versa. Ou seja: B compreende A como uma possibilidade, sim, mas é uma possibilidade que corresponde a estar no mal ou em pecado (e, portanto, não dada em fundo branco); A também pode compreender B como uma possibilidade, sim, mas que é fraudulenta, inexistente ou que não sabe como alcançá-la (e, portanto, não dada em fundo branco).

Relembre-se a identificação dada no capítulo anterior, na qual o *medium* da reflexão é entendido como um *medium* incapaz de projectar o peso que a realidade arrasta consigo. Isto é, estar perante A ou perante B é estar, ainda assim, à infinita distância de se escolher. O que se salientou já várias vezes é que a “perantidade” da reflexão não traz um real contacto, mas um contacto simulado, não actualizado, ilusório, etc. Isto de um lado. De outro, o momento da decisão não é capaz de pôr um homem num âmbito desprovido de assumpções, num éter existencial. Não se está perante A e perante B sem estar ou em A ou em B. Ainda que não se dê conta, MacIntyre acaba por introduzir um ponto de vista testemunha, um terceiro que se acha ao abrigo de uma adopção de sentido e que é capaz de observar a bifurcação entre dois caminhos. Há, todavia, já sempre um ponto de vista adoptado. A própria escrita através de pseudónimos lança a pista para a compreensão de que qualquer reflexão está sempre incorporada num determinado ponto de vista e é dele que todas as compreensões brotam. Também a decisão só pode ser levada a cabo a partir de um dado ponto de vista. Ou se habita em A e então B é uma compreensão na possibilidade; ou se está em B e A é também uma compreensão dada em possibilidade. O que não pode acontecer é ter-se os dois como meros possíveis. Num artigo posterior a *After Virtue* intitulado “Once More on Kierkegaard”, MacIntyre reconhece este problema na sua interpretação. Diz:

(...) I always took it for granted that, whatever occurs between the Judge and A, it is not a failure in communication. What matters, however, is whether the Judge does provide or could have provided reasons that might be judged

⁸¹ Cf. EO 1, I x.

sufficiently good reasons by A in the light of A's standards for a verdict in favor of the ethical over the aesthetic. ("Once More on Kierkegaard", 340)

Outro ponto que MacIntyre não pensou com a devida clareza é o seguinte. Quem atribui ao ponto de vista da ética a superioridade face ao do esteta é o próprio B. É, portanto, de prestar atenção que quem o diz é um pseudónimo⁸², e não Kierkegaard. B adota uma estratégia que falha nos próprios termos de Climacus, por exemplo. Este tenta levar a cabo uma passagem do ponto de vista A para o B através da exaustão do próprio ponto de vista A, ou seja, por um processo continuado de esgotamento do prolongamento do estético. Ora, afirmá-lo é precisamente ir contra a consideração do momento inaugural da decisão que se tem estado a delinear, a saber, o de que toda a decisão tem um momento de descontinuidade, um momento que exige um salto. No limite, a asserção de B da superioridade da ética não pode nunca constituir-se para outrem senão como um desafio, como uma possibilidade com a qual cada um tem de se haver, que tem de rejeitar ou de aceitar. Também este ponto é reconhecido no mesmo artigo já referido. Não é demais, por isso, repor a sua palavra:

Should we then conclude that Kierkegaard's view of the relationship between the ethical and the aesthetic is not the same as the Judge's? Matters are perhaps not as straightforward as that. The possibility that I want to entertain — and I am aware that if I am entertaining it I am going counter to the established tradition of Kierkegaard exegesis — is that Kierkegaard's presentation of that relationship masks an underlying unresolved tension in his own thought and that some, although only some of the differences between myself and my critics, may perhaps be explained by that tension. ("Once More On Kierkegaard", 347)

Ainda que não seja alvo de correcção, é identificada a possibilidade de os dois pontos de vista "talvez" não coincidirem.

O que também nesse artigo MacIntyre reafirma — e não retira um milímetro à forma peremptória com que também o afirmou em *After Virtue* — é que há a possibilidade de escolher seriamente o estético⁸³. Este é um dos momentos entre MacIntyre e Kierkegaard que é insusceptível de ser conciliável. Constitui, na verdade, o ponto de absoluta clivagem entre os dois. Esta clivagem só se pode entender inteiramente depois da segunda parte do trabalho.

Basta, para já, este levantamento para dar conta de uma possibilidade de conjugar um caminho que tenha mais peso do que outros, sem que isso implique contradição e

⁸² O único pseudónimo de Kierkegaard que se refere claramente como superior é o ponto de vista cristão, o de Anti-Climacus. É por isso que se intitula, aliás, como o ponto de vista do médico. Não pertence aqui ver a importância e o que significa apresentar-se como "médico", mas apenas salientar que Anti-Climacus é o único pseudónimo no qual há a ideia de estar numa posição superior.

⁸³ Cf. "Once More on Kierkegaard", 347.

anulação da perspectiva da alternativa. Quando se diz que há uma possibilidade que se tem de escolher entre outras, não se está a introduzir um momento de necessidade na escolha. Há um núcleo inquebrável e indispensável de risco nela e, portanto, de liberdade. O ponto a frisar é que se mantém inalterável, torça o que se torça, a noção de vida como aposta. É na segunda parte que se desenha essa conjugação de forma mais definida, e só aí é permitida uma avaliação do valor deste ponto de vista. Neste capítulo o interesse esteve, porém, em dar a ver esta articulação como uma hipótese.

2. UMA REVISÃO DO *AUT–AUT* DE KIERKEGAARD

Se a posição dita hegeliana leva a uma eliminação da liberdade (tal como habitualmente tendemos a entendê-la), a leitura de MacIntyre e descendentes deixa-nos a sós com uma liberdade desvairada, e a emenda torna-se pior do que o soneto. Agora, das duas uma: ou a perspectiva kierkegaardiana se revela como insustentável e, em consequência, uma perspectiva a abandonar, ou estas leituras não dão conta dela e é preciso reformulá-las. Há posições cuja força está em não serem nem muito ao mar nem muito à terra, e há uma terceira possibilidade de leitura de Kierkegaard que nos parece mais virtuosa por essa mesma razão. Habitar um intermédio entre dois extremos não significa forçosamente o adoptar de uma visão mais morna, mais desleixada ou menos honesta da realidade — e é importante lembrá-lo. Pode muito bem, como se crê ser o caso, terminar-se numa posição tão ou mais radical, trabalhosa, arriscada, etc. Tal como a dificuldade do acrobata é que o seu ponto máximo de equilíbrio só se pode encontrar no ponto mais frágil da corda, também na vida a nossa situação é análoga — é isso o que esta terceira leitura sustenta.

2.1. DUAS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE: AQUISIÇÃO E EXIGÊNCIA

Ao longo do percurso que até agora se seguiu, em nenhum momento se avançou directamente um esclarecimento acerca das possibilidades que há na mesa quando se fala de um *aut–aut*. Há boas razões para não o termos feito. Em primeiro lugar porque falar das “possibilidades que há na mesa” indica um mau presságio a esta história. É assim por duas razões, ambas já referidas em alturas diferentes deste estudo e que vale a pena recapitular agora em conjunto.

Uma delas é que da ideia de *aut-aut*, por si só, não decorre a existência de alternativas no plural. Identificar a vida como sendo uma forma de alternativa é muito diferente de identificá-la como tendo alternativas. Não é demais repetir o seguinte: pode nem haver nenhuma alternativa que seja passível de ser constituída por nós e, ainda assim, a forma em que nos constituímos é a da alternativa. Significa isto que o regime em que estamos não é, em função da sua própria constituição, um regime necessário. Dizer que não é um regime necessário não traz consigo a obrigatoriedade de garantir que se possa habitar noutro regime; traz apenas aquilo que diz: é contingente; é este mas poderia ser outro.

A outra razão é a de que, mesmo a haver alternativas, não nos encontramos face a elas como face a cartas numa mesa, nas quais se lêem, sentados numa só cadeira, os diferentes destinos possíveis. A visão das possibilidades é, com rigor, algo variável: está sempre dependente do lugar de onde se vê. Ou seja: não há uma testemunha “objectiva” em circunstância alguma, de tal sorte que todas as possibilidades existenciais são vistas, necessariamente, a partir de um determinado ponto de vista — este ou aquele. O que existe, precisamente e na terminologia kierkegaardiana⁸⁴, são estádios.

Estádio, com efeito, não corresponde senão ao significado daquilo que temos atribuído ao termo “ponto de vista”. Um estádio é um modo de leitura da vida, um dado reconhecimento do quadro global da existência, com a característica de se apresentar como total e não sujeito a alternativa. A noção de estádio não se refere apenas à existência desse reconhecimento, mas diz respeito propriamente ao âmbito desse reconhecimento executado. I.e. por estádio indica-se sempre algo no qual se habita, as categorias em que se vive. Que as categorias exijam um determinado reconhecimento é certo; mas o termo “estádio” remete concretamente para as categorias enquanto categorias vivas. Na verdade, por estádio não está em causa senão um modo peculiar de contração daquilo a que se denominou “nudez da

⁸⁴ O termo aparece na terminologia de Kierkegaard mas não é, como muito bem se sabe, exclusivo dela nem originário nela. Seria pertinente seguir a origem do termo e, em especial, trazer à discussão a teoria dos estádios de Fichte. Isto, evidentemente, para além da já referida *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Quer Kierkegaard quer Fichte recorrem à noção de estádio e fazem-no de forma semelhante, mas somente até certo ponto. Ainda que tenham em comum a mesma identificação do que é um estádio, não têm, por outro lado, a mesma visão acerca das suas articulações. O levantamento de vários estádios por parte de Fichte na sua *Instrução Para Uma Vida Feliz* insere-os numa determinada escala de progressão, de tal modo que há pontos de vista que superam e incorporam os anteriores. Percorrer essa escala é percorrer os desenvolvimentos do espírito, é percorrer os ganhos cognitivos e os ganhos de intensidade do interesse que o estádio seguinte acresce face ao anterior. Em Kierkegaard, todavia, não é assim. Não há nenhuma apresentação dos estádios por uma ordem cognitiva; Victor Eremita, aliás, afirma que os papéis poderiam ser ordenados de qualquer forma, como se disse, primeiro A ou primeiro B. Não se trata de percorrer uma escala de ganhos cognitivos, mas de apresentar os diferentes estádios como sujeitos a uma escolha absoluta. Ainda que Kierkegaard, tal como Fichte, apresente uma determinada hierarquia nos estádios, esta não se origina por diferenciação de níveis de conhecimento. Não há tempo para estabelecer as semelhanças e as diferenças entre estas duas concepções de estádios, pelo que se indica a leitura de: HOCHENBLEICHER-SCHWARZ, A. *Das Existenzproblem bei J. G. Fichte und S. Kierkegaard*, Forum Academicum, Königstein, 1984.

alma”. O em-aberto a que a vida de um homem está sujeita admite diferentes contrações, diferentes modos de habitar e de revestir essa nudez. É justamente isso que significa que um homem está sempre num determinado estádio. “Habitar” o mundo significa “habitar” um estádio – isto é, ter a nudez da alma vestida de uma maneira ou de outra. Só na junção destas duas determinações se obtém a forma da vida. A forma da vida não se esgota no facto de esta ser uma determinada forma de nudez, como é também caracterizada por uma forma de nudez sempre já, de algum modo, revestida, habitada, incorporada num estádio. Há, então, dois momentos fundamentais que não se dão em separado, sc.: 1) um *fundus animi* de toda a existência – uma forma que admite variações, que é nua, em-aberto; 2) uma determinada capa para cobrir essa nudez, um modo de vida executado de um modo ou de outro – um estádio.

Ora, coisa própria a habitar um estádio é não existir reconhecimento do que seja habitar outros. Mudar de estádio implica sempre uma alteração extrema de todas as coisas. Com rigor, implica algo mais do que aquilo que uma “alteração extrema” por si só diz, visto que todos os extremos ainda se inserem na mesma escala. Tratar-se-ia, na verdade, de uma total reconfiguração da vida, de uma alteração completa das suas peças principais e da leitura do que tem importância e do que não tem, etc. Com isto está a chamar-se a atenção de que um estádio é, por natureza, inteiramente fechado em si. E é-o de tal modo que não é possível a formação de um estádio intermédio, de uma perspectiva que tenha um pé num ponto de vista e um pé noutra⁸⁵. O regime de mistura não é permitido, o que traduz, por sua

⁸⁵ Apesar de se manter que é esse o diagnóstico — i.e.: o diagnóstico de que não há regimes existenciais de mistura —, há em Kierkegaard algo a que se pode chamar “estados de crise” e que parece contradizer essa asserção.

Há um “estado de crise” quando um sujeito reconhece o estádio em que habita como um estádio insuficiente ou fracassado. Na obra de Kierkegaard há o reconhecimento de dois possíveis estados intermédios: a ironia e o humor: a ironia por ver a insuficiência das categorias naturais, o humor por ver a insuficiência das categorias da ética. Não é indispensável ver que processo há em cada um desses estados e de que maneira ocorre o reconhecimento da constatação da própria falência do estádio em que se está. O que importa salientar é antes que, a partir desse diagnóstico, surge *eo ipso* um “espaço negativo”. Ou seja, essa leitura permite a entrada em cena de uma projecção de um estádio diferente daquele que se habita — um estádio que não seja um fracasso, mas que seja adequado, capaz de dar conta daquilo que o estádio actual não resolve, etc. Note-se a adjectivação desse “espaço”: ele é, como se disse, negativo. Ou seja: nos estádios intermédios da ironia e do humor não há necessariamente nenhuma concepção de um estádio novo e não há, de todo, nenhuma mudança de morada para um outro estádio. De facto, apenas há a projecção de um cabimento de um estádio que não tenha falhas — quer exista quer não. O que de todo importa é que *de facto* não há uma efectiva alteração das categorias em que se vive. Apesar de haver suspeita do estádio em que se habita, ele permanece na mesma o estádio que se habita — permanece o estado vigente e operante. Não há, por isso, um regime misto nas categorias existenciais. O que há é a possibilidade de um reconhecimento diferente das categorias que se têm em adopção. Mas o ponto é o de que as categorias mantêm-se adoptadas, apesar da constatação da sua falência ou insuficiência, e mantêm-se porque a vida também se mantém — e viver implica necessariamente execução de categorias.

Sobre o conceito de “espaço negativo” veja-se a nota 142.

vez, a exclusividade como um traço característico na noção de estádio. Toda a alternativa é, pelo que se acabou de apontar, absoluta. A haver uma escolha entre alternativas, será uma escolha entre alternativas absolutas.

De modo geral, o regime categorial em que se habita tende a ser vivido como absoluto de uma maneira peculiar, sc. não se compreendendo como tal. Isto é: não se compreende nem como absoluto ou exclusivo, nem como regime categorial. A existência de um *aut-aut* não é, portanto e do ponto de vista comum, algo que se reconheça como presente. No entanto, por mais tempo que alguém se encontre em ângulo morto face à alternativa, isso em nada o torna insusceptível de vir a ter um momento de lucidez, no qual repita o pensamento do Rei Baltasar e de si para si pergunte: “Será possível que um dia eu me retire da vida como um conviva saciado que se retira de um banquete? Ou terei sempre a mesma sede, a mesma fome, o mesmo desejo dos momentos e dos dias?”⁸⁶. Quem assim perguntar percebe a vida como alternativa. Com efeito, o que o Rei Baltasar está a perguntar é se há alguma alternativa ao ser-se permanentemente um estafeta do “mais” que o desejo impõe. Por outras palavras: há algum ponto em que o desejo possa repousar ou não? Há uma estrutura que não seja a do estafeta?

Já se salientou várias vezes que, para haver alternativa, basta apenas a identificação de que o regime que temos é categorial e que não é necessário. Mas o levantamento da noção de alternativa por parte de Kierkegaard não se fica pela mera identificação dela como uma das implicações que decorrem da constituição de um regime categorial existencial. Há mais a dizer acerca desse levantamento, sc. a) que a alternativa em causa é disjuntiva — ou se é uma coisa ou se é outra; b) que a noção de alternativa põe *eo ipso* a possibilidade de desespero. Neste capítulo importa-nos centrar no ponto a) e perceber o que é “uma coisa” e o que é “outra”.

O ponto de vista que pode ser uma alternativa efectiva à do regime categorial natural passa por compreender as duas condições que dão título a este capítulo. De facto, só em função do reconhecimento do homem como um acontecimento de aquisição activo (um sujeito que pode, em parte, determinar-se), a par com uma noção de exigência (um fito ou propósito pedido), é que pode haver, de todo em todo, a alternativa nos moldes kierkegaardianos. Se o homem não tivesse a tarefa de si mesmo, não poderia de todo alterar

Sobre a ironia e o humor como estados intermédios no *Post-Scriptum*, atente-se aos seguintes pontos: sobre a ironia: CUP, VII 50, 68 e ss, 230 e ss, 236 e ss, 257, 435 e ss, 454 e ss, 482 e ss; sobre o humor: CUP, VII 229 e ss, 249, 257, 434-443, 454, 464, 484).

⁸⁶ ANDRESON, Sophia de Mello Breyner, “Os Três Reis do Oriente” in *Contos Exemplares*, Figueirinhas, Porto, 2010, p.159.

o seu regime. Isto de um lado. De outro, se não houvesse um fito, a escolha de uma das alternativas seria algo de indiferente, teria o mesmo valor estar num lado ou no outro — coisa que não nos parece estar em causa em Kierkegaard. Antes de compreender estas duas condições, vale a pena um esboço rápido do complexo de alternativas que se desenha no *Enten–Eller*.

De todas as vezes que se opôs uma decisão consciente à anónima e mundana (ou seja, a oposição dos dois sentidos, o forte e o fraco, no termo decisão), manteve-se em aberto que possibilidades se podem ou não perceber além da forma do preenchimento passivo de si: a forma estética (o tal “mais”, desmedido e vago, da majoração de si a que se encaminha também o ponto de vista mundano). Como se manteve em aberto se, a haver alternativa, ela nos é possível ou não, em que moldes, com que margens, etc.

É sabido que os pontos de vista expostos no *Enten–Eller* são o do esteta e o do ético, de forma directa pelos seus autores — A e B —, e o do religioso, de forma indirecta — através da transcrição do sermão do pastor com que B termina a sua última carta. Deixemos de parte o ponto de vista religioso⁸⁷. Quando se fala da ética como oposta ao âmbito estético, o normal é pensar-se essa oposição através da vaga ideia de um sujeito volátil, feliz e sem conduta determinada e de um sujeito cabisbaixo, chato e cuja conduta é ditada por um livrete moral. Tal visão é drasticamente diferente do levantamento por parte de Kierkegaard, ao ponto de não ser qualificável como visão dita “reductora”, mas como inteiramente distorcida, que leva a perder de vista quer o que está em causa em A, quer o que está em causa em B.

Todos os textos que pertencem à gaveta de A correspondem ao ponto de vista do mundo já descrito em traços largos. As várias relações que cada texto estabelece com a vida são, todavia, muito diferentes entre si. O ponto de vista esteta não se apresenta como um ponto de vista simples e que está somente do lado dos “irreflectidos”, mas é apresentado antes como algo que tem uma forma análoga à de um caleidoscópio. Do mesmo modo que com um número de peças delimitado se pode obter variações drásticas que modificam o que se vê no global, também a tensão da promoção de si eudemonista pode originar as mais diferentes relações com a vida. Não nos cabe aqui ver as diferentes variações identificadas, mas vincar apenas que a leitura da primeira parte do *Enten–Eller* leva à constatação disso

⁸⁷ Este “deixemos de parte” aplicar-se-á a todo este trabalho. Não iremos realizar neste contexto a análise da possibilidade religiosa e o modo como Kierkegaard a entendeu. O motivo é que, para o efeito de entender a noção de disjunção, não é absolutamente necessário perceber os três estádios. Na verdade, há elementos comuns entre a tensão ética e a religiosa ao ponto de estarem do mesmo lado da disjunção, como se verá. A ser assim, reconhece-se que não se está a apresentar na sua totalidade o leque de possibilidade existenciais que Kierkegaard concebeu, e que o leitor desta tese terá ainda esse trabalho em mãos.

mesmo. A reflexividade do sedutor é, com efeito, muito distante da exaustão do melancólico, ao ponto de se assemelhar a um exercício rebuscado colocar ambos sob um só ponto de vista. A ser assim, percebe-se que o ponto de vista do mundo não é um ponto de vista unívoco. Pelo contrário: é capaz de dar conta de formas muito diferentes. Por outro lado, todos eles são ditos variações das mesmíssimas variáveis, das mesmas peças com que se descreveu a promoção de si. É de tal modo assim que, a partir de uma mesma leitura dessa tensão como a tensão dominante e a mais importante, se dá azo aos mais variados resultados. Pode perfeitamente haver um infinita reflexividade no ponto de vista esteta (como há no sedutor) ou haver um ponto de vista profundamente filosófico (como há no melancólico), e, ainda assim, as categorias existenciais que operam são as categorias do imediato. Para lá de todos os avanços ou alterações do ponto de vista da reflexão, as categorias vitais são todas de orientação estética. Ou seja: é um ponto de vista que vive para o imediato, para uma acumulação de resultados que nunca encontra um ponto que lhe baste. Todo o significado continua a ser dado pelo que é, pelo que acontece ou não acontece, e não por aquilo que um sujeito se torna. É por estar sujeito ao que “é” que aquilo que é próprio ao esteta é não ter um ponto fixo: é, em cada caso, o modo que convém, o modo mais fácil.

Este capítulo tem por intuito fazer um breve retrato de uma forma de concepção categorial diferente deste. E ao estético opõe-se, como se sabe, o ético. Mas este “como se sabe” é ilusório. O ético, julgamos, é mais um modo de domesticação da vida nalgum extremo que se encontre nela, nalguma situação excepcional em que um sujeito lá tem de lidar com o “ético” e perceber o que fazer. É assim que vê A, quando nos *Diapsalmata*⁸⁸ diz: “Cumprem os seus deveres, essas almas de merceeiros” (*Diapsalmata*, 23).

⁸⁸ A perspectiva de A tal como se apresenta nos *Diapsalmata* — a perspectiva da melancolia — é muito diferente de outras perspectivas estéticas. Não é possível neste contexto ver o que é próprio do ponto de vista melancólico (que também pode, em parte, ser considerado o ponto de vista do tédio) nestes fragmentos. Para um tratamento destes assunto com a clareza devida, consulte-se o posfácio do professor Nuno Ferro e do professor Mário Jorge de Carvalho, na tradução dos mesmos dada na bibliografia.

Vale a pena, porém, referir as três grandes maneiras segundo as quais o esteta pode entender o ético. 1) A possibilidade ética pode estar em ângulo morto, i.e. ser uma possibilidade de que não se suspeita a existência. 2) O esteta pode muito bem admiti-la mas como uma possibilidade que é fraudulenta (i.e. não resolve o problema da vida) ou quimérica (i.e. não nos é efectivamente possível habitá-la). A isto corresponde ver o ético como um conceito estético, i.e. como mais uma tentativa fracassada de constituição de sentido; e é fracassada, de acordo com o esteta, por ser interna ao labirinto da reflexão, como por ignorar o destino da morte. 3) Pode ainda ser encarada como um desafio, como uma possibilidade que se pode habitar. Mas aí, nesse terceiro caso, o ponto de vista deixa de ser apenas um ponto de vista melancólico para passar a ser o da angústia. O que é próprio à angústia é estar perante a decisão sem ainda a ter tomado. É ver a decisão, ter a percepção de que pode ir para um lado ou para o outro. É, pois, o que precede o momento da escolha.

O que importa reter, porém, é que nenhum destes três modos de visar o ético é capaz de visar o ético eticamente. De facto, o ético só pode ser visto à luz do ético no próprio ponto de vista ético. Este ponto torna-se ostensivamente claro em *In Vino Veritas*, no qual os estetas não são ignorantes do ético e têm até uma “opinião”, uma “ideia” face a ele — de tal modo que, com entusiasmo, discutem entre si o assunto. Essa “opinião” ou “ideia” é, todavia, apenas o ético visado esteticamente. Estar no ponto de vista estético é *eo ipso*

Mas de modo nenhum é essa a identificação que se acha em B. O Juiz vem dizer que o ponto de vista de A é apenas uma possibilidade. Vem dizer que o tédio ou a melancolia não são a consideração derradeira acerca das coisas, que há mais. E “há mais” para lá de toda a organização estética da vida. Ora o ponto é que A sente estar na perspectiva absoluta, sente ter lucidez acerca de como as coisas são; i.e. sente ter esgotado as considerações que podia acerca da forma da existência, de tal modo que isso lhe permite afirmar: “ela [a minha alma] não dá mais, não se eleva mais no seu salto real. Perdi toda a minha ilusão” (Diapsalmata, 41). Para A, a melancolia e o tédio constituem o estado inevitavelmente gerado quando há uma visão clara acerca das coisas, constituem o estado último⁸⁹ de clareza acerca “disto”, da vida, do que há — como lucidez escondida detrás de todas as coisas, como luz que origina todas as sombras, como rosto por detrás de todas as

não ser capaz de recuperar o ético enquanto tal. Note-se que o mesmo fenómeno ocorre na situação inversa: estar no ético é não ser capaz de recuperar o estético enquanto estético (está sempre já atribuída uma sobredeterminação que só pode ter lugar pela intersecção do ético, a saber, a determinação de “estar-no-mal” ou de “pecado”). Com isto não se está a introduzir nenhum elemento novo na análise, mas está a ver-se as consequências que surgem por se habitar num estádio, i.e. está a ver-se o fechamento próprio a cada visão concreta da vida.

O caso presente nos *Diapsalmata* parece encontrar-se na segunda possibilidade. É discutível se o problema da ética segundo tal perspectiva é o de avaliá-la como uma possibilidade que é “mais do mesmo”, ou seja, uma possibilidade ainda ingénua a que falta perceber que “a porta da felicidade não abre para dentro” (Diapsalmata, 17); se é uma leitura que satisfaz os “olhos” mas não o “estômago” (“(...) Os meus olhos estão saciados e cansados de tudo e, todavia, tenho fome” (Diapsalmata, 19)); ou se o problema do ético é ainda não ser considerado uma perspectiva que possamos habitar (“Não sou eu, portanto, o senhor da minha vida; eu sou mais um fio que deve entrar na urdidura da chita da vida!” (Diapsalmata, 28). Não iremos, evidentemente, seguir esta discussão, mas fica o registo da existência de um complexo de possibilidades de formas de visar o ético por parte de A.

⁸⁹ Em boa verdade, é possível dizer que a melancolia não é uma mera hipótese entre outras dentro da perspectiva estética. A ideia, parece-nos, é a de que o A dos *Diapsalmata* constitui o sentido estético levado ao máximo de si; constitui, portanto, o ponto de vista que abarca em si todas as perspectivas possíveis no seio da estética e que as ultrapassa. O ponto de vista no qual o esteta percebe a vida como uma irremediável melodia triste e, ao mesmo tempo, cómica, é então o que Kierkegaard parece estar a projectar como o limite do esteta. Dito noutros termos, o ponto de vista estético revela-se como trespassado por um fracasso, coisa que se torna clara no seu extremo. Também isso ajuda a que A se sinta inteiramente numa perspectiva absoluta. Não pertence a este estudo seguir essa análise, mas vários passos sugerem claramente esse limite (veja-se, por exemplo, o diz Victor Eremita acerca da organização dos papéis pertencentes a A no prefácio: EO1, I ix-x).

Resta dizer que a identificação de um “estado último” por parte de A pode corresponder apenas a um aparente estado último. E pode ser um “aparente estado último”, vinque-se, mesmo do próprio ponto de vista de A. Ou seja: a ideia de “estado último” não é a ideia de apresentar a melancolia como verdade necessária da existência. Não é, com efeito, nenhuma tese dogmática e peremptória acerca da vida. O que faz A, e que é muito diferente, é apresentar a melancolia como o máximo que é capaz de perceber acerca da existência, como aquilo a que a sua lucidez o levou. Por isso é que ele próprio diz: “Talvez eu tenha chegado ao conhecimento da verdade” (Diapsalmata, 33), e não que chegou realmente a ela. De facto, pode muito bem acontecer que A esteja preso num ponto de vista face ao qual não concebe escapatória. É exactamente essa a situação apresentada n’*O Espinheiro* de Kafka: “Eu estava calmamente a passear meditando e, de repente, encontrei-me aqui [no espinheiro]; é como se o espinheiro tivesse crescido depois de eu aqui estar. Já não consigo sair, estou perdido.” (KAFKA, Franz, «O Espinheiro» in *Os Aeroplanos em Bréscia e Outros Textos*, trad. Ana Maria Freire Damião, Livros do Brasil, Lisboa, 1988). Esta identificação de um aprisionamento, por si, não implica que haja a constituição de uma alternativa concreta a esta. Pode, aliás, muito bem ser o caso de que o reconhecimento de A seja o reconhecimento correcto e último da vida. Voltaremos à consideração deste ponto no capítulo que se segue.

máscaras. É o estado gerado a partir da constatação de que tudo o que provém do pó a ele voltará⁹⁰ e para o qual não encontra visão rival. É por isso que todas as formas de sentido assentes em teses são para A teses que boicotam a acuidade, desarmáveis com mais ou menos golpes, inevitavelmente sujeitas à dúvida e, sobretudo, risíveis⁹¹.

Note-se, assim, a colossal novidade que se introduz quando B diz haver uma outra visão da vida também ela clara (sublinhe-se) e que não corresponde à melancolia ou ao tédio. De facto, a proposta de B — de acordo com o ponto de vista de B — não é a de um regresso a uma “visão na sombra”, a um ponto de vista imaturo que ainda embarca e se ilude com o rumo do mundo. Como também não está em causa nenhum regresso a uma visão “morna” do mundo, a uma visão que reconhece afinal o que A já sabe tão bem: que há coisas boas, que há alegria⁹² apesar do destino da morte, etc. Não é esse ponto que B vem resgatar; pelo contrário, B diz compreender A e concordar com ele: admite a sua visão acerca da existência como a visão certa⁹³. Mas não é tudo. Acrescenta também que é possível ultrapassá-la. Diz haver para A ainda a descoberta de que a noite não tem de ser eterna⁹⁴ — e que, imagine-se!, ainda pode ver o dia. Que a vida possa admitir outro rosto que não o da “esterilidade da alma”⁹⁵ e o de “tudo-é-não”⁹⁶ parece aos olhos de A uma impossibilidade, um engano infeliz provocado pela insistência da ingenuidade.

⁹⁰ Cf. Ec 3:20.

⁹¹ Cf. Diapsalmata 14, 19, 31-32, 40.

⁹² Se há coisa da qual não se pode acusar o melancólico é de não ter espírito para ver o lado alegre da vida ou o lado belo dela. Vê-o e vê-o em toda a sua grandeza. O problema é que toda essa “grandeza” está contaminada e condenada pela “miséria da existência”, que não é senão a miséria do tempo, da permanente companhia da morte (Diapsalmata, 12), coisa que expressa directamente e concisamente, quando diz que “a melhor prova que se dá para a miséria da existência é aquela que se tira da consideração do seu esplendor” (Diapsalmata, 24). É por isso que o que é próprio do melancólico é a tristeza: devido ao destino de tudo quanto é belo ser um só e o que se sabe. Mozart, numa das cartas para o seu pai, escreve: “Quem o ouvir começar uma ária, e não pensar nesse mesmo momento que é o Raaf, o velho e outrora tão famoso tenor que canta, chorará certamente a rir. Uma coisa é certa: já o pensei para mim próprio: se agora não soubesse que este é o Raaf, então torcer-me-ia de riso, mas assim — tiro o meu lenço para me assoar.” MOZART, Wolfgang Amadeus, *Uma Vida Secreta – Selecção Epistolar (1756-1791)*, trad. Manuel Malzbender, Cavalo de Ferro, Lisboa, 2006, p. 42). Raaf é para Mozart aquilo que o mundo inteiro é para A. É a partir da visão da beleza das coisas e do inevitável destino delas que a vida toma o rosto da tristeza, e não apenas o rosto do riso. Também o famoso poema “The Hollow Men” termina precisamente com essa ideia: a ideia de que a constatação da impossibilidade de formação de sentido não é um momento furioso ou colérico mas sim um momento de lamento e tristeza — “This is the way the world ends / Not with a bang but a whimper” ELIOT, T. S., “The Hollow Men” in *Collected Poems (1909-1962)*, Harcourt, Inc., Nova Iorque, 1991, p. 82. Mais uma vez, ter-se-ia de considerar o assunto com a calma devida, a fim de se perceber se é ou não efectivamente esta a estrutura da melancolia.

⁹³ Climacus ajuda também a tornar evidente este ponto. Acerca da relação entre A e B, diz: “(...) The relation must not be between immature and mature thinking, but between not existing and existing. Therefore, as a thinker, A is advanced; as a dialectician, he is far superior to B” (CUP, VII 214). De facto, B não introduz nenhum ganho de conhecimento, nenhuma perspectiva cognitiva mais abrangente. A diferença está na própria existência, coisa que este passo introduz e que se abordará ainda neste capítulo.

⁹⁴ Cf. Diapsalmata, 34.

⁹⁵ Cf. Diapsalmata, 17.

⁹⁶ Há, no melancólico, um “não” que alastra à totalidade. Pode dizer-se que A concorda inteiramente com E. E. Cummings no seu citadíssimo verso que diz “I imagine that yes is the only living thing” (CUMMINGS, E. E.,

Summa summarum, o ponto de vista de A é absolutamente lúcido e de uma análise incontornável, quer para A quer mesmo para o próprio B. O que o Juiz acrescenta a isso é que o reino dessa lucidez só tem extensão para o ponto de vista imediato. Numa palavra, a sua validade apenas encontra vigor nesse âmbito. Ora, o Juiz asserta com isto algo do qual o melancólico não possui a menor suspeita, sc. que a existência pode não ser apenas a existência imediata — e é aí, exactamente aí, que começa uma efectiva alternativa.

O que está em causa na ética (como, de resto, também está em causa no ponto de vista religioso) é a escolha de uma determinação eterna. Tentemos perceber o que quer isto dizer.

Antes de uma consideração que centra o “eterno” na ética, seria preciso uma interrupção para perceber qual o lugar do “eterno” no homem. Exigir-se-ia, pois, um enquadramento da sua possibilidade na formação do nosso ponto de vista. O eterno em causa no homem não tem que ver com uma introdução de Deus pela porta das traseiras. Que Deus terá de corresponder ao eterno, é, com efeito, aquilo que entendemos pela própria palavra “Deus”. Temos, porém, um dado acesso ao eterno em absoluta independência a esse levantamento. O eterno é, por isso e antes de mais, visado como algo que está na própria constituição do homem.

Vale a pena deixar um apêndice sobre esse percurso. O eterno compreende-se — coisa que a linguagem coloquial já expressa — a partir das diferenças que estabelece entre si e o seu oposto, a temporalidade. Ainda que a linguagem comum o expresse, expressa-o como uma forma contrastante à que estamos sujeitos. É lícito, por isso, perguntar como se pode falar de algo de eterno na nossa constituição e, a havê-lo, que se discrimine a que corresponde.

Na primeira parte do trabalho já se levantou o véu desta mesma identificação. Com efeito, disse-se que o que é próprio ao *medium* da reflexão são as determinações que não estão sujeitas ao ser ou não ser, mas as determinações que são. Isto é, determinações que não estão sujeitas ao “passar a ser”, mas que já estão de todo o modo constituídas, finalizadas — numa palavra, são determinações que são. Isto de um lado. De outro, disse-se que as

50 *Poems in Complete Poems (1904-1962)*, Org. George J. Firmage, Liveright, Nova Iorque, 1991, p. 528.). O que há a frisar é que A não encontra, de facto, nenhum cabimento para esse “sim”. O que se traduz, por sua vez, por tudo ser já manchado de *pallor mortis*, pela própria vida ser já como um monólogo de morte (“Sono e morte — tu não prometes nada, tu cumpres tudo” (Diapsalmata, 26) é um passo onde essa ideia é clara; como o fortíssimo trecho “Se me oferecessem todas as glórias do mundo ou todas as agonias do mundo, tanto me faria, eu não me viraria para o outro lado nem para as alcançar nem para fugir delas. Morro de morte.” (Diapsalmata, 36); como há outros: cf. Diapsalmata 12, 24, 36, para dar alguns exemplos)). De novo, pode consultar-se o posfácio já referido, no qual o problema de, em última e derradeira instância, valer apenas o “tudo-ser-não” é também abordado com maior detalhe do que aqui é possível.

determinações próprias à situação — i.e. à “concretude” de sujeito e à “concretude” dos acontecimentos e, portanto, ao *medium* da realidade — são determinações sujeitas ao princípio de contradição. Determinações, pois, sujeitas ao ser ou não ser. Coisa que facilmente se entende é que cada *medium* abarca diferentes determinações que não são senão os termos que agora estão a ser introduzidos: as temporais e as eternas. Estamos perante os mesmos fenómenos, face aos quais agora acresce uma necessidade de acuidade maior, ou, se assim se pode dizer, uma segunda investida na sua análise.

O problema de abordar a noção de temporalidade sem mais é que ela não pode ser abordada sem mais. Na verdade, o que somos capazes de projectar como sendo algo puramente temporal corresponde a algo do qual não temos a menor ideia⁹⁷. Com efeito, tudo o que é temporal aparece-nos já sobrecarregado com outras categorias não obrigatórias na definição conceptual de “temporalidade”. Expliquemo-nos melhor. À categoria da temporalidade pertence a categoria do instante ou do momento, e apenas ela lhe pertence necessariamente. Por instante entenda-se um momento que é absoluto enquanto tal. Quer isto dizer que o seu acontecimento é total e completo, que se basta a si próprio. Por outro lado, enquanto instante que é, desaparece imediatamente sem deixar rasto, para dar lugar a outro instante. Ora, a nossa experiência do tempo não tem, de todo, que ver com o instante como uma categoria total, suficiente. Há várias sobredeterminações que interferem e não cabe aqui o levantamento por inteiro delas. Uma é, por exemplo, a nossa capacidade de memória. De facto, o instante é para nós algo que tem um instante anterior e terá um futuro, de tal modo que todo o instante actual corresponde a um momento “entalado” por uma noção de ulterioridade e posterioridade. É em função dessa capacidade que o tempo adquire para nós o seu carácter de sucessão, de ser passível de “contagem”, previsão, etc. O que convém deixar assente como ponto distintivo e absolutamente necessário para a compreensão do eterno que estamos a tentar tecer, é que o instante “é ou não é”, “acontece ou não acontece”, de tal modo que o que lhe é próprio é a sua completa sujeição ao princípio de contradição. Numa só palavra: no instante é impossível ocorrer uma contradição.

Ora, as determinações que compõem o eterno são determinações ideais. Não está em causa ser ou não ser, mas puro ser, aquilo que sempre é — o que, de resto, a palavra “eterno” deixa adivinhar. Há em comum com o instante o ponto de também não serem passíveis, por si, de contradição. O eterno é um momento homogéneo e total, coisa que o instante também é, mas com a diferença a que se acabou de fazer referência: é puro ser. Ao

⁹⁷ Cf. Met. A 980a27 – 981a, trecho no qual Aristóteles apresenta a memória como excessiva à temporalidade enquanto tal, i.e. enquanto mero instante.

eterno não calha ser ou não ser; não calha, de todo, “não ser”. Trata-se antes de uma determinação que “é” e é continuamente, sem susceptibilidade de alteração para o “não ser” ou de modificação da sua forma de ser. Tudo isto de tal modo que a determinação está sempre plenamente presente. São ditas, por essa mesma razão, determinações ideais. É fácil antecipar porquê: as únicas determinações a que temos acesso e que dão origem a uma descrição como esta são aquilo a que denominamos ideias. A ideia é compreendida sempre em possibilidade, isto é, não precisa da sua efectivação para ser conceptualizada. É independente⁹⁸ da sua transcrição para a esfera da realidade, para a sua instanciação. Além disso, a ideia é ainda aquilo que sempre é, e não aquilo que se vai modificando, alterando. Uma ideia nunca deixa de ser, ainda que não exista.

Pois bem, a nossa experiência é já a síntese dessas duas ordens distintas de determinações. A separação dessas duas ordens é feita na reflexão — e só nela. O que é primeiro é a união das determinações; é, portanto, a síntese.

Esta síntese é o que é propriamente o homem. Não há nada aqui de especialmente novo. Quando Kierkegaard fala do temporal e do eterno fala do mesmo que toda a tradição fala, sc. de um par de opostos que sempre se identificou como pertencentes em simultâneo ao homem. Está em causa aquilo que comumente se sabe: a compreensão do homem como um composto de corpo e alma, sensibilidade e entendimento, finito e infinito. O homem é síntese de duas ordens inteiramente distintas de determinações, i.e. uma síntese de determinações heterogêneas.

Na *Doença Para a Morte*, Anti-Climacus descreve esta síntese como “unidade negativa”⁹⁹. Ora, tal designação põe em evidência dois momentos fulcrais para a caracterização desta síntese. É possível falar-se em unidade porque não há uma junção justaposta de dois elementos mas a junção implicativa do eterno e do temporal. Ou seja, um

⁹⁸ Dizer que a transição das ideias para o real é absolutamente independente da formação delas — como é — não implica dizer que 1) as determinações ideais não possam ser instanciadas, nem 2) que para nós o acesso ao eterno se dê fora de um contacto com ele através da sua inscrição no real. Estes pontos introduzem a complexidade e a confusão que há permanentemente no nosso ponto de vista. Com rigor, a nossa representação não acede à pura temporalidade, nem ao puro eterno. Nesse sentido, todas as distinções que aqui estão a ser consideradas são distinções formais e abstractas enquanto tais. E, na verdade, um pouco fraudulentas, na medida em que separam artificialmente linhas que em nós estão permanentemente entrelaçadas por natureza. Não há tempo para considerar o assunto na sua seriedade e abrangência na obra de Kierkegaard, mas muito sucintamente vale a pena referir o seguinte: o nosso acesso ao eterno está, com efeito, em conexão com a própria temporalidade. Do mesmo modo, a temporalidade só se entende à luz das ideias. De facto, tal como o puro instante não se compreende, também o puro eterno não tem em nós lugar. Trata-se de uma rede complexa, na qual tudo o que nos aparece é já um momento do eterno na sua concretude. Isto traz consigo duas consequências: a) essa transcrição faz perder no eterno o que há de eterno, pois passa a ficar no registo do “ser ou não ser”, no registo do temporal; b) faz que para nós a temporalidade seja algo com sentido, que saibamos “ler” o que nos aparece e identificar as coisas como coisas. Disto se retira que não estamos nunca perante o temporal e o eterno à vez, cada um no seu compartimento.

⁹⁹ Cf. SUD, XI 127.

pressupõe e requer o outro, e cada um incorpora já na definição o outro. Não há A e B em separado, aos quais se tece uma ligação superveniente. Não; o que é prévio é precisamente a intersecção, a ligação entre os dois. Isto de tal sorte que se pode dizer que as determinações estão desde sempre *pari passu*, nenhuma chegou primeiro. O que é prévio a ambas é a sua unidade, i.e. a conjunção dos dois momentos contraditórios. O momento inaugural é já o da fusão, é já o da síntese. Por outro lado, essa unidade é negativa. O homem não é um terceiro elemento que acalma as águas, mas é o terceiro no qual este conflito tem lugar. Melhor dizendo: o homem é esse mesmo conflito, essa mesma tensão. A unidade é dita negativa uma vez que não se trata de uma unidade que converta as determinações do eterno e do temporal num formato compatível, como se disse no capítulo anterior. A unidade mantém as determinações enquanto heterogéneas. A ser assim, o significado de uma unidade negativa é a acentuação de que não há paz, mas tensão. A unidade não introduz nenhuma homogeneidade, nenhuma resolução da tensão. Não é, por isso, uma unidade efectiva, não é uma só coisa mas sempre duas em tensão. Homem significa, por isso, uma contradição por resolver. Sempre que Kierkegaard fala do ponto de vista imediato, tem em mente já esta rede complexa de fenómenos. Dito noutros termos, tem em mente a relação que esta síntese é.

A pergunta que nos levou a estes levantamentos superficiais de identificações antropológicas e à constituição de algo próximo a um apêndice na nossa travessia, foi a pergunta pelo significado do eterno na ética. Ora, bem vistas as coisas, o que se acrescentou com esta leve abordagem foi que afinal o eterno é algo de permanente no homem e que é próprio ao seu ponto de vista enquanto tal. Nesse sentido, também há eterno no ponto de vista mundano. Ora, se fosse este o sentido de eterno na ética, não se estaria de todo a definir coisa nenhuma.

O ponto que há a salientar após este levantamento é que este não é feito em fundo branco: de facto, há um momento co-extensivo ao momento da síntese. Afirmar que a identificação primordial do homem em Kierkegaard é a identificação de uma síntese não é uma afirmação errada, mas é incompleta. Como já foi feita referência, a síntese que somos é capaz de uma relação a si, de uma relação à relação, como diz Anti-Climacus¹⁰⁰. O momento inaugural revela-se, na verdade e por isso, um momento que é duplo: o da relação (a síntese propriamente dita) e o da relação à relação. A síntese tem um “meio” no qual está, tem um lugar que lhe é próprio. A esse lugar corresponde a “relação à relação”, ou, que é dizer o mesmo, corresponde uma relação na forma de interesse. Com efeito e na linha do que

¹⁰⁰ Cf. SUD, XI 127.

até agora temos vindo a vincar, qualquer perspectiva tem no seu centro um interesse por si. O interesse não é um interesse por *x* ou por *y*, mas é um interesse estrutural. Ora, este momento é um terceiro¹⁰¹: não é nenhum dos elementos da síntese nem é meramente a união dos elementos (a própria síntese). No entanto, não é um terceiro à parte da síntese, a seu lado, mas é também co-extensivo à síntese. Ou seja: não é um mero acrescento à síntese, mais uma característica entre outras. O terceiro é aquilo que permite à síntese possuir significado para si, e é isso que propriamente se disse ser o “eu”. Em causa está, portanto, a entrada de algo fundamental, sc. a asserção de que a síntese é uma síntese estruturalmente reflexiva. Tal não quer senão dizer que a síntese é 1) orientada e 2) é orientada para si, para o seu próprio significado. O âmbito dela não é um âmbito neutro e indiferente quanto ao seu rumo, mas possui um “norte”. A esse norte chamamos, precisamente, interesse. A ser assim, o interesse acha-se presente em qualquer estádio habitável¹⁰². Todos os pseudónimos — do melancólico ao juiz, do sedutor ao Vigilius Haufniensis, do Climacus a Anti-Climacus — têm em comum o facto de estarem interessados na sua vida: i.e. em tensão de aproximação para uma versão melhorada da vida e, simultaneamente, em tensão de afastamento para uma versão piorada dela. Trata-se, no fundo e repetindo as palavras de A, de todos quererem alcançar a bem-aventurança¹⁰³. Mas mais. Não só há a contínua pressão da aquisição de um estado de bem-aventurança agora, como também há a pressão para uma aquisição desse estado no futuro. Isto é, a pressão não apenas corresponde à apresentação total que de cada vez se tem; extrapola para lá dessa apresentação, de tal modo que se pode falar de se produzir essa tensão para toda a apresentação futura. Há, por assim dizer, *pari passu* à projecção do si no instante, uma projecção gerundiva do si a haver. O espaço principal é, na

¹⁰¹ Cf. *O Conceito de Angústia*, IV 315.

¹⁰² Está aqui a fazer-se alusão à ideia de que há uma impossibilidade de desprendimento ao interesse por si. Parece-nos que o homem não está em condições de despedir o interesse. A relação de si a si não é algo que se dê só a partir do momento em que há uma dada resolução em marcha; está, pelo contrário, sempre presente. O sujeito é sempre já mais do que a mera síntese: é já uma relação à relação.

Seria pertinente trazer à consideração a possibilidade de indiferença do cepticismo antigo. Não há espaço para o ver o assunto em detalhe. O que se pode desde já adiantar é o seguinte. Todas as tentativas de suspensão do interesse — entre elas o caso particular do cepticismo antigo — permanecem como um movimento dentro do próprio esquema do interesse. Seria como, na verdade, querer desistir do jogo de xadrez dando a perder a rainha. O acto de “dar a perder a rainha” é um acto interno ao jogo; é, na verdade, uma forma de jogar. Com efeito, todos os cépticos estão presos à estrutura do interesse. Com o objectivo de suspender o interesse na verdade, o que o céptico denuncia é o interesse que possui na tranquilidade. É em função de uma projecção de paz que se arranca, de todo em todo, com o projecto do cepticismo. A tese a vincar e que merecia mais atenção do que aqui é possível é a de qualquer sujeito, em qualquer caso, mantém inevitavelmente uma relação de não-indiferença consigo mesmo.

¹⁰³ Cf. *Diapsalmata*, 33. O termo usado é *Salighed*, que significa felicidade na acepção religiosa. É, portanto, uma noção de “felicidade” distinta da noção de felicidade comum, para a qual há outro termo dinamarquês — *Lykke*. Mas o que importa vincar é o mesmo que Agostinho também vinca nas Confissões: “Quod etsi alius hinc, alius illinc adsequitur, unum est tamen, quo peruenire omnes nituntur, ut gaudeant” (AGOSTINHO, Confissões, X 21).

verdade, este mesmo “a haver” – a aquisição tida e mantida da bem-aventurança. À luz disto se percebe que o interesse por si — um interesse pelo eu concreto de cada um — possui um peso infinito¹⁰⁴. Todas as coisas que julgamos serem importantes para nós, que julgamos terem peso, têm-no em função da sua importância para o cumprimento do interesse por si geral. Ou seja: todos os interesses particulares possuem uma só sede, sc. a sede do interesse por si em sentido lato.

Ora, o par de opostos eterno-temporal tal como está desenhado n’*O Conceito de Angústia* passa pela compreensão desta dicotomia como uma dicotomia de desformalizações deste interesse infinito do eu (o interesse no sentido lato). Impõe-se então a necessidade de estabelecer alguma ordem na enorme equivocidade da dicotomia. Para o que aqui nos importa, é importante referir três sentidos diferentes do par eterno-temporal: a) O sentido com pretensões de explicitar estruturas de representação (a forma de ocorrência do instante face à forma de ocorrência permanente, que de cada vez “é”); b) O sentido de eterno e de temporal no levantamento da constituição da síntese (i.e. as determinações ideais e as determinações do imediato); c) E, por fim, o eterno e o temporal enquanto modos de relação à própria síntese no seu todo; por outras palavras, modos de relação à tensão do interesse. É no âmbito deste terceiro aspecto que o eterno e o temporal podem ser entendidos como modos de desformalização e é esse sentido que a partir de agora se tem em vista.

É possível falar-se de algo de eterno na tensão ético-religiosa, como vários pseudónimos falam, precisamente por corresponder à escolha do eu na sua validade eterna¹⁰⁵; do mesmo modo se pode descrever o ponto de vista natural ou mundano como uma escolha do eu numa validade temporal. Tentemos, pois, descortinar o que significa uma validade eterna e uma validade temporal.

Kierkegaard usa dois termos para falar da temporalidade: *Tid* e *Timelighed*. Ainda que ambos possam ser traduzidos por “tempo”, têm em vista significados distintos. *Tid* diz respeito ao que o mais das vezes denominamos por tempo — “o subtil serrote do universo”¹⁰⁶. I.e. corresponde à estrutura que Kant tenta explicitar e descrever como momento fundamental da constituição da forma da representação do ponto de vista humano na *Estética Transcendental*; estrutura essa que nos concede a experiência tal como a vivemos: vemos que há coisas que ocorrem, e ocorrem “depois de y” e “antes de y”, que

¹⁰⁴ Cf. CUP, VII 70, 168 e ss, 182, 218 e ss.

¹⁰⁵ Os passos sobre o assunto são inúmeros. Para além dos passos já citados na nota anterior, veja-se também, por exemplo: Cf. VII 73 e ss, 110, 116, 229, 260, 267 e ss, 499; EO 2, II 188 e s, 196, 201. Poder-se-ia, com efeito, citar passos a partir de quase todas as obras de Kierkegaard. Fica, para já, este breve levantamento para um começo da exploração do assunto.

¹⁰⁶ SERNA, Ramón Gómez de La, *O Médico Inverosímil*, trad. Júlio Henriques, Antígona, Lisboa, 1998, p. 86.

podem ocorrer de novo, que, no fundo, são e deixam de ser. Mas o termo que aqui nos importa é *Timelighed*. Este designa a qualidade daquilo que habitualmente descrevemos como “temporal”. Corresponde, como se tornará claro, à noção latina *saeculum*. Não há espaço para fazer um delineamento finalizado do seu significado. Trata-se, muito sucintamente, das coisas que são contingentes, particulares e perecíveis, que poderiam ocorrer como poderiam não ocorrer, etc. “Temporal” não diz respeito à estrutura geral do “tempo” mas à das coisas que se inscrevem nessa estrutura. Numa palavra só, temporal é aquilo que nos é dado empiricamente. O que é próprio ao mundo é precisamente todos os seus acontecimentos pertencerem a essa ordem: a temporal. Isto é, as coisas surgem sem necessidade, crescem, desgastam-se, envelhecem, desaparecem, ocorrem agora e talvez ocorram de novo no futuro, etc. Ora é precisamente por o ponto de vista habitual estar orientado para as coisas do mundo — para as coisas que acontecem, que são, etc. — que é chamado ponto de vista mundano. Escolher o “eu” na sua validade temporal é precisamente habitar um ponto de vista mundano ou temporal. Como se disse, o valor do eu nesse ponto de vista tem a leitura do triunfo e do fracasso assente no que acontece ou não acontece, na ordem daquilo que corresponde ao temporal. É por isso que o “eu” terá o seu máximo valor ditado pela totalidade desse exterior, pela totalidade do *saeculum* — pelo acumular de todas as determinações que acontecem, como se disse.

O eterno na ética, porém, pretende afirmar que há a possibilidade de escolher o eu numa estrutura não temporal, mas eterna.

O ético passa, em primeira instância, pela constatação de que há um peso do “eu” que transcende as coisas temporais que de cada vez estão em jogo. Nenhuma determinação temporal ou finita é capaz, por si, de ter mais peso do que o próprio eu¹⁰⁷. De facto, isto é assim logicamente. E é-o logicamente em virtude da estrutura do interesse que se desenhou: se, com efeito, todos os interesses particulares têm a sua fonte num interesse de si, então a relação com as determinações — com qualquer determinação — é uma relação derivada. O primordial e originário é o “eu”, e é dele que brotam todas as atribuições de importância. Logo, o “eu” é transcendente a todas as determinações com que se ocupa, uma vez que

¹⁰⁷ Há casos extremos que parece haver a possibilidade de depositar um peso maior nalguma coisa que é exterior enquanto tal ao próprio eu. Pode-se pensar em vários exemplos largamente conhecidos, como o caso de Romeu e de Julieta ou o caso de Thomas More. Os três parecem ter abdicado do seu próprio “eu” por depositarem um peso infinito em determinações diferentes do próprio “eu”; o Romeu e a Julieta por transferirem o peso para outra pessoa, More por uma questão de consciência. Ora, mesmo nestes casos o que está em jogo é um interesse infinito por si. O “eu” passa a identificar-se, mal ou bem, com a outra pessoa ou com a consciência. Mais uma vez se compreende o “eu” como uma determinação formal; pode corresponder, com efeito, a várias determinações na sua desformalização. Continua, porém, a ser o “eu” a determinação central. Sobre a impericibilidade do interesse veja-se a nota 99.

aquilo que serve de medidor de tudo o resto não é, em circunstância alguma, passível de ser medido. Aquilo que está dependente do eu — o significado do empírico — não pode em momento algum elevar-se, pois pressupõe como condição de possibilidade aquilo que pretende ultrapassar. Quando se diz, por isso, que o “eu” é a coisa mais importante, não se está a afirmar que é mais importante do que isto ou aquilo, mas sim que é a “importância” no seu todo. A noção de transcendência remete mesmo para isso: não é um ponto extremo de uma escala — pois o que é próprio a uma escala é que os seus pontos são comparáveis —, mas aquilo que permite estar em todos os momentos dessa escala. Numa palavra, é a importância ou o interesse absoluto: a determinação que está presente em todas as outras, de cada vez. Nesse sentido, é um elemento *a priori*, não só por estar permanentemente dado, mas por possuir uma validade que é dada e que não pode ser eliminada por algo de empírico. Trata-se, pois, de uma estrutura originária do nosso ponto de vista enquanto tal, aquilo em virtude do qual a sua organização é como é. É isso que significa identificar o “eu” como 1) não comensurável com as coisas temporais, e 2) como aquilo, vinque-se, que sempre as transcende. Mas mais: não só transcende as coisas temporais, como transcende a totalidade das coisas temporais. O “eu” é a forma da organização do mundo; assim, o interesse infinito por si não encontra correspondente no mundo. Dito de outra forma, por interesse infinito entende-se algo diferente de soma da totalidade das coisas. Em suma, o ético reconhece a falência da equação que comanda em geral o ponto de vista estético: que o interesse infinito por si é passível de ser preenchido por coisas temporais. O que está em causa é a descoberta dessa equação como uma fraude, i.e. como algo que tenta fazer equivaler o que de modo nenhum pode ser equivalente — a equivalência de momentos da escala com a origem da escala. O que se está a apontar é que o interesse por si é, em cada caso, transcendente a todos os ganhos temporais. Uma validade temporal é uma tentativa de achar um valor infinito no mundo onde, pela própria estrutura do interesse, não há a possibilidade de constituição desse valor. Nessa forma, o sujeito tenta cuidar de si através do cuidado que tem com as coisas, cuidando do exterior e das coisas que estão fora de si. O homem que assim procede é o homem que lida com o mundo como se fosse ele a sede do seu interesse, e não o “eu” na sua formalidade. É nesse sentido que se pode compreender que o ponto de vista mundano tem o seu si fora de si, espalhado ou disperso nas coisas. É por esse motivo que a relação que o si estabelece a si mesmo não é o decisivo no ponto de vista temporal. O decisivo vem de fora, vem do mundo e, como tal, está sujeito às mais variadas metamorfoses quanto à sua forma.

Por consequência, também o “eu” é deixado à vulnerabilidade dessas metamorfoses, inteiramente desprovido de coerência. O sujeito não tem, como diz Chesterton, um nome¹⁰⁸.

Importa muito sucintamente não deixar passar despercebida a relação do “eu transcendental *a priori*” e a noção de “validade”. É, com efeito, facilmente compreensível essa relação. É por o “eu” ter um valor eterno que o acontecimento no qual reside a validade da vida terá de ser o próprio eu. O ponto a vincar é que há sempre uma vivência da validade da vida por parte do ponto de vista. Geralmente pensamos que a vida pode ter validade para uns e não para outros, como se a validade fosse uma visão otimista e a não-validade uma visão pessimista. Ora, não é nada disso que se está a introduzir com o termo. Por validade não se está a pôr em evidência senão aquilo que é muito fácil de ver: que todos nos preocupamos¹⁰⁹ com as coisas. Não nos é indiferente fazer um bom ou mau trabalho ou sermos bons ou maus para os nossos amigos, etc. A relação de nós para nós mesmos não é lassa, mas fixada por uma validade. O eu é válido em cada caso, e é-o em função de estar constituído na eternidade de si. Ou seja: a vida é dada como algo válido quer estejamos felizes ou infelizes, simplesmente por estar dada na esfera do eterno. A situação é esta mesmo para o ponto de vista mundano. Nele a validade do si está é deposta no mundo, depende dele e das oportunidades que dele decorrem. O ético apresenta-se como a possibilidade de constituir uma validade de si na sua própria eternidade. Torna-se então claro que no ético não há nenhuma despedida do interesse por si; o que acontece é que esse interesse toma uma forma específica. Ou seja, o interesse por si passa a ser qualificado através de uma só determinação ideal ou eterna, em vez de estar sujeito ao “ir sendo” ou ao “deixar ir” [*lad gaae*]¹¹⁰ do ponto de vista mundano.

A possibilidade ética constitui a escolha do eu neste seu valor infinito; é a possibilidade do eu se erguer e valer por si precisamente na acção de transcender as coisas temporais. À luz disso se percebe que n’*O Conceito de Angústia* o *aut-aut* seja apresentado como a escolha absoluta entre o eterno e o temporal. A oposição não está senão entre “eu” e

¹⁰⁸ "We have all read in scientific books, and, indeed, in all romances, the story of the man who has forgotten his name. This man walks about the streets and can see and appreciate everything; only he cannot remember who he is. Well, every man is that man in the story. Every man has forgotten who he is." CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy in The Collected Works of G. K. Chesterton*, Ignatius, vol. I, São Francisco, 1986, p. 257.

¹⁰⁹ Apesar da pouca bibliografia acerca do assunto, a preocupação é, na verdade, uma categoria fundamental na compreensão da vida tal como Kierkegaard a entendeu, pelo que há uma remissão frequentes a ela na sua obra. Uma abordagem a essa categoria, porém e no ponto em que nos encontramos, mais viria confundir a nossa análise do que ajudar a torná-la clara, pelo que se deixa intencionalmente de parte. Não é, contudo, indiferente referir a sua importância para o complexo de análises que aqui estão a ser feitas. Leia-se o artigo de FERRO, Nuno, «A Categoria da Preocupação [*Bekymring*] nos *Discursos Edificantes*» in *Estudos sobre Kierkegaard*, Liberars, S. Paulo, 2012 para uma abordagem centrada nesse conceito.

¹¹⁰ Cf. Discurso de Victor Eremita em *In Vino Veritas*.

“mundo”. Há, com rigor, sempre um “eu” constituído. Nessa medida a escolha é apresentada como oposição entre um “eu eterno escolhido numa validade eterna” e um “eu eterno escolhido numa validade temporal”. A ser assim, há dois sentidos possíveis do “eu”: a) o eu enquanto relação formal à relação; b) o eu enquanto relação eterna à relação. Por outras palavras, dizer que há uma escolha entre “eu” e “mundo” não significa dizer que o ponto de vista mundano não tenha um “eu”. A escolha é antes entre uma só determinação capaz de unificar a multiplicidade de conteúdos (um eu eterno) ou uma multiplicidade dispersa, sem momento de unificação (e, nesse sentido, um eu temporal).

Como se disse, a lógica que comanda o ponto de vista mundano é a do ganho e a dos resultados, é o proveito que se retira das ocasiões — e todo o proveito está sempre dependente do resultado das acções e dos acontecimentos. Em última instância, todo o sentido permanece em suspensão até obter as consequências das acções. Isto é, todo o sentido só é alcançado em função dos resultados. Numa palavra: o valor do sentido não depende do sujeito.

Ora, por ética entende-se exactamente uma movimentação inversa a essa: uma movimentação face à qual o sentido passe a depender inteiramente do sujeito. Entende-se, assim, como aquilo que implica uma lógica de modificação da própria conformação do sujeito. Trata-se de passar o sentido inteiramente para o si, de tal forma que em nenhuma ocasião se perde ou se ganha algo, se encontra ou desencontra o sentido, etc. Enfim, o sentido fica absolutamente posto nas mãos do sujeito. No ético não está em causa, por isso, a aquisição de um dado conteúdo ou de um conjunto de conteúdos. Essa estrutura de aquisição corresponde à da esfera estética; é, sem tirar nem pôr, o que se entende precisamente por estética. I.e. o sentido está deposto nas consequências das acções e nos conteúdos que se adquirirem através delas ou que se perdem através delas. No ético, ao invés, não há propriamente uma aquisição (excepto a de si mesmo, a do seu próprio eu), na medida em que nada se adquire. O que o ético propõe é uma modificação na interioridade do sujeito, sc. uma dada relação à própria forma da vida, à vida no seu todo. O que ganha relevo é a necessidade de produção de uma só relação a si. Introduce, desse modo, a possibilidade de o valor do sentido ser intrínseco ao sujeito, ser a sua relação à vida, e não a produção de determinados conteúdos. Como se disse, essa relação existe permanentemente e de modo não dispensável. O ético não cria, portanto, essa relação; o ético é um dado modo de relação. É por isso que a centralidade da ética está deposta num “como” e não num “quê”.

Como se sabe, a relação que o homem estabelece à vida é precisamente aquilo que Climacus descreve como subjectividade¹¹¹. O único modo de o sentido ser inerente à própria acção — ao invés de um sentido retroactivo, dado por um momento posterior, por aquilo que da acção possa derivar, etc. — é o sentido estar na própria subjectividade. O que a ética estabelece é que os termos “bem” e “mal” têm que ver com a subjectividade e com o modo como ela é encarada, i.e. com a forma de relação às próprias acções que se fazem. Há como que uma concentração da existência nessa acção, no próprio sentido enquanto tal, de tal maneira que não está em causa a aquisição de nada para além de si. O ético é uma forma de o sujeito se produzir a si próprio por si (e não, repita-se a oposição, por momentos externos).

A partir de tal determinação eterna dá-se origem a um momento inaugural na determinação do sentido. O sentido passa a ser proveniente não de um acontecimento *hvorhen* ou *ad quem*, mas de um acontecimento que é *forfra* ou *ex quo*. O valor decorre da esfera do sujeito e não da esfera do imediato isolado. O sentido não é mediado por algo de externo. O que se trata no ético é de levar a cabo uma modificação integral no modo como o sentido deve ser concebido: como uma produção que o sujeito faz, em vez de algo com o qual nos deparamos ou esbarramos. Trata-se, com efeito, de uma determinação da vida a partir de si próprio¹¹².

O eterno no ético (como, neste ponto, também no religioso) é admitido como aquilo que abre um novo estádio. O que há pouco se definiu como estádio é justamente um determinado reconhecimento do mundo, i.e. aquilo em virtude do qual todas as coisas são lidas. Do mesmo modo que foi identificado no ponto de vista mundano uma peça central para a configuração e orientação do interesse (sc. a majoração de si pelo preenchimento de si através do exterior, ou, numa só palavra, o estético), também aqui se trata, assim e em primeiro lugar, de entender o próprio ético como uma determinação soberana. Não há regime ético se houver mero aval à sua presença, se se entender o ético como um elemento entre outros, que ocupa o seu lugar e possui a sua pertinência. O ético, a sê-lo, corresponde a uma invasão total da existência. Adoptá-lo é reconhecê-lo como princípio de orientação total. O único modo de fazer de uma determinação a determinação—mor é, com efeito, o

¹¹¹ Veja-se em particular: Cf. CUP VII, 21 e ss, 33, 41 e ss, 50, 55 e ss, 95, 100 e ss, 105, 157 e ss, 303 e ss.

¹¹² Na verdade, o ético tal como Kierkegaard o entende, não é senão aquilo mesmo que entende por “Sócrates”. Não é que Kierkegaard recorra a Sócrates como se recorre a um bom exemplo daquilo que se está a tentar definir. Longe disso. O que está a ser identificado é que o próprio acontecimento de Sócrates é lido como o próprio acontecimento ético, como o acontecimento ético por excelência. I.e. é Sócrates quem introduz a possibilidade do ético tal como está aqui a ser identificada — Cf. VII 65, 71, 106, 116, 161 e ss, 205, 208-209, 272. Não cabe aqui compreender até que ponto há ou não há esta equivalência entre os dois. A esse propósito veja-se o que é dito no artigo já citado de FERRO, Nuno, «A filosofia hegeliana, como se sabe, não tem ética» in *Naturalmente Hipócrita. Em Constante Referência a Kierkegaard*, Aster, Lisboa, 2014.

mesmo que já está no estético: ler a realidade em correspondência e proximidade a essa determinação. Tudo é lido à luz da ética: a relevância e não relevância é ditada em função da distância ou proximidade que se lhe tem, bem como o nível de importância, o seu significado, etc. Ao ocorrer tal transfiguração de conteúdos, há *eo ipso* uma reconfiguração completa do rosto da vida face ao estádio estético. Há uma unificação de todos os conteúdos a partir dessa leitura, pois de uma só questão brotam todos os significados, sc. “é isso ou não relevante para a diferença absoluta entre bem e mal?”. E isto de tal modo que tudo o que responda “não” se torne aquilo que se tem de evitar ou que se torne dispensável e sem relevância. Note-se a radicalidade daquilo que se está a introduzir: todas as aquisições que não correspondem a um cumprimento do projecto ético são aquisições secundárias, de segundo plano, desnecessárias. A ética origina um sistema categorial radicalmente diferente do que comanda o ponto de vista estético, alteração essa de tal modo drástica que leva à distinção do estético e do ético como sendo dois sentidos existenciais.

Há um ponto que exige esclarecimento. No acto de transpor inteiramente o sentido para o modo da relação a si, a tensão ético-religiosa não anula nem tenta excluir o âmbito do imediato. O que essa tensão implica, isso sim, uma reconfiguração total do imediato. No âmbito ético o imediato passa a ser entendido inteiramente por relação a uma determinação eterna. O imediato está, assim, onde se reconhece o próprio ético. É exactamente com este fenómeno que se dá um sujeito pode passar para aquilo a que Kierkegaard denomina “segundo imediato” ou “segundo eu”¹¹³. O imediato não desaparece, mas fica transfigurado ao ponto de se poder distinguirem inteiramente os dois modos de lidar com o imediato.

Tudo isto é, porém, insuficiente. Com efeito, permanece alheio a estas identificações de que modo pode a ética corresponder a uma exigência no homem. Que a ética leve a deveres, isso é algo banal e que se aceita pacificamente; que a ética seja um dever, isso é uma exigência. Diversas vezes¹¹⁴ Climacus expressa directamente a ética como um dever:

All your effort will have no importance whatever for any other human being,
and yet you shall, do you understand, you shall will the ethical, and you shall,
do you understand, you shall be enthusiastic, because this is the highest.
(CUP, VII 111).

¹¹³ Cf. SLW, p. 483, *Temor e Tremor*, III 66, 72, 101, 107, 121. Sobre a noção de “segundo imediato”, “segundo eu” ou “eu profundo” veja-se o discurso «Ter Necessidade de Deus É a Mais Alta Perfeição do Homem», um dos *Quatro Discursos Edificantes*, SKS 5.

¹¹⁴ Vários passos sugerem a mesma ideia: cf. CUP, VII 262, 311 e ss, 335 e ss, 366.

O que até agora se revelou consiste na apresentação de duas possibilidades de orientação vital inteiramente diferentes. Nenhuma delas, todavia, se anunciava a si própria como uma exigência. Na verdade, foram deixadas pistas ao longo deste capítulo que permitem perceber a ética como possível exigência. É preciso, agora, atar essas pontas.

“The ethical is then present at every moment with its infinite requirement (...)” (CUP, VII 111). A ser assim, a tensão ético-religiosa anuncia-se não como mera opção justaposta à da estética, como mera oferta que se pode aceitar ou não aceitar, seguir ou não seguir, mas, pelo contrário, surge à luz de uma nova determinação: como aquilo que há a fazer. Aparece, pois, não como mera candidata a resposta à questão “que fazer com a vida?”, mas como a única possível resposta real.

É a partir desta identificação da ética como uma exigência que se denuncia um traço decisivo na compreensão do ético tal como Kierkegaard o desenha: sc. que o ético é um princípio de interpelação do humano. O ético não serve de remendo à situação existencial, nem é uma alternativa melhor do que a estética, aquilo que se escolhe “à falta de melhor”. Não. Enquanto assim for, o ético não estará a ser visado enquanto aquilo que é: uma determinação eterna. A percepção da ética como possibilidade tem que ver com a percepção de uma exigência absoluta — exigência que é posta perante o sujeito. É, por esse mesmo motivo, apresentada como desafio, i.e. aquilo que interpela directamente cada homem e se apresenta como possibilidade para a sua vida.

A fim de se conseguir compreender de que modo se pode falar de uma exigência do ético, é preciso retomar a noção de “unidade negativa”. O que se descreveu como acontecimento natural do homem — o “primeiro eu” ou o “ponto de vista imediato” — foi precisamente o ser que é ser-na-contradição. É uma unidade que é estruturalmente contraditória, não harmoniosa. Com rigor, trata-se de uma estrutura de auto-contradição, ou seja, de uma contradição que deriva de si, da sua própria composição. Por alma ou por eu entende-se, portanto, a contradição enquanto tal.

A relação à própria contradição não possui nenhuma uma fixação material necessária. Identificar esse momento é reconhecer que a relação admite variação, i.e. que é capaz de se estabelecer não apenas através de um modo mas de vários. Como se disse, apesar de isso ser assim, há um núcleo comum a todas as possíveis variações do “eu”: a ocorrência desse acontecimento como um acontecimento que tem interesse por si. A relação podia ser de tal modo que houvesse um “eu” como puro espectador da sua vida, capaz de acompanhar apenas conceptualmente o seu aparecimento. Tal espectador seria capaz de apreender as diferentes ocorrências, mas estas ser-lhe-iam indiferentes. Não é assim,

contudo, que o nosso ponto de vista opera. Estamos preocupados connosco, interessados no que vai ou não acontecer.

Se a constituição na qual homem se encontra é nestes moldes, tal significa que o interesse por si terá de estar constituído também no próprio princípio de contradição. Se a relação à relação é uma relação à síntese, então o mesmo é dizer que é uma relação com a própria contradição. A tensão de não-indiferença a si está montada num terreno de conflito. É precisamente por ter uma forma interessada que a relação pede que se desfaça o conflito, pede paz, pede consonância. Pede, pois, que se elimine a contradição. Como diz Anti-Climacus, há uma tensão na unidade negativa para se exprimir numa unidade que seja positiva¹¹⁵. O que com isto se está a afirmar é que o pedido de uma unidade real é um pedido inerente ao próprio ser-em-contradição, pela relação que estabelece de si a si. A tensão do interesse é, assim e tal como Kierkegaard a identifica, uma tensão com uma determinada orientação: é uma tensão que requer uma resolução da contradição.

Por “interesse por si” entende-se sempre o *terminus a quo* do humano, aquilo do qual parte e do qual inevitavelmente parte. É por uma impossibilidade de renúncia a esse interesse por si que a tensão para a resolução da contradição é dada como tarefa. O homem requer unidade positiva e requer expressão dela em virtude da sua própria constituição. Mas dizer isto não basta. De facto, pode-se falar de uma tensão para a resolução porque o interesse por si requer identidade. O assunto é complexo, como se adivinha, mas passa pela compreensão de dois momentos fundamentais na constituição formal do “eu”. Um deles é que essa constituição formal pede uma fixação material, pede conteúdos. Esse pedido é, na verdade, algo de banal: trata-se da necessidade de aquisição de vários conteúdos que a vida pede. O outro momento corresponde a um pedido de unificação desses conteúdos. A articulação destes dois momentos parece, à primeira vista, uma articulação difícil de conceber. É estranho dizer que uma mesma coisa pede variação de conteúdos e pede, ao mesmo tempo, unificação. Mas é isso mesmo, sem tirar nem pôr, o que se está a dizer. É justamente a unificação de conteúdos numa só determinação aquilo que entendemos por identidade. Essa identidade só poderá ser plena quando a unidade negativa deixar de ser negativa, ou seja, quando houver uma unidade também ela plena. Dizer que “o homem quer exprimir a sua contradição” não é senão dizer que o *terminus ad quem* do homem é a sua própria identidade — é ser uma só coisa.

¹¹⁵ Cf. SUD, XI 127.

A construção de uma unidade real a partir dos contrários em jogo é a única possibilidade de resolução. Essa transformação não ocorre pela eliminação de uma das componentes. Tal é evidente em virtude do que se disse. Na medida em que a unidade da síntese é o que lhe é prévio, significa isso que não temos contacto algum com uma ordem de determinações isolada da outra. O que caracteriza a síntese é que não é passível de libertação ou separação de algo anterior à síntese. A haver possibilidade de uma unidade positiva é através de uma reorganização dessa síntese, de uma re-relação a essa síntese, e não de uma eliminação de componentes suas. Mesmo que fosse possível tal eliminação, isso não corresponderia a uma resolução do problema, mas a um anulamento dele. Isto é: no limite, mesmo que nos fosse possível a eliminação do imediato ou do temporal enquanto tal, isso significaria a perda de um contacto com a realidade; ou se, por outro lado, fosse possível a eliminação do ideal para se habitar na pura temporalidade, isso significaria abdicar de toda a formação de sentido e de todas as formas de identificação de que somos capazes. Ambos os casos revelam não uma resolução da contradição directa, mas uma solução dela pelo anulamento do acontecimento do humano tal como o conhecemos. Eliminar-se-ia a fonte do problema e não haveria, em todo o caso, a constituição de uma resposta a ele. A haver resolução ela terá de passar pela construção de uma identidade a partir dos opostos. I.e. por resolução entende-se que o conflito seja resolvido por um terceiro, por uma determinação que una o par imediato-ideal; em suma, por uma determinação capaz de homogeneidade.

Não é claro se é possível levar a cabo a constituição de uma unidade positiva. E, a ser possível, tampouco é claro como se faz essa produção de uma identidade (de um “si mesmo”) a partir de si mesmo.

Ora, apesar das dúvidas, o ético apresenta-se a si mesmo como capaz de resolução do problema que se delineou¹¹⁶. É precisamente neste ponto que se pode compreender a estrondosa novidade que há com a entrada do ético. Este surge, pois, como uma tentativa de transformar a referida unidade negativa em unidade positiva através de uma determinação eterna.

O ético não está tanto no conteúdo do sentido, como está no “modo” de seguir esse sentido. Há um desencontro estrutural entre o eu que pede conteúdos e o eu que se relaciona com o sentido, como já foi dito. A ser assim, enquanto estes não estiverem em concordância ou consonância, então o sujeito está fora do âmbito da identidade. I.e. estará na contradição.

¹¹⁶ A ética como possibilidade de resolução do problema da existência e como resposta viável para a pergunta “que devo fazer?” não corresponde, como muito bem se sabe, a um momento especificamente kierkegaardiano. Por mais óbvio que seja, não se pode deixar de fazer referência que tal identificação vem na linha da tradição de Kant e de Fichte, que aqui não nos é possível abordar.

O que está em causa no eterno do ético é a possibilidade de levar um sujeito a um confronto consigo mesmo, isto é, a chamar o indivíduo a adquirir uma determinação que é sua, que é o seu próprio eu. A escolha pelo ético é, por isso, não a aquisição de conteúdos dispersos, mas a aquisição de uma visão da vida [*Livs-Anskuelse*]¹¹⁷.

Tudo isto, porém, continua a ser insuficiente para a compreensão do ético como uma determinação requerida. Que o sentido seja um modo e que tenha de ser dado pela subjectividade isolada é certo; mas a subjectividade admite várias formas e não apenas uma. A partir do que se disse pode então admitir-se o ético como uma dessas formas, certamente; mas parece ser uma entre outras. O levantamento levado a cabo deixa ainda por responder a seguinte questão: uma vez que o sentido é dado por uma determinação ideal, por que razão se sustenta que apenas o ideal do ético é o que leva à resolução real? À partida, parece que qualquer ideal, enquanto ideal, é capaz de um acto de unificação. Ou, perguntando de forma mais simples, por que motivo nem todos os ideais servem? O assunto é evidentemente complexo e iremos apenas sugerir momentos-chave do percurso que nos parece estar em causa.

Só através de uma focagem do próprio momento de unificação se pode compreender a ética como única determinação ideal capaz de resolver o problema e de se apresentar, portanto, como exigência.

¹¹⁷ Cf. *Papéis de Um Homem Ainda Vivo*, XIII 72 e ss. Sobre a noção *Livs-Anskuelse* impõe-se desde logo que se diga o seguinte: é, em Kierkegaard, um conceito ambíguo e que requer que o seu tratamento não perca de vista a ambiguidade que lhe é própria. Ora, na primeira parte do trabalho afirmou-se que qualquer momento na vida de alguém implica já um “modo”, um sentido. Nesse aspecto, é passível de se dizer que há sempre já uma dada visão da vida formada. Essa visão da vida que naturalmente se forma é, porém, diferente da visão da vida que o ético implica. Em dinamarquês há dois termos para designar os dois acontecimentos, coisa que ajuda a tornar mais claro a diferença que há entre um e outro. O que está em causa na determinação de visão da vida unificada [*Livs-Anskuelse*] é haver uma consciência na tomada de rumo e uma escolha efectiva desse rumo. A noção de visão da vida ou de consideração da vida [*Betræning af Livet*], ao invés, não passa por nenhuma escolha, por nenhuma tomada de posição. Nesse caso, o sujeito é o que é em virtude do acaso, do que calhou, do que mais conveio, etc. A ser assim, há um determinado “modo” de lidar com as coisas, um determinado sentido, mas não há um só sentido. Uma “visão da vida” passa precisamente pela execução de uma real unificação da existência. Corresponde, portanto, a um acto de unificação desta.

Ora, é certo que é assim e que, em muitos casos, *Livs-Anskuelse* remete apenas para a unificação ética da existência. Há, contudo, outros passos nos quais a questão adquire uma maior espessura e adquire-a em função de dois momentos. 1) Pelo facto de a ética não se apresentar como o único momento de unificação. Como se referiu, também o melancólico lê toda a realidade à luz de uma determinação e há nele, assim, uma vida unificada. Nesse aspecto também o estético é capaz de passar de uma *Betræning af Livet* para constituir uma *Livs-Anskuelse*. 2) Por outro lado, a tensão ético-religiosa apresenta-se em determinados pseudónimos como a única possibilidade de unificação que é escolhida. Isto é: a única unificação que é posta pela própria liberdade do sujeito. Com efeito, o melancólico unifica a sua existência, mas em virtude de uma lucidez, de algo que constata, e não de algo que o próprio sujeito põe. Nesse sentido, não há um si produzido a partir de si; a produção é feita a partir de fora. É a vida que dita que ela é uma melodia triste. O melancólico continua, na verdade, sujeito aos acontecimentos mundanos e é por isso que, como o próprio A diz, “a sua alma não se eleva”. Nesta segunda acepção, então, só há uma efectiva *Livs-Anskuelse* na tensão ético-religiosa; i.e. quando a peça principal para a unificação é a da liberdade.

A haver um acto de unificação, este terá de ser através de uma determinação capaz de abarcar o ser e o pensar, o imediato e o ideal. Como se disse, a determinação homogénea terá de ser um momento de ligação dessas duas ordens¹¹⁸. Só por uma alteração do imediato através da sua relação com o ideal se pode dar tal ligação. De outro modo não haveria uma unificação dos elementos, mas o aniquilamento de um deles. A única possibilidade capaz de estabelecer tal relação e não um anulamento corresponde àquilo a que chamamos agir¹¹⁹.

Ainda que se concorde que terá de ser um ideal capaz de inscrição no real, e que isso apenas se faz através de uma acção, fica em aberto que ideais pertencem à ética. É importante neste ponto esclarecer algo que facilmente pode ser mal interpretado. A ética em Kierkegaard é apresentada como uma exigência, mas não, de facto, como uma resposta

¹¹⁸ A ser assim, a única determinação homogénea é uma determinação com a forma de movimento. Por movimento [*Forandring*] Kierkegaard não refere deslocação espacial (seja de que modo for), mas sim uma passagem de um *medium* para outro. Isto é, o movimento corresponde ao ponto de unificação de determinações heterogéneas. Momento esse que é capaz de manter a heterogeneidade das determinações, uma vez que corresponde ao momento de unidade delas. Como se disse, só se poderia falar de uma unificação se houvesse uma possibilidade de abarcamento das determinações diferentes enquanto diferentes. Pois bem, a isso chama Kierkegaard movimento. Não há, porém, tempo para explorar este termo, ainda que seja central para a compreensão do acto de unificação. Veja-se também a nota 40.

¹¹⁹ Por acção entende-se exactamente a possibilidade de um ideal transcrito no registo do real. Por outras palavras, entende-se a passagem de uma determinação ideal para esfera do imediato. Toda a acção é uma desformalização de um ideal. Assim e em Kierkegaard, agir é sempre algo na forma de reduplicação [*Fordoblelse*]. Note-se que não é de pouca monta o que tal significa: significa que só há uma maneira de identidade na contradição — a saber, a identidade através da reduplicação.

A categoria da reduplicação é central no pensamento kierkegaardiano e não é minimamente pensável conseguirmos aqui contê-la em todas as suas vertentes. Para além da complexidade em causa no fenómeno em si, há ainda três agravantes à sua exploração: a) como acontece com quase todas as determinações centrais, não é uma determinação unívoca; b) há uma vasta rede de fenómenos envolvente que pede explicação e enquadramento; c) a análise da apresentação do termo é extensa e só através da consideração de vários pseudónimos se poderia produzir um parecer cabal do termo. Apesar de tudo isso, pode-se e deve-se entremostrear alguns momentos essenciais dessa abordagem.

O eterno na ética remete exactamente para a peculiaridade da determinação em causa: a propriedade de ser reduplicável. O eterno tem que ver com a possibilidade de reduplicação; é, aliás, aquilo mesmo que o próprio eterno pede. Numa palavra, o ético é o desafio de reduplicar o eterno. O que está em causa num sentido existencial capaz de efectiva unificação é uma determinação passível de reduplicação. Essa reduplicação terá de dar origem a uma unidade real, i.e. terá de constituir uma efectiva reduplicação e não uma aparente reduplicação.

Toda a reduplicação é, na verdade, um modo. Enquanto acontecimento prático, e, portanto, enquanto acontecimento que tem entre mãos o problema de “o que fazer na vida?”, todo o homem requer desformalização — um “quê” ou *quid*. A questão não se fica, porém, na execução de um “quê” qualquer; também passa pela necessidade de todo o “quê” ser determinado por um “como” — seja ele qual for. Ora também se acrescentou a esse levantamento que somente através de uma unidade no “como” é possível a obtenção de uma unidade que abarque a totalidade da vida — e é assim na medida em que a unidade no “quê” se revela como impossível. Quando se estabelece que todo o sentido está no modo, não se está a perder de vista a importância e necessidade do “quê” e, consequentemente, da desformalização. Está é a indicar-se que para garantir um “quê” com sentido é preciso adquirir-se um “como” que lhe seja transversal. Um “como” ou “modo” [*hvorledes*] não é outra coisa senão a possibilidade de reduplicação de um “quê” [*hvad*]. A ser assim, não basta estabelecer um ideal para se adquirir um “como”. Para haver um “modo” exige-se que haja uma determinação ideal reduplicável.

Para um tratamento mais detido da questão a que por ora se fez uma ligeira referência, veja-se a análise que se encontra na tradução já referida de *Adquirir a Sua Alma na Paciência*, em particular as pp. 168-176, 193-200, 210, bem como a bibliografia acerca do assunto que aí se encontra.

concreta. Em momento algum Kierkegaard aponta para um guia concreto de acção, para o modo de desformalização. Nesse sentido também Kierkegaard (e não só Hegel) não possui uma ética. Isto é assim em virtude de ser possível distinguir a questão de algo se apresentar como exigência da questão do modo de cumprimento desse requisito. Com efeito, o que está em causa neste levantamento é que o requisito é sempre posto, mas é posto quer seja ou não alcançável. De facto, são duas questões diferentes. É possível, mesmo do ponto de vista A, ver B como requisito, apesar de não se identificar nenhuma possibilidade de se formar um ponto de vista de B¹²⁰.

Assim, a ética em Kierkegaard não designa propriamente uma resposta concreta e clara da existência, mas o âmbito onde é possível haver, de todo em todo, uma existência. Finalmente temos os elementos mínimos reunidos para desocultar parte do sentido do seguinte passo: “In either/or, the esthetic standpoint is an existence-possibility, and the ethicist is existing. Now [in the Stages On Life’s Way] the esthetic is existing, the ethicist is struggling, struggling *incipiti proelio* against the esthetic (...)” (CUP, VII 252). É por haver uma exigência face ao qual um sujeito é chamado a produzir-se a si mesmo a partir de si mesmo (aquisição do eu na sua validade eterna), isto é, um sujeito constituir-se na sua liberdade¹²¹, que cumpri-lo é na verdade entrar na existência. De facto, “entrar na existência” nesta acepção tem que ver com um sujeito existir realmente, isto é, ser uma unidade positiva e não uma unidade negativa (e, portanto, uma contradição e um ser sem

¹²⁰ *Mutatis mutandis* pode acontecer com o ponto de vista ético face ao religioso. Ou seja, pode acontecer a mesmíssima relação que há entre A e B, mas com B e C (sendo C o religioso), ou com A e C.

¹²¹ Com a possibilidade de um momento de unificação há a introdução de uma confusão a partir daquilo a que Kierkegaard chama visão da vida, sc. a introdução da confusão entre o ético e a liberdade. Percebe-se bem de que modo há uma proximidade entre o ético e liberdade. Só nesta acepção de uma visão da vida pode haver um uso da liberdade. Só pela decisão é que há sentido posto a partir de si mesmo. Ou seja, só através de uma unificação real é que um sujeito não vive de forma passiva mas activa. Só nesse caso, portanto, é um sujeito livre. O acto de unificação através da determinação do ético corresponde, assim, a um acto livre.

É por ser um acto livre que só há escolha quando se escolhe o eterno. É isso que B diz quando diz “(...) An esthetic choice is no choice. On the whole, to choose is an intrinsic and stringent term for the ethical.” (EO2, II 151). De facto, só há escolha quando se escolhe a aquisição de si mesmo. A ética invade a vida por inteiro na medida em que é uma orientação vital. Apresenta-se, pois, com o peso de uma tarefa absoluta que requer uma escolha absoluta. Uma vida ética não é uma vida comedida, seguida por regras e abstenções, etc; não, a ética pretende satisfazer o requisito que a própria vida impõe. Numa palavra, pretende ser capaz de atribuir homogeneidade à vida enquanto tal. Só nessa medida o dever é uma tarefa.

Num *Post-Scriptum* ao *Enten-Eller* que não saiu do seu rascunho, Victor Eremita descreve a liberdade como aquilo que salva de morrer na cama da finitude. A interpelação de algo que seja incondicionado e sempre o mesmo — a interpelação do eterno — provém da petição de aquisição formal descrita anteriormente. Provém, portanto, da petição do não ser em vão, de uma procura de uma solução radical e permanente. Algo que não tenha o seu tempo (cf. Ec. 3), mas que seja certo para todas as horas. A liberdade não se dá num éter, mas traz um fim consigo, um requisito. Ético é a admissão da possibilidade de um “cura” ao problema que a contradição impõe. Opõe-se, por isso, necessariamente ao carácter do mundo. De outro modo não se constituiria como eterno e como mudança radical do quadro de sentido. Trata-se de uma mudança total, de tal modo que a aquisição não é uma aquisição de elementos avulsos, uma lógica do ganho, mas uma aquisição do próprio ser. O âmbito ético é co-extensivo com o âmbito da liberdade.

identidade constituída). Existir remete, então, para o momento de aquisição de identidade: “He does not become someone other than he was before, but he becomes himself” (EO2, II 160). É no momento da decisão que há a aquisição do eu na sua liberdade. Assim, a decisão será apenas decisão¹²² se for pelo eterno.

Em suma, a noção de existência enquanto tal só se dá por unificação¹²³ — é precisamente isso que está em causa quando Kierkegaard refere-se a um sujeito que é alguém, que existe.

Consequently, this circumstance is to my advantage, for it teaches me to focus upon my inner self, it spurs me on to comprehend myself, my own self, to hold it fast in the infinite variety of life, to direct towards myself that concave mirror with which I have attempted until now to comprehend life around me. (*Letters*, Carta 5, p. 49).

O passo desta carta é denso e não cabe aqui abarcar toda essa densidade. Mas ajuda a perceber que por unificação da existência se entende uma rotação da atenção do nosso ponto de vista, de tal modo que se passa a olhar para o “espelho côncavo” a partir do qual tudo o resto está reflectido. A concentração passa a direccionar-se para o observador e não para o observado, para o eu na sua formalidade e não para o mundo.

O ponto a vincar é exactamente o de que se há uma unidade positiva requerida — uma tensão para a unificação de si —, então há *eo ipso* uma unidade concreta que ainda não se possui. É por essa tensão de desformalização e de efectivação da unidade positiva só se poder dar através de um acto livre que a ética pode, de todo em todo, ser apresentada como o exigido. De facto, nem toda a unificação corresponde a um acto de liberdade. O melancólico, como se disse, possui um ponto de vista uno; não é uno, porém, na sua liberdade. E não é livre por uma razão simples de enunciar: o melancólico continua sujeito ao mundo, continua “à mercê” dos acontecimentos empíricos. Este estar “à mercê” é justamente o oposto a um eu constituído na sua liberdade. A liberdade corresponde a uma unificação não sujeita a nada fora do próprio si, fora de um valor infinito. Por liberdade entende-se aquilo que é puramente posto a partir do sujeito, o produto da unificação que o sujeito fez.

¹²² Cf. EO2, II 151.

¹²³ Em momento algum Kierkegaard, mesmo quando se refere à possibilidade de uma unidade positiva, fala de uma eliminação da auto-contradição por inteiro. Que o homem seja contradição é algo inevitável, é um estado irreduzível. A haver uma unidade da vida esta não desfaz a sua contradição por inteiro. Não desfaz, nem a pode desfazer, na medida em que é um acto. Dito de outro modo, toda a unidade é momentânea, motivo pelo qual a unidade pede uma reiteração. Ora, tudo isto tem que ver, como se antecipa, com a noção de repetição e de repetição da reduplicação ou da decisão. É evidente que não há espaço para o estabelecimento dessas ligações, mas nem por isso se poderia deixar de referir que nunca há em Kierkegaard a pretensão de um anulamento completo e definido da contradição.

An orientation toward quality, always an eye to quality, is required for the honesty of ideality (which is purity of spirit or is spirit) — and then either/or. (Pap, XI¹ A 476)

A compreensão da ética como exigência tem que ver com o que neste passo Climacus refere: uma visão honesta da idealidade. Só há o reconhecimento de uma alternativa a partir do momento em que há uma identificação da estrutura do eu. Essa identificação, note-se, não tem de ser inteiramente exaustiva e completa para permitir uma visão honesta. Não. Trata-se da identificação de que há uma tensão para a identidade tal como acabou de se apresentar.

Com efeito, a honestidade tem que ver com uma compreensão da possibilidade de uma identidade plena como possibilidade “para mim”. E quer a possibilidade de identidade quer o “para mim” só ocorrem se houver a constituição de uma tensão ético-religiosa. À luz disto se compreende o cabimento do passo de Climacus: “The ethical (...) is predicated on individuality (...)” (CUP, VII 127). O ético é, como tal, a exigência de um “eu” que seja concreto e absoluto. Numa palavra só, é a exigência de uma identidade. É aquilo em virtude do qual o sujeito é chamado a tomar em mãos o “eu” que está pedido formalmente, e a torná-lo concreto, real, efectivo, etc. Assim, a interpelação do ético não é ocasional ou contingente, mas corresponde àquilo mesmo que implica a noção de indivíduo; é o único “para mim” real, por haver esse carácter de interpelação pelo próprio ético. O ético apresenta-se não como algo a que posso aderir ou não, mas como tarefa. É por ser uma tarefa de cada um — minha de cada vez —, que põe em primeiro plano o “eu” e a sua apropriação, a apropriação de si mesmo. Há um “tu” chamado a prestar contas a essa interpelação¹²⁴, a aceitá-la ou recusá-la, a admitir a responsabilidade de ter de se haver com ela.

Veja-se também o seguinte trecho:

Ethic focuses upon the individual, and ethically understood it is every individual's task to become a whole human being, just as it is the presupposition of ethics that everyone is born in the state of being able to become that. Whether no one achieves it is irrelevant; the main thing is that the requirement is there (...). (CUP, VII 300)

Quando se fala em “ética” não se está, por isso, a fazer referência a um momento excepcional da existência. Está a fazer-se referência a uma possibilidade do humano

¹²⁴ Note-se que pode muito bem haver tal interpelação sem haver uma absoluta inteligibilidade (é, aliás, como o desafio se tende dar). No desafio há momentos de resistência da inteligibilidade, mas nem por isso se pode descartar o desafio enquanto tal. O desafio mostra precisamente que toda a compreensão é importante em virtude de um agir, de um tornar-se, de uma unificação.

enquanto humano que é. Trata-se de uma possibilidade universal e posta perante cada homem. É isso mesmo que significa ser uma “exigência”. E corresponde, como se subentende, a um universal não-imediato — senão não seria algo a adquirir, mas adquirido. Este ponto introduz que a exigência é, na verdade, um universal que exige aquisição.

Dizer que é universal não implica que toda a gente o tenha de reconhecer como existente, implica sim que é dirigido a toda a gente. Kierkegaard está a dizer algo bastante obtuso, sc. que há algo que diz respeito a todos homens enquanto homens e, ainda assim, algo que nem todos vêem. Acontece que a visão dessa exigência só pode surgir a partir de determinado ponto de vista. Há condições de aquisição e cumprimento da própria exigência, de tal modo que uma dessas condições é precisamente a condição de se ver a exigência. Trata-se de uma possibilidade que requer modificações no sujeito para se efectivar. É uma possibilidade que não pode nunca surgir de forma imediata, mas que exige um percurso: o desprender do imediato, o confronto com a rede de alternativas e uma escolha. Com isto em mente estamos em condições de perceber o passo prévio de Climacus, quando diz que só na honestidade há espírito. Quem não possui a honestidade da idealidade ou, mais especificamente, não compreende o universal requerido, não é ainda espírito, pois ainda não está qualificado como uma identidade a adquirir.

A vida como alternativa, tal como Kierkegaard a identifica, é a compreensão de que as diferentes encruzilhadas fazem diferença. Não é indiferente escolher um ponto de vista ou outro. O ponto de vista mundano não é a única possibilidade: é uma entre outras. É, nessa medida, algo de facultativo. Só o dever se apresenta como tarefa e como desafio. É precisamente o carácter da determinação eterna do ético que foca a própria constituição do homem — do seu eu e da resolução que está em petição de aquisição — que o impele à decisão. Uma segunda implicação é que, em suma, o ético traz a radical descoberta de que aquilo que interessa, de todo em todo, é o próprio “eu”. Assim, o principal é haver uma conformação que se escolha, que seja posta através do próprio eu. A leitura de chegar à meta ou não chegar não é ditada em função do que é e não é, mas por aquilo em que um sujeito se torna. Quando Climacus diz que a seriedade infinita ou a paixão infinita requer o ético está manifestamente a apontar para o fenómeno de necessidade de unificação.

Por fim, resta compreender de que modo esta alternativa identificada é, como se disse na primeira parte do trabalho, uma alternativa disjuntiva.

Com efeito, é assim que em Kierkegaard é apresentada a alternativa: como disjunção exclusiva. Tal não implica somente que A exclua B e B exclua A. Há muitos “ou’s” que se excluem um ao outro. No caso da asserção “cão ou gato”, não há nenhum

intermédio entre esses dois. De facto, não se pode ser cão e gato ao mesmo tempo, não há junção possível, não há tal coisa como um “gato-cão”; mas pode muito bem ser-se outras coisas para além de cão ou gato — há cavalos, flores, cadeiras, etc. Não ser gato não implica, evidentemente, ter de ser cão. Essa disjunção não se caracteriza por a exclusão de um dos termos implicar a adopção do outro. Ora, no *aut-aut* em jogo essa característica é decisiva. O caso não se esgota na apresentação das duas hipóteses como não coincidentes, mas sim por se descreverem como exclusivas de forma recíproca. Não só há contrariedade nestes termos, como estes são também definidos por *tertium non datur*.

Perante a afirmação de que a vida é uma disjunção é lícito perguntar: como se pode manter esse tal posição se na obra de Kierkegaard há, pelo menos, a identificação de três estádios diferentes? Como manter a ideia de *tertium non datur* quando desde logo se sabe haver três possibilidades identificadas?

Compete aqui distinguir que, apesar de a forma ser disjuntiva, isso não implica a existência de apenas duas alternativas. Na verdade, da disjunção em causa brota um complexo delas: esta traz consigo um leque de possibilidades existenciais. Essas possibilidades, porém, são todas derivadas de um disjunção-base, sc. a disjunção que diz respeito às tensões passíveis de serem formadas¹²⁵. Ou, dito noutros termos, diz respeito às diferentes formas de interesse possíveis. Sendo esse o caso, apenas há a identificação de dois pólos radicais de interesse: ou importa o “eu” ou importa o “mundo”; ou há uma tensão ético-religiosa ou uma tensão eudemonista. Quer a ética quer o religioso têm em comum a mesma raiz. Do mesmo modo, tanto o melancólico como o sedutor também provêm do mesmo modo de “promoção de si”. A ser assim, há várias possibilidades concretas existenciais ainda que, no limite, todas elas tenham fonte ou nisto ou naquilo, e não em nenhum terceiro. Daí que a afirmação “ou se é uma coisa ou outra, mas não ambas” esgote, em certo sentido¹²⁶, a diversidade de possibilidades existenciais.

¹²⁵ Cf. “Despite this tripartition, the book is nevertheless an either/or. That is, the ethical and the religious stages have an essential relation to each other” (CUP, VII 252).

¹²⁶ O assunto é passível de ser continuamente complexificado. Com efeito, as diferentes possibilidades existenciais são apresentadas na forma de labirinto. É precisamente isso que significa a apresentação em fragmentos — cada estádio corresponde a um fragmento, que, enquanto tal, não tem noção do todo nem da sua relação face a esse todo. Cada fragmento tende, aliás e como se disse, a não se perceber como fragmento que é, mas a identificar-se como total. A ser esta a situação de todos os pontos de vista, como se pode ter a certeza de se ter desenhado todas as possibilidades? Ou, que é dizer o mesmo, como se sabe ter finalizado o desenho do mapa do labirinto em jogo?

É na própria estrutura do *Enter-Eller* que se encontra a pista desta possibilidade de prolongamento. É deixada ao leitor a possibilidade de prolongamento da identificação dos rostos da vida. O ponto é que dificilmente se consegue pensar em possibilidades de organização da síntese diferente das que na obra já se expõem. Na verdade, há muitos rostos que a vida pode tomar e que não estão identificados — nem no *Enter-Eller* nem na obra kierkegaardiana no seu todo. A questão é que todas as disposições fundamentais parecem

2.2. DA NECESSIDADE DA NOÇÃO DE UMA “DOENÇA PARA A MORTE”

Neste último capítulo importa lançar alguma luz sobre a relação entre a noção de alternativa (na sua sobredeterminação até agora avançada) e a noção de doença para a morte. Desde o início deste estudo houve uma defesa deste último conceito como sendo indispensável para a compreensão da alternativa kierkegaardiana. Ora, tal não se anuncia claro a partir do levantamento até agora feito; pelo menos não à primeira vista. A possibilidade de desespero tem, todavia, um diferente estatuto da possibilidade ética ou religiosa. A alternativa pode ou não admitir o ético ou o religioso; mas admite, necessariamente, o desespero. O que agora requer esclarecimento é então essa ideia de que não haverá compreensão da alternativa, tal como Kierkegaard a entende, se não houver também alguma clareza quanto à noção de desespero. Em suma, importa perceber de que modo pela mesma porta pela qual entra o *aut-aut* entra, em simultâneo, o desespero.

A carga inteira do termo “desespero” na obra kierkegaardiana não cabe nesta tese, pelo que importa antes de mais definir o ângulo para a sua abordagem. Kierkegaard, para além de definir o fenómeno em geral, ocupa-se com identificação de várias formas de desespero: todas elas muito diferentes entre si: na sua origem, na consciência que têm ou não têm de si, no modo de relação que implicam à vida, na variedade de visões da vida que podem admitir, da distância que mantêm a outros pontos de vista não desesperados. Ora, este labirinto não será trazido para este estudo. Na verdade, não nos compete ver quantas e quais são as formas de desespero que Kierkegaard distingue, mas sim esboçar o que há de comum a todas essas formas — e então identificar que nexos há entre esse fenómeno e o da alternativa¹²⁷.

O que Kierkegaard entende por desespero é infinitamente distante do uso que geralmente fazemos do termo. Um sujeito desesperado para Kierkegaard não tem de cumprir nenhum dos elementos que constam naquilo que a maioria das pessoas entende por alguém “desesperado”: não tem de ser triste ou de ter problemas graves ou de ser particularmente introspectivo. Pode muito bem até ser um sujeito que se encontra satisfeito com a sua vida¹²⁸. Na acepção kierkegaardiana, desesperar significa algo que este trabalho considerou

desaguar numa disjunção necessária. A ser assim, se se conseguir determinar de quantos modos pode a síntese estar constituída, pôr-se-ia, no limite, a disjunção como regime insusceptível de alteração. Parece-nos que é assim, mas não há aqui tempo de explorar a questão na sua devida proporção.

¹²⁷ Como alternativa, vinque-se, tendo em conta os moldes dela já definidos. É importante salientar que a referência ao termo é, doravante, uma referência tendo em conta a análise até agora feita.

¹²⁸ “A person cannot go on living fairly well, seem to be a man, be occupied with temporal matters, marry,

com algum destaque: estar no desespero é habitar o estádio que vimos corresponder ao ponto de vista estético ou mundano¹²⁹. Não se está, portanto, a introduzir um elemento alheio às análises anteriores, mas sim a perceber por que razão Kierkegaard denuncia o estético como “desespero”. Este acrescento é de tal ordem que não corresponde à identificação de mais uma mera determinação, de mais um elemento entre outros; trata-se, sim, de uma determinação capaz de qualificar a validade do estético enquanto tal.

“Where, then, does the despair come from? From the relation in which the synthesis relates itself to itself (...) — that is, inasmuch as the relation relates itself to itself” (SUD, XI 130). Como está expresso na citação, é por existir uma relação à relação (nos moldes em que se viu) que o desespero é possível em primeiro lugar. Todo o desespero implica uma relação de não-indiferença, uma vez que só por haver interesse em si pode um sujeito desesperar. O desespero revela-se numa dada relação que um sujeito estabelece consigo e, a ser assim, não se mede pela quantidade de problemas que alguém tem ou pela sua disposição superficial, mas sim pela sua relação à vida no seu todo — pelo “como” da sua existência. Anti-Climacus oferece uma definição incisiva do que é o desespero: é um homem atribuir um valor infinito a algo que tem um valor finito. Tal atribuição corresponde precisamente àquilo que se chamou ponto de vista mundano¹³⁰.

Vale a pena uma breve recapitulação para perceber de que modo o estético é, neste capítulo, redescoberto a partir do desespero, ou seja, de que modo o estético é entendido por

have children, be honored and esteemed—and it may not be detected that in a deeper sense he lacks a self. Such things do not create much of a stir in the world, for a self” (SUD, XI 146).

¹²⁹ De facto, a determinação do desespero não se esgota neste ponto de vista. Há pseudónimos que também consideram a ética como terminando irremediavelmente numa forma de desespero (sobre esse assunto leia-se, em particular, o *Temor e Tremor* e o *Conceito de Angústia*).

Não nos importa aqui esclarecer essa possibilidade. Importa, contudo, referir o seguinte: Kierkegaard, no caso da ética, não parece estar a apontar que esta seja por si uma possibilidade desesperada (como o ponto de vista estético é), mas uma possibilidade que, no limite, não é possível habitar. A ética é, com rigor, um estádio ambíguo — extremamente ambíguo. A ética percebeu muito bem que há uma infinita exigência posto perante cada indivíduo; não só percebeu como pretende, com boa-fé, cumpri-lo. Por outro lado, a ética possui um carácter de inabilidade no próprio cumprimento de si. Isto é, segundo Kierkegaard, há uma natureza polémica no próprio ético: este submete-se a uma exigência que não é capaz de executar. Daí que o ético se resuma, assim, ao reconhecimento de si como o que está a falhar o dever, isto é, ao reconhecimento de si como culpado. Há, aliás, uma “culpa universal”, uma vez que essa “falha” é quanto à determinação do sentido, quanto ao próprio universal. A ser assim, o ético corresponde ainda a um estado de desespero, pois não tem meios para se cumprir. Nesse sentido, o sujeito não é ético — não está à altura da exigência que tem perante si. Noutro sentido, o sujeito é ético, na medida em que de modo nenhum habita no estético. Uma vez que há o reconhecimento de si como culpado, então está-se *eo ipso* fora do estético. O próprio ao estético é deixar cair o si, o seu valor infinito; mas com o ético a situação é diferente: há uma tentativa de fixar o eu na sua validade eterna, ainda que uma tentativa em “curto-circuito”. Se há ou não realmente um curto-circuito fica por investigar.

Só o ponto de vista religioso, nesta acepção, escapa à noção de desespero. Ora, tal coisa não parece nada clara, pelo que se teria de ver o assunto mais detidamente.

¹³⁰ Cf. “The secular mentality is nothing more or less than the attribution of infinite worth to the indifferent” (SUD, XI 146).

Kierkegaard como a forma do desespero. Como se viu, a forma da vida é a da alternativa, desde logo por sermos seres regidos por categorias existenciais. Acrescentou-se que há um âmbito no qual essas categorias existenciais estão dadas, sc. num interesse por si infinito montado numa síntese em tensão. Uma vez que o interesse aponta para si, e se o si é conflito, então há em marcha um pedido de resolução do conflito desta estrutura. Ora, o ponto de vista mundano não perde de vista a necessidade de resolução — pois também neste se procura sempre uma paz ou uma coincidência —, mas tende a perder de vista a estrutura da resolução. Ou seja: o estético tende a não compreender a sua aposta como estruturalmente condenada. Dizer que um sujeito é desesperado é o mesmo que dizer que o sujeito é estético: é o âmbito onde não há um eu constituído na sua validade eterna enquanto tal¹³¹. O termo “estético” refere-se a uma forma de aposta na vida; o termo “desespero” fixa essa forma a partir da sua relação com a petição que há no homem, e fixa-a como uma tentativa de resolução inviável. Assim, “the despair has inflamed something that cannot burn or be burned up in the self” (SUD, XI 133). Por desespero entende-se o ponto de vista que não tem adquirido o eterno; o eterno, porém, é aquilo que nenhum sujeito é capaz de expulsar da sua constituição. O eterno indica a estrutura que permite a possibilidade de coincidência de si a si, e essa petição, seja ou não susceptível de preenchimento, não pode ser despedida.

O desespero só é possível em virtude da existência do infinito ou o eterno na constituição do homem. Isto de um lado. De outro, não só é possível em virtude do eterno como é também por ele inevitável¹³². É por haver o apelo do eterno que a situação imediata é a do desespero, uma vez que se está fora dessa validade infinita. E é a situação imediata quer o sujeito se reconheça em desespero, quer não. É certo que todo o reconhecimento de si mesmo no desespero é um reconhecimento, antes de mais, do infinito. O ponto é que não havendo o reconhecimento o fenómeno não desaparece; o que não aparece ou não existe é transparência quanto ao fenómeno. É preciso deixar claro que o fenómeno do desespero não depende, de todo em todo, do reconhecimento que dele se tem. Esse reconhecimento chama-

¹³¹ O “enquanto tal” poderia muito bem ser substituído por “uma validade eterna reduplicada”, coisa que seria fiel à terminologia de Kierkegaard. Como se viu, há uma validade eterna no eu mesmo no ponto de vista estético; o que não há é essa validade reduplicada, de tal forma que o sujeito não cumpre aquilo que é realmente. Para um bosquejo da noção a reduplicação consulte-se a nota 115.

¹³² Esta inevitabilidade não se refere a uma impossibilidade de sair da situação de desespero, mas refere-se antes à inevitabilidade de ter de passar pelo estado de desespero. O assunto é bastante complexo e não cabe aqui verificar se é ou não é assim. Parece-nos, porém, que é isso que Kierkegaard diz. Uma vez que a exigência exige escolha e um “acordar”, então isso significa que “dormir” terá de corresponder à adopção do ponto de vista mundano. Ora, visto que o eterno é uma exigência do homem enquanto tal e desde sempre, então a vida passa, por mais tempo ou por menos tempo, por uma forma de desespero.

se, com efeito, lucidez; mas toda a lucidez ou falta dela não cria ou destrói o estado no qual o sujeito se encontra.

O desespero é, por isso, descrito como doença para a morte. A receita para a felicidade [*Lykke*] talvez seja saúde e estupidez¹³³, mas não para a bem-aventurança [*Salighed*]. Pode-se repetir o dito de Bernardo Soares: “Irrita-me a felicidade de todos estes homens que não sabem que são infelizes”¹³⁴. O desespero maior, nesse sentido, será o desespero que nem sequer reconhece desesperado; a maior infelicidade pertence àquele que não se reconhece como infeliz. O mais desesperado é aquele que não percebe a exigência que há no seu “eu”, pois isso corresponde precisamente ao “eu” mais longe do eterno¹³⁵.

Desespero é uma “doença para a morte”, não por estar condenada à morte enquanto tal — da morte enquanto tal todas as coisas estão inevitavelmente doentes, pois nem tudo envelhece, mas tudo morre¹³⁶. Não; por “morte” entende-se aqui um sujeito que está morto, i.e. que não é ninguém, que não é uma só coisa, que não está vivo; enfim e como se disse no capítulo anterior: é um sujeito que não existe, que não adquiriu o seu eu¹³⁷. Seja de que

¹³³ Cf. PESSOA, Fernando, «Saudação a todos quantos querem ser felizes» in *Álvaro de Campos: Livro de Versos*, org. Teresa Rita Lopes, Estampa, Lisboa, 1993, p. 233.

¹³⁴ Cf. PESSOA, Fernando, *Livro do Desassossego (por Bernardo Soares)*, Org. Jacinto do Prado Coelho, Ática, Vol. I — Fernando Pessoa, Lisboa, 1982, fr. 82.

¹³⁵ Não nos compete entrar no estabelecimento de “graus de desespero”. Identificar “desesperos superiores” e “desesperos inferiores” é, na verdade, algo estruturalmente variável: depende do que se fixa como solução. O desespero inconsciente será, certamente, o que mais distante de encontrar a saída do estado de desespero. Se isso é ou não uma vantagem depende do ponto de vista que a atribui. Do ponto de vista do cumprimento do requisito é, de facto, uma desvantagem. Por outro lado, e como se sabe, há uma longa tradição que defende a ignorância como o melhor cenário possível. Erasmo seria um bom exemplo dessa posição. No *Elogio da Loucura* há, com efeito, a consideração da possibilidade da inconsciência de si como o estado mais vantajoso, tal como expressa o adágio latino *nihil scire est vita iucundissima*. O estado que se reconhece a si próprio como desesperado pode, como já se disse, não ser capaz de sair dele. Nesse sentido, estará de algum modo mais perto da possibilidade de cumprir o requisito. O assunto é, porém, confuso. Na medida em que toda a possibilidade permanece a uma distância infinita, estar mais próximo pode trazer só desvantagens. E pode ser assim de tal modo que o sujeito apenas seja capaz de se conhecer a si próprio como gralha (Cf. SUD, XI 185). Isto é, o caso pode desaguar no seguinte cenário: o sujeito reconhece-se como estando estruturalmente errado, como sendo uma contradição, mas não se reconhece a si mesmo como culpado por isso. Sabe que está errado mas não percebeu porquê. Em tal situação é possível surgir uma revolta contra si próprio, contra a sua própria petição (é a isso que Kierkegaard chama demoníaco). No caso do demoníaco é extremamente discutível se este possui ou não transparência quanto à exigência, se tem ou não consciência efectiva dele, etc., uma vez que o quer expulsar de si.

¹³⁶ Cf. AGOSTINHO, Confissões, IV, 10. Sobre o desespero como morte veja-se os artigos presentes no livro: VA, *Kierkegaard and Death*, org. Patrick Stokes e Adam Buben, Indiana University, EUA, 2011, em e special os artigos de Simon Padmore, George Connel e de John Daveport.

¹³⁷ Cf. “Part I is an existence-possibility that cannot attain existence (...). Essentially it is depression (...). At its maximum, it is despair. Consequently, it is not existence, but existence-possibility (...). One almost feels how every moment is wasted in which decision has not yet been reached. (...) The esthete in *Either/Or* was a possibility of existence (...), because he really was not an actuality but a ‘possibility of everything’. (...) In *Stages*, the esthetic comes forward in existence more definitely (...). Is perdition” (CUP, VII 253-254). Não basta dizer que o estético é apenas uma possível-existência; o que ela propriamente é “perdição”, desespero. O estético não é o puro nada, evidentemente; por outro lado, é um acontecimento ainda fora da existência enquanto tal, uma vez que não está a cumprir a exigência do seu eu. Trata-se, assim, de um estado-aberto

modo for, desesperar é perder o eterno¹³⁸. “O eterno vinga-se sempre”¹³⁹, e deixa uma mancha da sua existência na forma do desespero. De facto, há conhecimento do eterno porque o homem é capaz de desespero. É por haver uma petição de resolução que tem um peso infinito que a situação do sujeito é descrita como desespero, como direcção para a morte (ao invés de uma direcção para a vida, para a aquisição de identidade). Dito por outras palavras, é por não ser possível eliminar o requisito do homem que há a possibilidade de um ponto de vista desesperado. O eterno é inabalável nesse sentido, enquanto requisito; se assim é, estar fora dele é estar no desespero.

A compreensão de si próprio como estando numa doença para a morte implica o colapso do sujeito constituído na alternativa. E pode ser ou não ser um colapso absoluto. Será absoluto se essa for última palavra acerca da existência ou será ultrapassável caso haja possibilidade de resolução. E, sendo absoluto, há uma prisão à perspectiva das trevas que Agostinho descreve: “Quo dolore contenebratum est cor meum, et quid quid aspiciebam mors erat” (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 4, 9).

Ora, quando se diz que o desespero é uma possibilidade que está sempre dada por haver alternativa, está-se nesse mesmo momento a trazer ao de cima a extrema ambiguidade do termo “possibilidade” na obra de Kierkegaard. Há vários sentidos da noção de possibilidade em jogo, de tal modo que se pode descrever o desespero como uma possibilidade necessariamente possível. A descrição soa a redundância ou mero jogo de palavras, mas não o é. O desespero é uma possibilidade sempre posta num sentido que o ético e o religioso não são.

O sentido mais óbvio de que estão jogo diferentes noções do termo “possível” é que o ponto de vista estético é o ponto de vista do imediato. I.e. corresponde precisamente ao modo em que naturalmente¹⁴⁰ nos lançamos na vida. Se o eterno — o que é pedido no interesse por si estrutural — implica que o “eu” tenha de ser adquirido num acto de liberdade, então isso também traz a consequência de não se estar primordialmente numa constituição na sua validade eterna. Assim sendo, só a validade temporal é garantida. Por conseguinte, o desespero é, desde logo, necessariamente possível assim que a vida é

quanto ao tornar-se ou não alguém, quanto à aquisição de identidade, e, em virtude disso, é também perdição, não-identidade, contradição em acto.

¹³⁸ Cf. “The greatest hazard of all, losing the self, can occur very quietly in the world, as if it were nothing at all. No other loss can occur so quietly; any other loss — an arm, a leg, five dollars, a wife, etc. — is sure to be noticed” (SUD, XI 145). Veja-se também SUD, XI 164.

¹³⁹ Cf. Expressão retirada de FERRO, Nuno, «A Categoria da Preocupação [*Bekymring*] nos *Discursos Edificantes*», in *Estudos sobre Kierkegaard*, Liberars, S. Paulo, 2012, p.26.

¹⁴⁰ “The aesthetic in a person is that by which he spontaneously and immediately is what he is” (EO2, II 161; SKS 3, 173-74).

identificada como alternativa, por duas razões: a) porque o estado imediato pelo qual qualquer homem na sua vida tem de passar de forma inevitável é o do estético (aplica-se de novo o adágio: se é actual, então é possível); b) por outro lado, é necessariamente possível (e não necessário) porque nada há nele de necessidade. Mesmo que não haja alternativa efectiva e que o único estádio habitável seja o do estético, este continua a ser um possível entre outros — caso não fosse, a vida não seria aquilo que este estudo começou por identificar: uma alternativa.

Por outro lado, Anti-Climacus diz que o desespero é, com rigor, uma impossibilidade¹⁴¹. Que significa dizer que o ponto de vista estético é o que se garante como possível e de seguida estar a defender exactamente o oposto? N’O *Livro do Desassossego*, Bernardo Soares diz algo que funciona como ponto de partida para entender o problema: “Tenho que escolher o que detesto — ou o sonho, que a minha inteligência odeia, ou a acção, que a minha sensibilidade repugna; ou a acção, para que não nasci, ou o sonho, para que ninguém nasceu”¹⁴². De facto, mesmo que no limite a resolução não seja possível — o que Soares chama acção, i.e. a coincidência do ideal e do imediato (ou da “inteligência” e “sensibilidade”), a unificação da síntese, a formação de identidade —, nem por isso o ponto de vista estético adquire validade. O ponto de vista estético é, sem volta a dar, aquilo “para que ninguém nasceu”. Nesse sentido, o homem nunca poderá existir ou viver — ser alguém enquanto tal —, se não adquirir o seu eu na validade eterna, mesmo no caso de “não ter nascido para a acção”. Assim sendo (e se essa exigência é indispensável), o projecto do homem é impossível a partir do estético. É isso que Anti-Climacus está a denunciar ao definir o desespero como impossibilidade. A impossibilidade aqui não está a ser visada ontologicamente — como se viu, o que é ontologicamente próprio ao estético é ser garantidamente possível; a impossibilidade vem na forma de um juízo. Ou seja, a impossibilidade em causa é uma impossibilidade antropológica. Habitar o ponto de vista estético é na verdade um *esse* que não é nem poderá ser *posse*. No mundo enquanto tal não há aquisição daquilo que nele se procura. É uma forma de viver na qual o sujeito não adquire aquilo que tem a adquirir — o seu eu.

Assim se percebe que o primeiro lado do *aut-aut* é, bem vistas as coisas, um desvio daquilo que o próprio homem é. Corresponde ao que a tradição entendeu por “monstro”: i.e. um ser que não cumpre aquilo que tem por ser. O monstro tem lugar precisamente por haver

¹⁴¹ Cf. SUD, XI 135, 154.

¹⁴² Cf. PESSOA, Fernando, *Livro do Desassossego* (por Bernardo Soares),. Org. de inéditos Teresa Sobral Cunha, Presença, Vol.II — Fernando Pessoa, Lisboa, 1990, fr. 18.

uma possibilidade que é impossibilidade. É concebível o desvio porque há a inscrição real dessa possibilidade; mas não é a possibilidade que pertence ao ente enquanto tal. Do mesmo modo que uma macieira que não dá maçãs é um desvio da sua natureza ou do seu fito, também no homem o estético se entende como um desvio da sua exigência (do universal não-imediato).

Tudo isto leva à constatação de que a forma da vida como disjunção não é uma disjunção que apresente as duas possibilidades com a mesma garantia. I.e., se de um lado o estético é sempre possível (e é sempre desespero, pois o homem não se pode desincumbir do eterno), de outro a tensão ético-religiosa terá de ser algo como um “possível-possível”. E é-o de dois modos:

1) Em primeiro lugar porque essa tensão é uma forma necessariamente derivada¹⁴³, enquanto momento de liberdade que implica. Não só é derivada por não ser imediata, mas porque depende da própria identificação de um estado de desespero. Aqui introduz-se um ponto fundamental para a percepção das alternativas. Reconhecer-se a si próprio no desespero introduz, desde logo, a possibilidade de não se estar no desespero. Vinque-se que essa possibilidade não é uma possibilidade dada, mas eventual. Isto é: não há necessariamente uma alternativa efectiva em virtude do reconhecimento do desespero, mas há a constituição de alternativa eventual — alternativa essa que pode muito bem não se estar a vislumbrar. De cada vez que se pergunta alguma coisa há *eo ipso* uma projecção de resposta — e há projecção mesmo que não se possua a resposta de modo nenhum; ou seja, mesmo quando a pergunta é sincera e se apresenta com um determinado saber em falta. Ora, o mesmo se passa quando se identifica que a vida no seu todo carece de resolução, que está em falta aquilo para o qual tende. É simultâneo a esse reconhecimento a projecção da sua solução. O reconhecimento do desespero passa pela compreensão de que não está adquirido o eterno e de que este não é descartável; nesse reconhecimento há também a projecção da sua resolução, sc. a aquisição do eterno. É precisamente isso que permite ao ponto de vista

¹⁴³ Cf. “There is no immediate health of the spirit” (SUD, XI 139).

Com isto surge o problema do estatuto gnosiológico da doutrina de Kierkegaard. Surge aqui, aliás, como poderia surgir em qualquer elemento da sua doutrina. Com efeito, Kierkegaard assume a presunção de explicar o que se passa no “eu” enquanto tal, isto é, consigo e com todos os homens. A estrutura do desespero não é apenas algo no qual Kierkegaard reconhece estar ou ter estado, mas apresenta-a como um estado pelo qual todos os homens passam inevitavelmente. Parece-nos que está em causa uma projecção de homogeneidade do caso que Kierkegaard consegue apurar na sua lucidez. Ora, o que há de conhecimento acerca do outro nessa projecção — acerca de um outro “eu” — não passa em nenhum teste de rigor. Isto é, Kierkegaard teria de guardar silêncio. Nesse sentido, toda a sua filosofia — como toda a filosofia — está sempre sujeita a quem puder “enfiar o barrete”. No limite, a pretensão de uma explicação cabal da realidade de outros sujeitos é uma projecção de homogeneidade e não um efectivo saber. Parece-nos que é assim, mas fica, evidentemente, uma mancha que alastra a perder de vista repleta de problemas por levantar.

estético apontar para a fuga de si mesmo, tal como é essa projecção que faz com que A seja capaz de expressar com clareza aquilo de que precisa alcançar para alcançar a felicidade¹⁴⁴. De facto, A é perfeitamente capaz de expor aquilo a que corresponderia à expressão da contradição ou a uma plenitude de si. De igual modo foi essa mesma capacidade que não deixou Agostinho duvidar da existência da verdade, mas apenas do caminho até ela¹⁴⁵. A solução pode ser projectada quer se saiba ou não como lá chegar, quer alguma vez se venha a saber ou não, quer exista tal possibilidade ou não, quer se acredite ser o desespero o estado último ou não. É justamente a isso que Anti-Climacus denomina espaço negativo dialéctico¹⁴⁶. A noção de desespero introduz sempre uma projecção negativa da sua superação. Pode não introduzir a possibilidade da tensão ético-religiosa enquanto tal, pode não compreender nenhuma forma executável diferente da da estética, pode não ter nenhuma outra concepção para além da constatação do desespero. Muitas vezes acontece o caso apresentado pelo engenheiro do conto de Tchekhov, quando, ao observar as luzes, percebe que estas não chegam para iluminar a noite: “Ao barão, estas luzes lembram os amalecitas, mas para mim têm parecença com os pensamentos humanos... É que os pensamentos de cada indivíduo também estão espalhados assim, desordenadamente, estendem-se até um objectivo qualquer no meio do escuro e, sem iluminarem nada, sem aclararem a noite, desaparecem algures ao longe, por trás da velhice...”¹⁴⁷. É de frisar que ainda que a lucidez da petição do eterno não ilumine nada, introduz um espaço negativo, uma projecção “escura”. A projecção negativa que a doença para morte impõe é dita dialéctica uma vez que ver a morte constitui,

¹⁴⁴ Cf. “Do que eu preciso é de uma voz penetrante como o olhar de Linceu, aterrorizante como o suspiro dos Gigantes, persistente como um som da natureza, mordaz como uma gélida rajada de vento, malévola como o desdém sem coração de Eco, com uma extensão [que vá] desde o mais profundo baixo até à mais melodiosa voz do peito, modulada desde um sagrado e suave murmúrio até à eterna da fúria. É disso que eu preciso para ter ar, para conseguir expressar o que me vai na alma (...). Mas a minha voz é apenas rouca como um grito de gaivota ou [uma voz que] morre como a bênção nos lábios do mundo” (Diapsalmata, 17-18).

¹⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, Confissões, VI, 5.

¹⁴⁶ Cf. SUD, XI xi; XI 121.

Veja-se também: “The thought that you were a nothing and your soul lost in infinite space? Was there not a time when you felt that the world did not understand your grief, could not heal it, could not give you any peace, that this had to be in heaven, if heaven was anywhere to be found; alas, it seemed to you that the distance between heaven and earth was infinite, and just as you yourself lost yourself in contemplating the immeasurable world, just so God had forgotten you and did not care about you? (...) And what would you call this condition if you did not call it death, and how would you describe it except as darkness? (Pap. III C 1).

O termo tem evidente ligação à noção kantiana de “espaço negativo”, tal como está apresentado na *Dialéctica Transcendental* e nalguns ensaios pré-críticos. Apesar da sua pertinência, não é aqui possível um levantamento do conceito.

¹⁴⁷ TCHÉKHOV, Anton, «As Luzes» in *Contos*, trad. Filipe Guerra e Nina Guerra, Relógio de Água, Lisboa, 2014, pp. 48.

na verdade e ao mesmo tempo, o primeiro momento de saúde. A condição de se sair do desespero é, antes de mais, descobrir-se nele¹⁴⁸.

2) É uma possibilidade face à qual não há garantias de execução¹⁴⁹, nem mesmo da parte de quem se afirma a si mesmo como ético ou religioso. Não há modo de verificar se, no limite, se executou ou não tal movimento, se se abandonou ou não o ponto de vista imediato.

Ora, apresentando a estrutura fenomenológica do interesse por si nos moldes que aqui seguimos, parece evidente que o interesse por si só encontrará correspondente numa determinação eterna — um ponto de vista esteta que se reconheça enquanto tal poderia perfeitamente concordar com isto. A questão que nos devolve de imediato, e bem, seria: “e adquirir o eterno quer dizer exactamente o quê?”. Com efeito, o ético e o melancólico, o entediado e o ironista, o humorista e o religioso são todos casos em que há um desmascaramento da resolução esteta: a identificação dela como condenada ao fracasso. De facto, todos viram bem que o eu não é capaz de pôr o eterno fora de si. O problema torna-se, enfim, ostensivamente grave. O melancólico tem razão quando lamenta: “se me ocorresse um pensamento que ligasse o finito e o infinito” (Diapsalmata, 36). “A” percebeu bem que a síntese adequada entre o ideal e o imediato será através do eterno e não da multiplicidade avulsa. Mas impõe-se a questão: há alguma solução remota para isto? Ou, que é perguntar o mesmo, como é que, no *aut-aut* entre o eterno e o temporal, se pode escolher o eterno?

Tudo isto é ainda mais confuso do que já aparenta. É-o a partir do momento em que se tem em conta a questão da passagem de um estágio para outro. Se já é difícil o reconhecimento de que a vida tem uma forma — um “como” —, e que essa forma admite alternativa, mais difícil ainda é reconhecer uma alternativa executável, efectiva, real. Como se não bastasse, a tudo isso acresce uma infinita dificuldade, sc. a dificuldade da passagem de um estágio para o outro. O problema da passagem é o momento de maior

¹⁴⁸ “Despair is indeed that dialectical; it is the sickness unto death, and yet, from another side, it is the first form of the healing of that sickness” (Pap. VIII² B 170:1).

¹⁴⁹ Pode muito bem acontecer “que quando se crê ter-se apreendido perfeitamente a si próprio se descobre que se abraçou a nuvem em vez de Juno” SKS 17, AA, 12, 2. Nunca se está em condições de garantir que se está na identidade de uma vez por todas na medida em que a identidade é, como se viu, mediante um acto. A ser assim, exige reiteração, repetição de si. Ora, isso significa estar constantemente exposto à possibilidade de o sujeito falhar nessa repetição, de cair em colapso, de não manter a sua coerência, etc. Este problema é agudo e dá já a ver um dos momentos de “não garantia” da execução plena. Mas há um outro problema, que está expresso no passo transcrito. Mesmo quando um sujeito julga ter reduplicado o eterno, mesmo quando um sujeito julga ter decidido de uma vez por outras — ter-se, enfim, tornado alguém —, mesmo aí não há prova dos nove que garanta essa tomada de decisão efectiva. A reduplicação carece sempre de confirmação. Tudo isto tem que ver com a “lógica do interior” e com o que lhe é próprio: ser sempre interior, sem possibilidade de testemunhas. O assunto é complexo e importante. Apesar de pouco abordado directamente pelo próprio Kierkegaard é um momento fundamental no valor subjectivo e objectivo da decisão.

ininteligibilidade — razão pela qual Kierkegaard lhe reserva silêncio. Razão pela qual toda a gente, aliás, lhe reserva silêncio¹⁵⁰.

Ainda que nunca fale directamente da passagem, Kierkegaard faz referência a várias noções que são condições dessa passagem: a de decisão, de salto, de um “acordar” ou “despertar”, de uma reflexão que leve um sujeito a tomar consciência de si, e outras expressões sinónimas. Coisa a que não chega é à exploração do “como” da passagem. Um dos mais famosos trechos a propósito do salto — e que condensa bem o mistério e a dificuldade de inteligibilidade que há na passagem — descreve-o como aquilo que não se faz sem balanço, mas que também não se faz depois de se correr demasiado. O salto não se dá sem um momento de preparação, um momento de tomada de consciência e, portanto, de reflexão. Nesse aspecto corresponde ao oposto da queda, de um deixar-se ir. Por outro lado, um excesso na preparação ou de reflexão também pode impedir o próprio salto. Isto é, o salto implica um elemento de descontinuidade e de ruptura, por oposição à forma continuada da reflexão. Apesar de não haver uma análise detida no momento da passagem, há algumas pistas acerca daquilo que uma passagem necessita. Como diz o subtítulo de *Doença Para a Morte*¹⁵¹: terá de passar por algum momento em que há um despertar ou um acordar. A passagem terá de ter o acordar enquanto condição na medida em que as descrições do ponto de vista imediato passam por identificá-lo como tendencialmente um estado no qual o sujeito se dorme¹⁵². Só por um acordar se compreende o projecto no qual estamos lançados, e só aí se pode perceber que há um eu por adquirir. Com efeito, é evidente que para se escolher enquanto tal é preciso perceber que se está numa encruzilhada.

O que pode afinal acordar alguém? Não há por parte Kierkegaard uma resposta concreta. Há é a identificação de que, a haver algo que permita acordar, terá de ser algo na forma de uma possibilidade¹⁵³: “When someone faints, we call for water, *eau de Cologne*, smelling salts; but when someone wants to despair, then the word is: Get possibility, get possibility, possibility is the only salvation. A possibility — then the person in despair breathes again, he revives again, for without possibility a person seems unable to breathe” (SUD, XI 151). O reconhecimento de uma possibilidade corresponde a um estado muito estranho: um modo de acordar dentro do próprio sonho. De facto, o ponto de vista estético

¹⁵⁰ É precisamente esse o elogio a Lessing que podemos encontrar no *Post-Scriptum*, sc. que há coisas das quais não se pode falar. (Cf. CUP, VII 47-54).

¹⁵¹ Cf. “En christelig psychologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse” (SKS 11, 1). A mesma ideia está expressa no discurso «A Confirmação no Homem Interior» de *Três Discursos Edificantes* (SKS 5, 193).

¹⁵² Cf. EO 2, II 164. Tenha-se em conta o fenómeno do “acordar” aquilo que se disse na nota 131. O acordar, em si, pode ser desespero na mesma. Acordar não assegura nenhuma solução; pode muito bem ser pior, como avalia Erasmo.

¹⁵³ Cf. CUP, VII 312.

que se detém na encruzilhada e que observa o ético com desafio — e que o observa ao ponto de passar à angústia —, permanece ainda fora do estado de aquisição do eterno, da tomada de decisão, do salto propriamente dito. Ainda assim, está desperto para tal e não ignorante dessa possibilidade. A angústia é um estado intermédio e em permanente perscruta do local onde se encontra. É por isso que compreender B como possível, mesmo que não se decidindo por ele e mantendo-o como possível, significa já a uma alteração da forma do mundo. A possibilidade levantada pelo Juiz é, deste modo, irredutível: uma interpelação que não se pode anular.

Há a salientar que o momento em que se visa as possibilidades existenciais é o momento em que estas estão inevitavelmente reduzidas a um âmbito que as distorce. A e B encontram-se, com efeito, numa situação idêntica à de uma miopia relativa¹⁵⁴. Pode-se dar um exemplo simples para se entender a questão: duas pessoas, uma que vê bem e outra que sofre de miopia, discutem qual o objecto que estão nesse momento a ver ao longe. Um deles afirma estar a ver uma pessoa, outro uma árvore. A partir de onde estão não há maneira de um modificar o que a essa distância vê: ambos estão a ser fieis à sua lucidez, a identificar aquilo que estão a percepcionar. E é assim de tal modo que nenhum dos homens pode reclamar um critério comum aos dois para indicar qual das visões está certa e qual está errada — a miopia torna-se, então, relativa, ao ponto de ser impossível distinguir quem vê bem e quem vê mal, quem é saudável e quem é doente. Ora, nos estádios o caso é análogo a este. O que é claro para um ponto de vista pode ser absolutamente impossível de compreender a partir de outro ponto de vista. “A” pode estar no ponto de vista apresentado na situação d’A *Colónia Penitencial*: na posição do viajante que, ao receber um papel com uma mensagem do comandante, não vê mais do que uns gatafunhos¹⁵⁵. Um mesmo objecto pode ser inteiramente inteligível para um ponto de vista e, para outro, um aglomerado de sinais indecifráveis. Isto de tal modo que cada um tem a presunção de estar a ver adequadamente — pois é a sua própria lucidez que o indica.

De cada vez que há uma pretensão de acompanhamento do outro estádio há, na verdade, um acompanhamento meramente simbólico, sem contacto com a visão. O próprio A apresenta um caso semelhante ao d’A *Colónia Penitencial*: “ ‘Quando, do mais terrível

¹⁵⁴ Tanto quanto nos recordamos, há um exemplo análogo em Platão (provavelmente n’A *República*), mas não tivemos oportunidade de encontrar o passo preciso.

¹⁵⁵ Cf. “Der Reisende hätte gerne etwas Anerkennendes gesagt, aber er sah nur labyrinthartige, einander vielfach kreuzende Linien, die so dicht das Papier bedeckten, daß man nur mit Mühe die weißen Zwischenräume erkannte. «Lesen Sie», sagte der Offizier. «Ich kann nicht», sagte der Reisende. «Es ist doch deutlich», sagte der Offizier. «Es ist sehr kunstvoll», sagte der Reisende ausweichend, «aber ich kann es nicht entziffern»” (KAFKA, Franz, *In der Strafkolonie*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig, 1919, p. 5).

modo, os infortúnios se amontoam sobre alguém, vê-se então, nas nuvens, uma mão pronta para ajudar’ — assim falava Sua Reverência Jesper (...). Sou abordado por um viandante, que, apontando para cima, em direcção às nuvens, diz: «O senhor vê a tromba de água? É raro ver semelhante coisa por estas paragens; por vezes, arrasta consigo casas inteiras». «Oh, Deus me livre» — pensei eu — «aquilo é uma tromba de água!», e dei às de vila Diogo o melhor que pude.” (Diapsalmata, 22-23). O ponto de vista ético-religioso pode ser para A a tromba de água que não é capaz de perceber, “a mão pronta para ajudar” que não consegue encontrar. Não há apenas distorção da parte de A ao tentar compreender B, como também sucede o inverso: também B não é capaz de perceber o estado extremo do estético e a sua exaustão. De facto, B está muito longe¹⁵⁶ de perceber a possibilidade de uma doença para a morte vivida como absoluta, tal como parece ser o caso apresentado nos *Diapsalmata*: a compreensão do *aut-aut* sem a constituição de uma alternativa real, o homem que vê a contradição e não é capaz de sair dela — um ponto de vista em círculo. O percurso o estético pode, com efeito, seguir o percurso apresentado no poema de Dickinson e desaguar no mesmíssimo ponto: “The heart asks pleasure first, / And then, excuse from pain; / And then, those little anodynes / That deaden suffering, // And then, to go to sleep; / And then, if it should be / The will of its Inquisitor, / The liberty to die”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ “B está muito longe” é uma frase redutora. O mais certo é, na verdade, dizer que depende. A apresentação de B no *Enter-Eller* é de tal modo que B aparece como concêntrico relativamente a A, isto é, como ponto de vista capaz de realizar aquilo que em A está apenas nas suas pretensões. O que disse Victor Eremita acerca da ordem dos textos (sc. que a sua ordem pode ser alterada) permite pensar que B não percebeu nada de A. É, aliás, isso que A tende a pensar acerca do ponto de vista ético. Ora, mas isso não significa que a ética tenha de ser sempre como B. Pode acontecer que o mal-entendido esteja da parte de A. A ética pode ser pensada como aquilo que tem de excluir o ponto de vista A. Para se constituir B pode ser que seja preciso passar por A, tal como ele é apresentado nos *Diapsalmata*. A ser assim, B só teria lugar depois de A. Só estaria no ético quem esteve também no extremo da vida. Teria de um dia ter sido capaz de proferir ou se rever no forte trecho com que abre uma das cartas d’A *Repetição*: “I am at the end of my rope. I am nauseated by life; it is insipid — without salt and meaning. (...) What is the meaning of that word? Who tricked me into this whole thing and leaves me standing here? Who am I? How did I get into the world? Why was I not asked about it, why was I not informed of the rules and regulations but just thrust into the ranks as if I had been bought from a peddling shanghaier of human beings? How did I get involved in this big enterprise called actuality? Why should I be involved? Isn’t it a matter of choice?” (A *Repetição*, VI 200). Se a condição da ética for ter percorrido esse caminho, então B pode realmente falar sobre o ponto de vista A sabendo o que diz, tendo contacto com o que A vive — precisamente porque B esteve no mesmíssimo ponto parado em que A se acha. B seria como uma superação de A com retenção do próprio A. Nesse caso, a compreensão do ponto de vista A, que é aquilo que A nega à maioria das pessoas, podia ser real em B, apesar de B ser B (i.e. estar noutra estadia).

¹⁵⁷ DICKINSON, Emily, «The heart asks pleasure first» in *The Complete Poems of Emily Dickinson*, Little, Brown, and Company, Boston, 1924, Parte I: Vida, poema IX.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em vez de uma construção teórica completamente balizada ou de um sistema filosófico completo, Kierkegaard expõe aquilo a que chama fragmentos de vida. A quem quiser compreender a sua vida, terá de compreender as declinações que esta pode admitir. Parece-nos que é ao perscrutar os fragmentos dessas declinações é possível perceber a vida como problema vivo que cada um de nós está, bem ou mal, a dar resposta. E, mais do que oferecer listas de soluções, os fragmentos mostram listas de problemas que temos a enfrentar.

O que aqui se tentou frisar foi que essa lista de problemas pode ser reduzida a dois momentos fundamentais. Um momento é o da compreensão do homem como síntese fracturada — como contradição —, sujeito assim ao perigo de se perder no precipício da exigência do si; outro momento, é o da constatação de que o homem tende a ocupar-se com o temporal, coisa que o leva necessariamente a um desespero ou, que é o mesmo, à perda de si. O homem pode perder-se, então, de um duplo modo: quer por não completar a densidade do si, quer por se dispersar no mundo.

Agostinho viu bem, como se sabe, a estrutura do mundano, e descreveu-o numa das formas mais concisas e densas que se pode ler sobre o assunto: “«Adhuc» enim «modicum lumen est» in hominibus; ambulent, ambulent, «ne tenebrae comprehendant»” (AGOSTINHO, Confissões, X, 33). É verdade que a vida parece permitir, na esmagadora maioria da nossa existência, a forma traiçoeira do “ambulent, ambulent”. Ainda que assim seja, isso em nada esmorece a noção que aqui se tentou vincar: a existência de alternativa.

O principal propósito desta tese estaria seguro se fosse capaz de dar a ver que o lugar em que o homem propriamente se encontra é o de uma encruzilhada. A ser esse o caso, há uma única pergunta a fazer, como viu Chesterton, “vai este homem seguir por este rumo ou por aquele?”¹⁵⁸. Tal não significa, como procurámos evidenciar, que as possibilidades existenciais sejam claras a quem as procura. Não, o ponto a vincar é que mesmo o sujeito que não encontra nenhuma possibilidade categorial alternativa àquela em que habita, mesmo esse tem uma posição a tomar; do mesmo modo o sujeito que não compreendeu a alternativa, também esse toma uma posição quanto a ela.

¹⁵⁸ “The man at the cross-roads. (...) The true philosophy is concerned with the instant. Will a man take this road or that? — that is the only thing to think about (...) It [the instant] is full of *danger*, like a boy's book: it is at an immortal crisis” (CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy in The Collected Works of G. K. Chesterton*, Ignatius, vol. I, São Francisco, 1986, p. 341).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes

1.1 No original

KIERKEGAARD, Søren, *Enten–Eller Første del*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Finn Hauberg Mortensen, Gads, Copenhagen, 1997. (SKS 2)

_____, *Enten–Eller Anden del*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Finn Hauberg Mortensen, Gads, Copenhagen, 1997. (SKS 3)

_____, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Finn Hauberg Mortensen, Gads, Copenhagen, 1997. (SKS 4)

_____, *Opbygeelige taler, 1843-44, Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup e Finn Hauberg Mortensen, Gads, Copenhagen, 1998. (SKS 5)

_____, *Sygdommen til Døden*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Gads, Copenhagen, 2006. (SKS 11)

1.2. Traduções

KIERKEGAARD, Søren, *Adquirir a Sua Alma na Paciência*, trad. Mário Jorge de Carvalho e Nuno Ferro, Assírio & Alvim, Lisboa, 2007.

_____, *The Book On Adler*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings XXIV, Princeton, 1998.

_____, *The Concept of Anxiety*, trad. Reidar Thomate e Albert B. Anderson, Princeton University, Kierkegaard's Writings VIII, Princeton, 1980.

_____, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings XII.1, XII.2, Princeton, 1992.

_____, *Diapsalmata*, trad. Mário Jorge de Carvalho e Nuno Ferro, Assírio & Alvim, Lisboa, 2011.

_____, *Either–Or*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings IV.1, IV.2, Princeton, 1987.

_____, *Fear and Trembling / Repetition*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings VI, Princeton, 1983.

_____, «Carta 5 (carta a P. E. Lind)» in *Letters and Documents*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings XXV, Princeton, 1978.

_____, *“The Moment” and Late Writings*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings XXIII, Princeton, 1998.

_____, *Philosophical Fragments*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings VII, Princeton, 1985.

_____, *Practice In Christianity*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings XX, Princeton, 1991.

_____, *Sickness Unto Death*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings XIX, Princeton, 1980.

_____, *Stages On Life's Way*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings XI, Princeton, 1988.

_____, *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age; A Literary Review*, trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton University, Kierkegaard's Writings XIV, Princeton, 1978.

2. Bibliografia secundária

2.1. Obras

AGOSTINHO, *Confissões* (Bilingue latim-português), trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Cristina Pimentel, INCM, Lisboa, 2001.

ARISTÓTELES, *Metaphysics*, trad. Joe Sachs, Green Lion, Santa Fe, 2002.

BERNARDO DE CLARAVAL, *De diligendo deo in Sancti Bernardo Opera Omnia*, Cistercienses, 8 Vol., Roma, 1957-1978.

CARVALHO, Mário Jorge de, *Problemas fundamentais de fenomenologia da finitude*, Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 3 Vols., Lisboa, 1996.

HEGEL, G. F. W., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse in Werke* in 20 Bände, Suhrkamp, vol. 7, Frankfurt, 2000.

_____, *Wissenschaft der Logik II* in *Werke* in 20 Bände, Suhrkamp, vol. 6, Frankfurt, 1986.

_____, *Phänomenologie des Geistes* in *Werke* in 20 Bände, Suhrkamp, vol. 3, Frankfurt, 1986.

MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue: A Study In Moral Theory*, University of Notre Dame, Notre Dame, 2012.

PASCAL, Blaise, *Pensées* (versão Michel Le Guern), Gallimard, Paris, 2004.

STEWART, Jon, *Kierkegaard Relations to Hegel*, Cambridge University, Nova Iorque, 2003.

STRAWSER, Michael, *Both-And from Irony to Edification*, Fordham University, Nova Iorque, 1997.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, «Sobre la Existencia» in *Obras filosóficas y científicas — METAFÍSICA*, editor A. L. González, Comares, Vol. II, Granada, 2010.

2.2. Artigos

ALMEIDA, Álvaro, «A interioridade e a sua ausência segundo Kierkegaard» in *Categorias Existenciais I*, org. António Caeiro e Mário Jorge de Carvalho, LIF, Coimbra, em curso de publicação.

BOER, Karin de, «Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic Reconsidered» in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, no.3, 2010, pp. 345-374.

FERRO, Nuno, «A Categoria da Preocupação [Bekymring] nos *Discursos Edificantes*», in *Estudos sobre Kierkegaard*, Liberars, S. Paulo, 2012.

FERRO, Nuno, «A filosofia hegeliana, como se sabe, não tem ética» in *Naturalmente Hipócrita. Em Constante referência a Kierkegaard*, Aster, Lisboa, 2014.

MACINTYRE, Alasdair, «Once More on Kierkegaard» in *Kierkegaard After MacIntyre*, org. John J. Davenport e Anthony Rudd, Open Court, Chicago, 2001.

MARINO, Gordon D., «The Place of Reason in Kierkegaard's Ethics» in *Kierkegaard After MacIntyre*, org. John J. Davenport e Anthony Rudd, Open Court, Chicago, 2001.

PIETY, Marilyn Daye, «Kierkegaard and Rationality» in *Kierkegaard After MacIntyre*, org. John J. Davenport e Anthony Rudd, Open Court, Chicago, 2001.

RUDD, Anthony, «Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard» in *Kierkegaard After MacIntyre*, org. John J. Davenport e Anthony Rudd, Open Court, Chicago, 2001.

VA, *Kierkegaard and Death*, org. Patrick Stokes e Adam Buben, Indiana University, Bloomington, 2011.

3. Outras obras

ANDRESON, Sophia de Mello Breyner, «Os Três Reis do Oriente» in *Contos Exemplares*, Figueirinhas, Porto, 2010.

CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy e The Blatchford Controversies* in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, Ignatius, vol. I, São Francisco, 1986.

CUMMINGS, E. E., *50 Poems in Complete Poems (1904-1962)*, org. George J. Firmage, Liveright, Nova Iorque, 1991, p. 528.

DICKINSON, Emily, «The heart asks pleasure first» in *The Complete Poems of Emily Dickinson*, Little, Brown, and Company, Boston, 1924.

ELIOT, T. S., «The Hollow Men» in *Collected Poems (1909-1962)*, Harcourt, Inc., Nova Iorque, 1991, p. 77-82.

ERASMO, *Moriae Encomium* (Bilingue latim-português), Vega, Lisboa, 2014.

FAYETTE, Madame de La, *Princesa de Clèves*, trad. não identificada, Círculo de Leitores, Lisboa, 1974.

KAFKA, Franz, *In der Strafkolonie*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig, 1919.

KAFKA, Franz, «O Espinheiro» in *Os Aeroplanos em Bréscia e Outros Textos*, trad. Ana Maria Freire Damião, Livros do Brasil, Lisboa, 1988.

KAFKA, Franz, *Parábolas e Fragmentos*, trad. João Barrento, Assírio & Alvim, Lisboa, 2004.

MEIRELES, Cecília, «Ou Isto ou Aquilo» in *Ou Isto ou Aquilo*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1990.

MOZART, Wolfgang Amadeus, *Uma Vida Secreta — Selecção Epistolar (1756-1791)*, trad. Manuel

Malzbender, Cavalo de Ferro, Lisboa, 2006.

PESSOA, Fernando, «Saudação a todos quantos querem ser felizes» in *Álvaro de Campos: Livro de Versos*, org. Teresa Rita Lopes, Estampa, Lisboa, 1993, p. 233.

PESSOA, Fernando, *Livro do Desassossego (por Bernardo Soares)*, Org. Jacinto do Prado Coelho, Ática, Vol. I — Fernando Pessoa, Lisboa, 1982.

PESSOA, Fernando, *Livro do Desassossego (por Bernardo Soares)*,. Org. de inéditos Teresa Sobral Cunha, Presença, Vol. II — Fernando Pessoa, Lisboa, 1990.

SERNA, Ramón Gómez de La, *O Médico Inverosímil*, trad. Júlio Henriques, Antígona, Lisboa, 1998, p. 86.

TCHÉKHOV, Anton, «As Luzes» in *Contos*, trad. Filipe Guerra e Nina Guerra, Relógio de Água, Lisboa, 2014, vol. IX, pp. 11-50.

WALLACE, David Foster, *This Is Water: Some Thoughts, Delivered on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life*, Little, Brown and Company, Nova Iorque, 2009.

WALLACE, Stevens, «Credences of Summer» in *Collected Poems*, Alfred A. Knopf Inc., Nova Iorque, 1971, pp. 372-377.