NOVAFCSH
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

Repetição(ões): Aspectos fundamentais da estrutura da vida humana em *A Repetição* de Constantin Constantius

Maria Picoto Salgado

Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral

Versão corrigida e melhorada após defesa pública

Setembro 2022

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.

Agradecimentos

Aos meus pais, Pai e Catarina, Mãe e Pedro, agradeço terem amparado todas as dificuldades que esta tese suscitou. E por terem aprendido, ao mesmo tempo que eu, que tudo tem o seu tempo.

À Marta e ao João, por terem sido os "bombeiros" desta tese. E à Constança e ao Tomás, por um verão bem passado na Avenida de Berna.

À Marta, pelo ouvido infinito e a constante motivação. Estas duas qualidades, entre muitas outras, deram um tom muito particular ao meu percurso filosófico. Não posso agradecer o suficiente tê-lo feito em conjunto com a Marta.

Ao Professor Mário Jorge de Carvalho, agradeço a paciência e a generosidade com que acompanhou os primeiros meses desta tese.

Ao Professor Nuno Ferro, sem o qual *esta* tese não teria sido escrita, agradeço a dedicação, o empenho e a confiança que sempre mostrou. Agradeço, acima de tudo, a *amizade*.

Ao João, pela sua presença constante. E por, no meio das suas aflições, atender às minhas, sem as reduzir à sua insignificância – o que, de resto, bem as define.

Resumo

Repetição(ões): Aspectos Fundamentais da Estrutura da Vida Humana em *A Repetição* de Constantin Constantius

Maria Salgado

A presente investigação tem como objectivo clarificar o conceito de repetição. A tarefa que nos propusemos é a de explicar esta noção a partir do livro *A Repetição* de Søren Kierkegaard. No entanto, esta tarefa é menos evidente do que parece. Apesar de o relato de Constantin Constantius poder fascinar pelo virtuosismo da narrativa, o livro não nos oferece uma definição clara do termo. Na verdade, nem nos diz se a repetição que Constantin procura é possível. Assim, para tentar trazer alguma clareza ao conceito kierkegaardiano, temos de perceber, em primeiro lugar, de que forma a repetição é problemática.

Com esse propósito, começamos por explicar em que aspectos *A Repetição* é um texto extremamente difícil e de que forma a resposta de Kierkegaard à crítica de Johan Ludvig Heiberg pode dar alguma direcção à nossa investigação. A segunda parte desta dissertação segue a proposta de Heiberg segundo a qual a repetição é uma lei da natureza. Contudo, esta proposta não torna a repetição menos enigmática. Para além disso, o ser humano está essencialmente preocupado consigo mesmo e com o sentido que pode dar à sua vida. Portanto, a repetição deverá ter um papel ainda mais relevante no que toca a esse campo. E Kierkegaard parece estar, precisamente, mais interessado em pensar a repetição no domínio existencial que no domínio da natureza. Finalmente, a terceira parte deste trabalho procura estabelecer as bases para uma compreensão da repetição "no sentido próprio", como a solução para uma falta inerente de carácter ou de identidade nas nossas vidas.

Palavras-Chave:

repetição; identidade; diferença; recordação; hábito; unidade; sentido; reduplicação; seriedade; Kierkegaard.

Abstract

Repetition(s): Fundamental Aspects of Human Life's Structure in Constantin Constantius' *Repetition*

Maria Salgado

The present work seeks to clarify the concept of repetition. We set ourselves the task of understanding this notion with the help of Kierkegaard's book *Repetition*. However, this is easier said than done. Although Constatin Constantius' account of repetition can seem fascinating by the virtuosity of the storytelling, it does not provide us with a clear definition of the term. Truth be told, it does not even assure us whether a repetition of the kind the author is looking for is possible. Therefore, before shedding some light on Kierkegaard's notion of repetition, we have to take a step back and consider in what way repetition is even problematic in the first place.

With this in mind, we start by explaining in what aspects *Repetition* is an extremely difficult book and how Kierkegaard's response to Heiberg's criticism of his book can lead us in the right direction. The second part of this dissertation follows Heiberg's conception of repetition as a law of nature, only to find that that does not make it less enigmatic. Furthermore, human beings are essentially preoccupied with themselves and the meaning they can give to their lives. Therefore, repetition must play a more important role in that field than in the realm of nature. And it is precisely in that role that Kierkegaard is interested. Finally, the third part of this work tries to pave the way for a description of "repetition in the pregnant sense", as the proper solution to the inherent lack of character or identity in our lives.

Key-words:

repetition; identity; difference; recollection; habit; unity; meaning; earnestness; Kierkegaard.

Índice

Introdução 1

Capítulo 1: A ininteligibilidade de A Repetição e da repetição 4

1.1 Um texto marcado pela confusão 4

1.2 A resposta de Kierkegaard a Heiberg: a repetição como problema da liberdade 15

1.3 A repetição é o interesse da metafísica: uma ontologia existencial 21

Capítulo 2: A repetição como possibilidade da consciência 24

2.1 A conformação do nosso ponto de vista pela repetição 24

2.2 Repetição, consciência e inter-esse 35

2.3 Reorganização do quadro geral à luz do interesse 42

Capítulo 3: A repetição como seriedade e actualidade da existência 46

3.1 A vida como "meaningless noise" 46

3.2 Recordação e melancolia 63

3.3 Perante o futuro: juventude e experiência 80

3.4 A repetição como seriedade e actualidade da existência 92

Considerações finais 100

Obras citadas e bibliografia consultada 101

Introdução

> […]the person who chose repetition—he lives. He does not run about like a boy chasing butterflies or stand on tiptoe to look for the glories of the world, for he knows them. Neither does he sit like an old woman turning the spinning wheel of recollection but calmly goes his way, happy in repetition.[1]

É possível que esta não seja a melhor forma de introduzir o trabalho que se segue. É, no entanto, a forma honesta de o fazer. A reflexão acerca do conceito que aqui nos propusemos estudar surgiu do confronto com esta frase de Constantin Constantius em *A Repetição* perante o qual se levanta uma série de questões. Em primeiro lugar, que "vida" é esta que não aquela em que desde sempre nos encontramos? Não estamos nós sempre já vivos? O que é não perseguir as "glórias do mundo", pois já são conhecidas? O que é "fiar a recordação"? O que seria seguir o seu caminho, "tranquilamente", na repetição? Ao contrário do que a frase parece sugerir, tendemos a pensar a repetição como aquilo de que se deve fugir. O que é sempre igual acaba por ser aborrecido e apenas uma vida com alguma novidade parece ser digna de viver. Contudo, o equilíbrio é difícil. Os hábitos têm a sua importância e ninguém aguentaria uma vida em mudança constante. Por outro lado, a total ausência de mudança corresponderia à eliminação da possibilidade e, portanto, ao desespero[2]. Assim, é nesta estranha circunstância que nos encontramos. De tal forma que viver tranquilamente parece implicar tanto repetição como a ausência dela.

Na verdade, a própria noção de forma, enquanto o que organiza a realidade do aparecimento, depende do fenómeno que define a repetição. A saber, a repetição consiste num jogo entre semelhança e diferença. Por sua vez, a noção antiga de *forma* designa uma ideia capaz de agregar em si diversas instâncias diferentes entre si. Na medida em que estamos

---

[1] KIERKEGAARD, S., *Fear and Trembling / Repetition*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University, 1983, p.132. Doravante, R seguido do número da página. Aproveitamos para fazer notar que, ao longo deste trabalho, faremos referência, o mais das vezes, às traduções inglesas de Princeton da obra de Søren Kierkegaard. Para evitar dupla tradução as citações serão em inglês. Deixamos, ainda assim, a referência para a obra completa em dinamarquês: KIERKEGAARD, S., *Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. N. J. Cappelørn *et al.*, København, Søren Kierkegaard Forskningscenteret / Gads Forlag, 1997-2013, disponível em www.sks.dk.

[2] Lembre-se a frase de La Bruyère: "Qui a vécu un seul jour a vécu un siècle : même soleil, même terre, même monde, mêmes sensations ; rien ne ressemble mieux à aujourd'hui que demain." em LA BRUYÈRE, J., *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle (1688)*, Paris, Flammarion, 1880, p.350.

rodeados de formas, podemos dizer que este tipo de repetição é transversal ao todo da existência. E, porém, não parece ser este o objecto da frase que citámos em primeiro lugar.

A repetição que permitiria ser feliz e viver tranquilamente seria de outro tipo. Isto deve-se à estrutura singular do humano, enquanto ente animado por uma tensão em direcção a uma plenitude que raramente se dá por atingida. Mais precisamente, o ser humano está condenado a adquirir esta plenitude no *tempo*. O qual consiste na passagem de instante para instante, mas também na condição de possibilidade para uma narrativa. Cada um de nós é personagem principal de uma história a decorrer e, deparando-se, sem dúvida, com inúmeras repetições exteriores, depara-se com um problema interior mais grave, no qual a repetição é outra.

Para além dos vários aspectos que serão analisados no trabalho que se segue, distinguimos um aspecto que nos parece guiar o fio do pensamento. A repetição é o *retomar* de algo. É recuperar algo que se perdeu. Este algo pode ser o amor da primeira vez, pode ser o encanto pela vida ou ainda um "eu" que se ausentou. Os dois primeiros são situações que, em princípio, todos poderão reconhecer. Mesmo que não seja por serem lugares comuns de todas as formas artísticas. O último, porém, pode ser mais difícil de reconhecer, pois corresponde a um problema antropológico de fundo, que dificilmente é trazido à consciência. E isto, mesmo que se escreva longamente acerca dele. Que estejamos ausentes para nós mesmos, que não sejamos, afinal de contas, aquilo que pensávamos ser, é uma descoberta que nos pode apanhar de surpresa. Pois, desde cedo, damos por certo que somos aquilo que somos, pensando que não há nada a pensar ou a fazer acerca disso. A descoberta de que tudo está por fazer pode ser arrasadora. Todavia, é nesse momento que surge a necessidade de uma repetição, ao jeito que Constantius menciona no excerto.

O presente trabalho é uma tentativa de fazer surgir, filosoficamente, a necessidade de uma repetição enquanto condição de possibilidade para um "eu" coeso, capaz de viver tranquila e alegremente. Porém, não esqueçamos, trata-se de uma mera *possibilidade*. Em nenhum momento pretendemos afirmar que uma tal repetição é exequível. E pedimos desde já que o leitor nos desculpe se esse parecer o caso. Ao modo de Constantin e, de certa forma, de toda a obra de Kierkegaard, o que está em causa são sempre possibilidades de execução da própria vida.

A fim de esclarecer tudo isto, o presente estudo terá três partes. Num primeiro momento, procuraremos expor o livro de Constantin Constantius em toda a sua complexidade.

Faremos um elenco do conjunto de problemas filosóficos que estão em causa, para demonstrar como uma abordagem global seria impossível nestas circunstâncias. Depois de uma brevíssima incursão à crítica de Heiberg, seguiremos para a segunda parte, na qual se trata de compreender os diferentes modos de repetição em causa no texto. Uma vez focado o aspecto essencial, a repetição enquanto fenómeno existencial, tentaremos alargar a compreensão deste mesmo fenómeno. Na terceira parte deste estudo, procurar-se-á fazer o percurso que se descreveu mais acima. A saber, o objectivo será demonstrar de que forma a necessidade de uma repetição num sentido interior pode surgir, e de que forma essa repetição seria a condição de possibilidade para ser *alguém*.

Capítulo 1: A ininteligibilidade de A Repetição e da repetição

1.1 Um texto marcado pela confusão

A Repetição é um texto extremamente difícil. Podemos afirmá-lo com toda a confiança, não apenas pelo facto de a maior parte dos comentadores concordar que não se trata de um texto facilmente domesticável, mas porque o próprio autor admite ter escrito uma obra que não segue a fórmula 1,2,3[3] e cuja natureza deve impedir a compreensão dos "hereges[4]. Ou seja, há uma série de constrangimentos, desde logo de natureza formal, à análise filosófica do livro de Søren Kierkegaard. Estes constrangimentos saltam à vista, até numa leitura cursiva do texto.

Desde logo, o livro é assinado por um pseudónimo, ao qual Kierkegaard dá o nome de "Constantin Constantius"[5]. Na medida em que o título do livro é *A Repetição*, a escolha do nome do narrador remete para a noção em causa, pois é ele mesmo uma repetição das primeiras duas sílabas. Não se trata, porém, de uma indicação inequívoca, pois Constantin nega a capacidade de levar a cabo uma repetição. Num segundo momento, o seu nome remete para a palavra "constância", cujo significado é "permanência" mas também "perseverança". Embora Constantin permaneça na impossibilidade de uma repetição, não se pode propriamente definilo como "perseverante", uma vez que desiste facilmente do seu empreendimento − provar a existência de uma repetição a partir de uma viagem a Berlim. A escolha de um nome que promete algo que nega aponta para um elemento de paródia, o qual, como se verá, contamina o resto do livro, narrado por Constantin Constantius.

No sentido antigo, a paródia (παρῳδή) é a produção de versos, podendo ou não resultar numa produção literária, imitando o estilo de outro autor. A palavra é composta por ᾠδή, que refere o verbo ἀείδειν cujo significado é cantar, no sentido de cantar ou compor versos, e παρά cujo sentido é proximidade, mas também transgressão e diferença. A adulteração de um estilo próprio implicava, na maioria das vezes, uma alteração dos temas e das situações, dando origem a uma tonalidade cómica ou humorística[6]. No caso de Kierkegaard, o texto tem um

[3] R 226
[4] R 225
[5] Usaremos de forma indiscriminada o nome de Kierkegaard e dos seus pseudónimos. Sabemos que a cada pseudónimo corresponde uma voz, uma possibilidade de relação com a vida. Assim, tornaremos explícita a modalidade específica de relação em jogo, quando o julgarmos necessário e pertinente para a compreensão da repetição.
[6] Acerca das origens da paródia, remetemos para o artigo: LELIÈVRE, F. J., "The Basis of Ancient Parody", in: *Greece & Rome*, Vol. 1, No. 2 (1954), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 66-81.

carácter de paródia na medida em que se apropria não do estilo de um autor em particular, mas de um conjunto de registos literários cuja justaposição sem mais, provocando transições abruptas, realça as particularidades de cada um. Assim, passa-se rapidamente de um registo assumidamente filosófico-teórico para uma história de estilo romântico ou de uma reflexão estética sobre a arte da farsa para o relato de uma situação quotidiana. Não esqueçamos, ainda, toda a secção epistolar.

Porém, não é apenas o facto de o texto ser uma espécie de colagem de vários estilos que o torna uma paródia. Há, no seio de cada uma dessas partes, elementos que parecem deslocados ou mesmo exagerados. Pense-se, por exemplo, na escandalosa afirmação segundo a qual Deus só criou o mundo pois queria a repetição[7]. Neste caso, Constantius *canta* junto dos grandes teólogos para os quais a criação do mundo nunca tinha sido pensada em termos de "repetição". Entre outros momentos insólitos figura a passagem da "trompa do postilhão"[8], instrumento cujo som nunca é o mesmo e que Constantin adopta como símbolo da vida, tal como os ascetas adotaram o crânio. Comparada a um crânio humano, símbolo da morte que inspira temor, a trompa, com o seu som desafinado, torna-se ridícula. Ou ainda, a passagem em que Constantin nos diz que não seria preciso sair de casa para perceber que uma repetição não é possível[9]. Perguntamo-nos, então, qual o significado da viagem a Berlim senão *zombar* do próprio empreendimento. Hipótese que é confirmada pelo título da segunda parte que é, precisamente, "Repetição" e indica que o que até aí teve lugar não foi, na verdade, uma repetição. O termo "paródia" pode, então, ser tomado no sentido de uma imitação que transgride e aponta para algo que permanece aquém. A primeira parte do livro seria uma tentativa de repetição, um cantar junto dela que remete, simultaneamente, para uma diferença, para uma ausência[10].

Embora o elemento de paródia possa ter significado para a compreensão da própria noção de repetição – uma vez que repetir implica semelhança e diferença, o estilo torna o texto de Kierkegaard críptico, pois nunca podemos estar certos do que está *verdadeiramente* a ser dito. As constantes alterações de tom, a introdução repentina de termos de teor filosófico sem qualquer explicação e as quebras entre registos complicam consideravelmente qualquer tentativa de análise global e ordeira do texto. A par das dificuldades impostas pela estrutura

[7] R 133
[8] R 175
[9] R 176
[10] Na resposta de Kierkegaard a Heiberg (R 283-320), Kierkegaard escreve que há dois tipos de repetição em causa na primeira parte e um terceiro na segunda parte do seu livro. E acrescenta que os dois primeiros tipos, a repetição (a) e (b) (cuja análise será feita mais adiante), *zombam* permanentemente da repetição de tipo (c) (cf. R 303), confirmando que a primeira parte seria a paródia da segunda.

formal da obra, a variedade de problemas filosóficos que nela se encontram não favorece a depuração de um conceito de repetição. Efectivamente, Constantin trata de uma panóplia de questões que, por vezes, nem parecem estar directamente relacionadas com a repetição (pense-se, por exemplo, na longa tirada sobre a farsa). Esta abordagem ao problema está condensada nas duas primeiras páginas de *A Repetição,* nas quais faremos uma brevíssima incursão.

A primeira frase do livro[11] remete para um episódio da Grécia Antiga contado por Diógenes Laércio[12] no qual, para refutar a tese dos Eleatas, Diógenes se limita a andar para a frente e para trás. A escola de Élea defendia que o movimento é logicamente contraditório e que, por conseguinte, o movimento que captamos pelos sentidos seria uma mera ilusão. Pela experiência, Diógenes pretende produzir uma prova para a existência do movimento que se oponha ao raciocínio lógico dos Eleatas, embora não torne, de forma alguma, a possibilidade do movimento inteligível. O problema ontológico do "ser" e da possibilidade de um "passar a ser" continua intacto. Logo na frase seguinte, sem se preocupar com explicar a transição, Constantius introduz o problema da repetição: se é ou não possível, que importância tem, e se algo ganha ou perde em ser repetido[13]. Para a resolução do problema, Constantius sugere uma experiência prática: voltar a Berlim, sítio onde já esteve, para aferir se uma repetição é possível. Os dois primeiros momentos indicam que a repetição é tão problemática quanto a noção de movimento e que há duas formas de abordar a sua problematicidade. A primeira forma consiste numa reflexão teórica e a segunda, na execução prática da noção em questão. No entanto, nenhuma dessas formas parece eliminar a ininteligibilidade inerente a ambos os conceitos[14].

Se já sabemos que o problema da repetição terá algo que ver com o problema do movimento, acresce, agora, a noção de recordação. Efectivamente, Constantius escreve que a repetição terá um papel fundamental para a filosofia moderna, pois é, para esta última, aquilo que a recordação era para a filosofia antiga. E acrescenta que, tal como os antigos pensavam que todo o conhecimento é recordação[15], a filosofia moderna ensinará que toda a vida é

---

[11] "When the Eleatics denied motion, Diogenes, as everyone knows, came forward as an opponent. He literally did come forward, because he did not say a word but merely paced back and forth a few times, thereby assuming that he had sufficiently refuted them." (R 131). Kierkegaard utiliza o verbo "optraede", aqui traduzido pela expressão "came forward". O significado do verbo é "fazer aparecer", "produzir", "fazer qualquer coisa". Assim, Diógenes *aparece* na qualidade de oponente e, simultaneamente, *produz* uma prova ou refutação.

[12] "Un autre jour où quelqu'un niait le mouvement, il [Diogène] se leva et se mit à marcher." (VI, 2, 39) em LAËRCE, D., *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. Robert Genaille, Paris, Garnier-Frères, 1965.

[13] R 131

[14] O problema da ininteligibilidade é, no caso do movimento, como é que algo deixa de *ser* num dado momento, do tempo e do espaço, e *passa a ser* noutro? No caso da repetição, pode formular-se da seguinte forma: como é que duas instâncias *diferentes* podem ser a *mesma*?

[15] Remete-se para a teoria clássica do conhecimento como "anamnese" tal como aparece em *Ménon*, 81c-81e e noutros passos do *corpus* platónico.

repetição[16]. Ora, há vários aspectos que não ficam claros. O primeiro é não sabermos a que "filosofia moderna"[17] Constantius se está a referir. No primeiro momento, Kierkegaard pode estar a referir-se a Hegel como o expoente máximo da filosofia moderna. Mas, no momento seguinte, remete para Leibniz[18]. Também não é claro porque se referiria a uma filosofia do passado utilizando o tempo futuro. Ainda, como podemos interpretar uma comparação na qual os termos da comparação são diferentes? Num caso, fala-se da recordação como *conhecimento* e, no segundo, da *vida* como repetição. Ou seja, as determinações em causa parecem pertencer a âmbitos totalmente diferentes. No caso da recordação como *conhecimento*, tratar-se-ia de uma noção do foro gnoseológico; já a repetição, na medida em que caracteriza a própria *vida* humana, pertenceria ao campo da antropologia.

No momento seguinte, Constantius escreve que a repetição e a recordação são *o mesmo* movimento, mas em direcções opostas. A repetição seria uma recordação para a frente e a recordação uma repetição para trás. Embora a comparação faça um pouco mais de sentido, uma vez que a repetição e a recordação seriam, apesar de tudo, *um mesmo movimento*, a formulação que vem na forma de esclarecimento não é, propriamente, clara como água. De que forma se deve entender que a recordação e a repetição são um *movimento*? Serão um mesmo movimento na medida em que são dois fenómenos temporais? Qual é, então, a forma de relação de cada uma com o tempo? Pois o que é recordado já foi, não pode voltar a ser e, contudo, a repetição seria uma tentativa de voltar a produzir o fenómeno recordado. Ainda, dizer que a recordação e a repetição têm uma raiz comum pode traduzir-se no facto de ambos os conceitos designarem formas de constituição de sentido. Porém, uma diferença mantém-se: a recordação é *saber* e a repetição é *viver*.

Finalmente, para complicar ainda mais a questão, Constantius escreve, como se decorresse do que foi dito anteriormente, que a repetição torna o homem feliz e a recordação fá-lo infeliz. A um problema que já era gnoseológico (a recordação como saber), metafísico-ontológico (o movimento e o "passar a ser") e antropológico (a vida como repetição), acrescenta-se uma dimensão existencial (a repetição permite ao homem ser feliz). Contudo, à primeira vista, não é evidente que a repetição torne o homem feliz. Pelo contrário, a repetição

---

[16] R 131

[17] A ambiguidade ainda é maior se considerarmos os termos no original. A primeira ocorrência é "den nyere Philosophie" que seria, normalmente, traduzido por "filosofia moderna" mas pode também significar "a mais recente filosofia moderna". Na segunda ocorrência, a expressão é "den nye Philosophie", ou seja, a "nova filosofia".

[18] Algumas edições, nomeadamente a nossa edição de referência, remetem para a *Teodiceia*. No entanto, não é nada óbvio que Leibniz esteja a falar de uma repetição quando escreve: "C'est une des règles de mon système de l'harmonie générale que *le présent est gros de l'avenir*, et que celui qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera." LEIBNIZ, G. W., *Essais de Théodicée*, eds. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, §360.

é normalmente associada ao tédio: tudo sempre igual e aborrecido. Mais facilmente se associa a felicidade a momentos de escapatória do que a uma rotina monótona. Para além disso, é o carácter de excepcionalidade desses momentos que traz felicidade, pois, se se tornassem rotina, se fossem meras repetições, acabaríamos por nos fartar. Assim, ao contrário do que diz Constantius, a repetição parece ter o poder de tornar tudo "aborrecido", "monótono", "desinteressante". De que forma, então, fará a repetição a felicidade do Homem?

Ainda no trecho inicial, compara-se o amor da repetição ao amor da recordação[19]. À semelhança do que foi dito anteriormente, apenas o amor da repetição é um amor feliz. Também esta afirmação é difícil de compreender. O entendimento comum crê que o amor raramente é feliz na repetição. Na realidade, só o momento do apaixonamento parece trazer felicidade e transfigurar a existência com o seu entusiasmo. Com o passar do tempo, esse sentimento desaparece. Por essa razão se procura, por vezes, a repetição dessa sensação antiga em outras freguesias. O amor da recordação também é feliz, mas apenas no início, escreve Constantius. Como se sabe, a história do rapaz será uma tentativa de expor esse amor da recordação que começa com um salto sobre a vida e cujo resultado é o despertar de uma extrema melancolia. Todas estas noções, "amor da repetição", "amor da recordação", "saltar por cima da vida"[20] e a sua relação com a "melancolia" deveriam ser cuidadosamente analisadas num estudo completo sobre a repetição.

Sempre no começo, é-nos dito que, depois de *circumnavegar*[21] a existência, deve escolher-se a repetição. Não sabemos, ao certo, o que significa *circumnavegar* a existência. Trata-se de reflectir acerca de todas as possibilidades que temos pela frente? Será aquilo que o senso comum chama de "adquirir experiência"? Será uma combinação dos dois? Também não é claro a que corresponde escolher a repetição. Como o próprio texto indica, a vida apresenta, à partida, um determinado grau de repetição, de tal forma que não sabemos a que corresponderia a total ausência de repetição, nem tampouco uma repetição absoluta. Este grau de repetição é claro quando Constantius escreve que Deus criou o mundo porque quis uma repetição. Assim, o próprio "ente", o "ser existente", parece ter sido criado em ordem à repetição. E também nós, seres humanos, na medida em que somos "entes", teríamos sido criados com esse propósito.

Apesar de não sermos, ainda, capazes de o explicar, o requisito está lá: "Repetition – that is actuality and the earnestness of existence. The person who wills repetition is mature in

[19] R 131
[20] R 136
[21] "When existence has been circumnavigated, it will be manifest whether one has the courage to understand that life is a repetition and has the desire to rejoice in it. [...] the person who chose repetition—he lives." (R 132)

earnestness."[22]. Ora, a "seriedade" é aquilo a que estamos presos e do qual não abrimos mão. O que consideramos "sério" na nossa vida é, de certa forma, o sentido que a rege. No entanto, não sabemos a que repetição Constantius se refere. Tampouco se compreende a que corresponde "amadurecer em seriedade". Finalmente, seria preciso estudar com cuidado a noção de "actualidade" ("Virkeligheden") na medida em que se distingue de "realidade" ("Realitet"), o que implicaria uma análise destas noções também no pensamento de Hegel.

Todas estas questões surgem nas duas primeiras páginas[23], de tal forma que se compreende que um trabalho de análise exaustiva do livro seria interminável. De modo que, se conseguirmos analisar corretamente um conjunto sumário de problemas em torno da repetição, dar-nos-emos por satisfeitos. Mas antes, façamos um levantamento do conjunto de determinações e problemas que aparecem nos parágrafos e páginas restantes. Embora muitos deles tenham de ser excluídos da nossa análise, é importante alertar para a sua existência.

Como todo o leitor de *A Repetição* sabe, entre outros acontecimentos, o livro relata o caso de um rapaz que, estando apaixonado e sabendo que o seu amor é correspondido, decide fugir e não se casar[24]. Toda a questão gira à volta da atitude do rapaz perante o casamento. Constantius salienta inúmeras vezes que esta é poética, melancólica e incapaz de se traduzir na actualidade. Trata-se de uma situação de crise que pede uma resolução, pois imobiliza completamente o rapaz. Essa solução tem como objectivo voltar à "estaca zero". Ou seja, como pode o rapaz voltar àquilo que era antes de se apaixonar? Ou, como pode alguém recuperar um estado passado que considera mais feliz que o presente? A este fenómeno, Constantius chama "redintegratio in statum pristinum" [uma recuperação do estado anterior ou original][25]. Porém, não é evidente a que corresponde, na realidade, uma *redintegratio in statum pristinum*. Pois, na medida em que estamos conscientes de repetir uma situação, essa situação já não aparece como foi vivida pela primeira vez. Esse parece ser, também, o problema de Constantius na sua viagem a Berlim: como repetir uma primeira vez. Há claramente uma contradição na própria expressão: a partir do momento em que se tem consciência de que se trata de uma repetição, vive-se a segunda vez e, se não se tiver essa consciência, vive-se uma primeira vez. Assim, não

[22] R 133
[23] R 131-132
[24] Kierkegaard escreve *A Repetição* em 1843, ano em que, passado um ano e meio de ter rompido o noivado com Regine Olsen (em Outubro de 1841), volta a cruzar-se com ela. Pouco tempo depois do encontro entre os dois, Regine fica noiva de Frederik Schlegel. Tanto em 1841 como em 1843, Kierkegaard vai para Berlim. Da primeira vez, escreve parte de *Either/Or* e, da segunda, escreve *A Repetição*. Assim, como todos os comentadores apontam (veja-se, por exemplo, R xiii-xvi), o ponto de partida para a história do rapaz é autobiográfico. No entanto, esta informação é uma mera curiosidade e não interfere, de maneira nenhuma, com a análise do livro e dos conceitos em causa.
[25] R 144

é claro como se poderia recuperar um estado anterior, pois, mesmo admitindo que as condições materiais estivessem reunidas, haveria sempre a consciência de que se trata de uma segunda vez e não da primeira.

Mais adiante, Constantius descreve o comportamento de certas raparigas que desejam o "interessante"[26] e avisa que estas devem ter cuidado, pois o interessante nunca pode ser repetido. O interessante é uma armadilha, e quem não deseja o interessante deseja a repetição. Para ilustrar o conceito de "interessante" ou o seu oposto, relata um episódio em que uma rapariga que ele já tinha visto pela janela e que, precisamente, tinha achado "interessante" lhe pede boleia cordialmente. O modo como o faz destrói imediatamente qualquer expectativa em Constantius, que se vê obrigado a respeitá-la. Mais uma vez, nada disto é simples. Primeiro, não é explicado o que é o "interessante". Será o burburinho da imaginação que projecta na novidade uma promessa de felicidade? Nesse caso, seria o contrário da repetição, uma vez que esta última glorifica o velho e não o novo. Contudo, tratando-se este de um termo técnico do vocabulário kierkegaardiano, pode haver outras interpretações pertinentes. Em segundo lugar, a história da rapariga parece deslocada e não se percebe bem a sua verdadeira relevância para compreender o conceito tal como até aqui apareceu. Até Constantius sente a necessidade de nos relembrar que diz tudo isto sempre remetendo para a repetição e prossegue com uma tirada mais explicitamente filosófica.

Esta passagem[27] é tão densa que só poderemos enunciar de forma muito sucinta os problemas que abarca. Num primeiro momento, repete-se o que foi dito na introdução. A repetição é uma nova categoria que será descoberta pela filosofia moderna. Mais concretamente, a nova categoria permite explicar a relação entre os Eleatas e Heraclito. Ou seja, a repetição seria uma forma de resolver a dicotomia: não há movimento ou apenas há movimento. Até este momento na história da filosofia, o problema continuaria irresoluto e nem a noção hegeliana de "mediação" teria sido capaz de explicar a passagem do não ser para o ser, por outras palavras, o movimento. Fica por determinar se a "mediação" ou a "transição" resulta do movimento de dois factores, se esse movimento já estava contido neles ou se se acrescenta algo de novo. A noção de "mediação" é fortemente atacada por Constantius e por Kierkegaard noutras ocasiões, pois não permite eliminar a ininteligibilidade inerente ao conceito de movimento. Para além disso, parte do princípio de que há uma unidade entre o domínio lógico e o ontológico, e de que a simples introdução do "movimento", na forma de "mediação" ou "transição", no domínio da lógica permitiria explicá-lo no domínio ontológico.

[26] R 147
[27] R 148 (segundo §) a R 149 (fim do primeiro §).

Ao contrário, Constantius reconhece que se trata de um problema insolúvel, pelo menos pela reflexão filosófica.

Constantius acrescenta "The dialectic of repetition is easy, for that which is repeated has been – otherwise it could not be repeated – but the very fact that it has been makes the repetition into something new"[28]. Ora, a dialéctica da repetição parece tudo menos fácil. Primeiro, deveria estudar-se o que é uma *dialéctica*[29]. Seria também necessário perceber a relação entre o que foi e o que é. Dito de outro modo, trata-se de um problema de identidade. Como é que dois momentos distintos, um no passado e outro no presente, podem, de alguma forma, coincidir? Como é que dois diferentes podem ser *o mesmo*? Afinal, também este é um problema de movimento. A transição implica que algo deixe de ser num dado momento e passe a ser noutro. Ora, não fazemos ideia de como isso acontece. Assim, dir-se-ia que o adjectivo "fácil" é mais irónico que outra coisa.

A ininteligibilidade de tudo isto não impede Constantius de dizer que, se não houvesse recordação e repetição, a vida transformar-se-ia num ruído sem sentido ("meaningless noise")[30]. Mais uma vez, passamos de um problema ontológico para o domínio existencial. Já não se trata das condições de possibilidade para o movimento, mas sim para um sentido. Como podemos encontrar sentido para a nossa vida? Dizer que todo o conhecimento é recordação seria dizer que o sentido da vida está na origem, no começo? Ao contrário, dizer que a vida é repetição significaria dizer que o sentido está para a frente e que nós somos como o burro que corre atrás da cenoura? Mas então porque é que Constantin escreve que a vida como repetição seria viver num "agora"? E, se se trata de uma dicotomia, de uma escolha entre recordação e repetição, como acontece que a repetição dependa da recordação, pois a verdadeira repetição é "recordada para a frente"[31]? Finalmente, a que corresponde uma vida como ruído sem sentido? É possível navegar na total ausência de sentido?

---

[28] R 149

[29] Tal como no caso da "mediação", Kierkegaard visa Hegel quando utiliza a noção de "dialéctica". Um estudo completo teria de ter em conta o significado dos termos na filosofia hegeliana, assim como a interpretação que Kierkegaard faz deles. Para uma reflexão aprofundada da relação entre os dois autores, remete-se para THULSTRUP, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trans. G.L. Stengren, Princeton, Princeton University Press, 1980, assim como para STEWART, J., *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Os dois autores têm posições distintas: enquanto Thulstrup defende que a filosofia de Kierkegaard é fundamentalmente anti-hegeliana, Stewart opõe-se a esta visão paradigmática. Stewart aponta para uma relação mais complexa que implica tanto assimilação como diferença. Esta questão será retomada, mais adiante, na nota 66.

[30] Ainda na mesma secção, R 149.

[31] "[G]enuine repetition is recollected forward" (R 131)

A última frase[32] da secção à qual nos temos vindo a referir[33] não é menos enigmática do que aquilo que a antecede. Diz-se da repetição que é a visão moderna da vida, por oposição à recordação, que seria a visão *étnica* da vida. Seria preciso perceber, em primeiro lugar, o que é uma "visão da vida". E, em segundo, como deve ser tomado o adjetivo "étnico". Constantius prossegue dizendo que a repetição é o interesse da metafísica, mas também aquilo que a faz perecer. Se tivermos em conta o modo como o problema da repetição foi inicialmente introduzido, como um problema metafísico que se relaciona com o problema do movimento, o conceito aqui em causa faria perecer a metafísica na medida em que esta é incapaz de o explicar. No entanto, terá de se examinar com mais cuidado a relação entre "interesse" e "metafísica". Transfere-se, agora, o problema da repetição para a esfera do "ético", na qual a repetição é a "palavra-chave" para todas as "visões éticas". A repetição é, assim, um elemento-chave da resposta à pergunta "o que devo fazer?". Na medida em que a ética estabelece regras para a acção humana, a repetição seria o modo de execução dessas regras? Por último, a repetição é a condição indispensável para todos os assuntos da dogmática. É a primeira vez, desde o início do livro, que a repetição é explicitamente associada à religião. Mais do que associada, é uma *condição indispensável* para esta última.

Numa única frase, a repetição é apresentada como nuclear no conjunto de domínios que a filosofia abrange: antropologia, metafísica, ética e a relação destas com a religião. Torna-se, por isto, cada vez mais claro o quão hercúlea é a tarefa de estudar o conceito de repetição. Fazê-lo da forma mais rigorosa possível implicaria percorrer o todo da história da filosofia. Não deixa de ser curioso que Kierkegaard tenha escolhido uma forma tão original e inesperada de o fazer. Em vez de escrever um tratado que passasse pelos filósofos pré-socráticos, Aristóteles, os pensadores medievais, Leibniz, Hegel (para mencionar apenas aqueles a que Constantius alude explicitamente), Constantius conta-nos a história de um rapaz enamorado e de uma viagem a Berlim, deixando somente pistas para os problemas que referimos.

Tendo percorrido um conjunto de problemas filosóficos fundamentais, que remontam a tempos antigos, prosseguimos com outros aspectos intrigantes de *A Repetição*. Considere-se a questão da farsa. Como é sabido, o trecho da viagem a Berlim contém uma longa reflexão acerca do teatro[34] e, particularmente, do género da farsa, que Constantius considera

[32] "Recollection is the ethnical [*ethniske*] view of life, repetition the modern; repetition is the *interest* [*Interesse*] of metaphysics, and also the interest upon which metaphysics comes to grief; repetition is the watchword [*Løsnet*] in every ethical view; repetition is *conditio sine qua non* [the indispensable condition] for every issue of dogmatics." (R 149)

[33] R 148 (segundo §) a R 149 (fim do primeiro §).

[34] R 154 a R 167

particularmente relevante por uma série de razões relacionadas com as noções de "possibilidade", "jogo de sombras, "o indivíduo", "disposição", "imaginação", "representação" (nas suas várias acepções), entre outras. Embora se possam facilmente estabelecer elos de ligação entre a arte da representação e a repetição, não é óbvia a razão pela qual Constantius escolhe uma farsa e não uma comédia, por exemplo. Para além do mais, ficam por clarificar os conceitos acima citados e o todo na sua relação com a repetição.

Há, ainda, dois momentos dignos de menção. O primeiro diz respeito à viagem a Berlim, da qual Constantius apenas conclui "a repetição da impossibilidade da repetição"[35] ou "uma repetição do tipo errado"[36]. Envergonhado por ter incentivado o rapaz a procurar uma repetição, Constantius sente que a vida lhe tirou tudo o que tinha sem providenciar uma repetição[37]. Ora, acontece que a formulação "a repetição da impossibilidade da repetição" aponta para dois tipos diferentes de repetição, ou não faria sentido. E, na viagem a Berlim, há um jogo permanente de reconhecimento daquilo que está igual à primeira vez, daquilo que mudou e de que forma o sujeito recebe essas alterações. De tal forma que não se percebe realmente de que repetição é que Constantius está à procura. Especialmente quando um mesmo facto – um sítio ter permanecido igual – dá e não dá origem ao que Constantius chama "repetição". Assim, a viagem confunde mais do que esclarece em relação ao tema que se propõe investigar. À parte o elemento de paródia, qual será a sua verdadeira relevância para a compreensão do conceito de repetição?

Por último, não podemos deixar de mencionar as inúmeras referências a Job em toda a secção epistolar, a qual é composta por cartas escritas pelo rapaz a Constantius. A figura de Job aparece como um grande modelo a seguir para o rapaz que está desesperado por uma "recuperação do estado anterior". Job seria um exemplo disso mesmo, uma vez que, tendo ficado sem casa, filhos e animais, e tendo passado por aquilo que o rapaz designa como "provação", Deus apareceu e restituiu a sua riqueza no dobro da quantidade[38]. Como o rapaz

---

[35] R 170

[36] R 169

[37] "[T]o have life unremittingly and treacherously *retake* everything it had given without providing a *repetition.*" (R 172). Trata-se de um jogo de palavras entre "at tage igjen" (aqui traduzido por "retake") e "Gjentagelse" (aqui traduzido por "repetition"). O significado do primeiro verbo é "tomar novamente", neste caso até se poderia traduzir por "usurpar". Em relação à tradução de "Gjentagelse" por "repetição", aproveita-se, agora, para fazer uma nota importante. A palavra "Gjentagelse" é construída a partir do prefixo "gjen", "de novo" e de um substantivo formado a partir de "tage", "tomar". A palavra, no seu sentido literal, significa "voltar a tomar", "voltar a possuir". A tradução francesa por "*re*prise" mostra bem esse sentido.

[38] R 212

não deixa de reparar, Deus aparece a Job num "redemoinho"[39], como se houvesse uma interrupção ou uma quebra com o estado natural das coisas que é depois *restituído*. Segundo o rapaz, isto seria uma "repetição". No entanto, não é evidente de que modo a recompensa de Job pode ser vista como uma repetição. Pois não lhe é restituído *o mesmo* que anteriormente (os seus filhos já não são *os mesmos*, nem os animais, em quantidade e não só). Por outro lado, põe-se o mesmo problema que anteriormente: Job sabe aquilo pelo qual passou e não poderá esquecer-se disso. Assim sendo, o estado de riqueza a que supostamente regressou insere-se numa linha constituída por um conjunto de etapas no caminho da vida e não é, na verdade, um regresso a coisa nenhuma. E, contudo, o rapaz pretende, tal como Job, ser recompensado com uma repetição.

Mas, diz ele, esta repetição nada teria que ver com uma mera recuperação de bens terrenos, mas sim com a "recuperação de si próprio"[40] numa "elevação da consciência a um segundo grau"[41]. No entanto, estas formulações são, também elas, pouco evidentes, uma vez que essa suposta repetição decorreria de um acontecimento que lhe é absolutamente alheio e *terreno*: o casamento da rapariga com outra pessoa. Parece, então, haver uma enorme confusão quanto ao que é uma repetição, de que forma opera e qual o significado para cada indivíduo. Essa confusão é transmitida ao leitor, de forma intencional, à boa maneira kierkegaardiana.

Esperemos que esta breve introdução tenha deixado claro que *A Repetição* abarca um vasto conjunto de determinações e que nem todas, aliás, a maior parte delas, poderão ser estudadas por nós. Em vez de procurarmos fazer um estudo que tenha como pretensão tornar claro cada ponto e vírgula, procuraremos focar um conjunto limitado de problemas que, eventualmente, permitirão trazer alguma luz a esses mesmos pontos e vírgulas, ainda que de forma indirecta.

Por fim, ficou claro que não fazemos ideia daquilo a que corresponde uma "repetição". Que conceito é este que tem um papel crucial em todos os domínios da filosofia e que reúne em si o requisito para a felicidade humana? E, acima de tudo, em que se traduz uma repetição no campo da experiência humana, na actualidade, e não apenas no campo da teoria? Afinal de contas, nenhuma das personagens do livro parece saber muito bem o que procura, nem tampouco como adquiri-lo. Numa tentativa de enquadrar o problema, faremos agora um breve

[39] A tradução inglesa fala em "thunderstorm": "The storms have spent their fury—the thunderstorm is over—Job has been censured before the face of humankind [...] Job is blessed and has received everything *double.* —This is called a *repetition.*" (R 212)
[40] R 220
[41] R 229

excurso ao texto de resposta a Johan Ludvig Heiberg[42], no qual Kierkegaard esclarece alguns aspectos do livro aqui estudado.

1.2 A resposta de Kierkegaard a Heiberg: a repetição como problema da liberdade

Em 1843, Heiberg publica um pequeno tratado chamado "O ano astronómico"[43] com o propósito de divulgar a sua investigação acerca do movimento dos astros. A observação de regularidades leva Heiberg a reflectir sobre a noção de repetição, não apenas no domínio dos fenómenos naturais, mas ainda no horizonte da vida humana. A este propósito, Heiberg comenta[44] um livro, publicado no mesmo ano, cujo título é, precisamente, *A Repetição*. Dirigindo-se ao autor, que sabia certamente ser Kierkegaard, Heiberg escreve que este não destacou as diferenças essenciais entre a repetição de fenómenos naturais e a repetição no domínio do espírito. Mais concretamente, Kierkegaard teria cometido um erro ao aplicar uma categoria que é, por excelência, do mundo natural ao mundo do espírito. Segundo Heiberg, a repetição é a lei do movimento dos astros[45] e só num domínio cósmico faz sentido falar de "pura e simples repetição"[46]. Ao contrário, no domínio do orgânico e, mais concretamente, no mundo do espírito, a regra é o "desenvolvimento", um movimento que, embora repetitivo, acrescenta algo de novo e anula a repetição *per se*.

Kierkegaard ensaia duas respostas, em nome de Constantin Constantius, ao comentário de Heiberg[47]. Num tom mordaz, que se distingue do registo de Constantin em *A Repetição*, ao ponto de fazer lembrar o próprio Kierkegaard, Constantin apresenta a crítica de Heiberg à sua obra e procura refutá-la, desfazendo parte da confusão original. Não se trata de uma explicação detalhada da obra, mas de um esclarecimento acerca do propósito real do seu autor, por detrás da teia de eventos e temas que constituem o livro. Por outras palavras, o texto de resposta a

[42] Temos consciência de que o recurso à resposta a Heiberg permite contornar a dificuldade de uma análise imanente do texto. Contudo, pareceu-nos ser a forma mais eficiente de chegar a uma análise pertinente de *A Repetição* no mais curto espaço de tempo.
[43] HEIBERG, J.L, "Det astronomiske Aar", in: *Urania Aarborg for 1844* (1843), Copenhagen, eds. J. L. Heiberg. A referência é retirada da nossa edição de referência de *A Repetição*.
[44] O excerto do tratado que discute o livro de Kierkegaard encontra-se traduzido em R 379-382. Um estudo mais aprofundado de *A Repetição* deveria referir-se ao tratado na sua versão original. Por falta de tempo e espaço, mas também porque desconhecemos a língua dinamarquesa, faremos apenas referência a este excerto. Embora seja curto, permite confirmar alguns aspectos da versão kierkegaardiana de Heiberg que encontramos nas respostas de Constantius.
[45] "[I]t must be acknowledged that the changes that take [380] place in nature do not in the true sense of the word merit the name of variations, but, on the contrary, it [nature] is ruled by the law of repetition" (R 379-380).
[46] R 380
[47] Ambas as respostas se encontram, uma seguida à outra, no Anexo à edição inglesa (cf. R 283-319).

Heiberg permite uma "focagem" no essencial. A nossa única preocupação com esta brevíssima menção à resposta de Constantius é, precisamente, o *enquadramento* do problema da repetição. Deixaremos de parte o carácter humorístico, quase satírico a propósito de Heiberg, e a própria confusão que se cria no texto de resposta. Importa-nos, somente, encontrar alguns pontos fixos que permitam delimitar o âmbito no qual deve ser estudada a repetição, segundo Kierkegaard, e que devem guiar o resto da nossa reflexão.

Respondendo à acusação de Heiberg segundo a qual Constantin teria tomado categorias da natureza por categorias do espírito, Constantin escreve que não há uma única menção, no seu livro, da repetição no domínio da natureza. Pelo contrário, a sua única preocupação é a repetição no domínio do espírito[48]. Mas o que é o domínio do espírito? Pois, se ambos distinguem estes dois âmbitos, não é claro que tenham em mente os mesmos referentes. Tal como escreve Constantius[49], para Heiberg, o domínio do espírito consiste em "processos históricos", numa história "mundial" composta pela sucessão de gerações[50], enquanto, para Constantius, o domínio do espírito é a história de cada indivíduo singular. Assim, se para Heiberg apenas se deve reflectir acerca da repetição no campo da "história mundial", para Constantius a questão surge, exclusivamente, na "história do indivíduo":

> "But as soon as one considers individuals in their freedom, [...], as soon as one, like a psychologist, turns one's mind away from all this great and high-sounding talk about the heavens and world history to the smaller, to the inexhaustible and blessed object of his concern, to individuals − then what meaning does repetition have in the domain of the spirit, for indeed, every individual, just in being an individual, is qualified as spirit, and his spirit has a history."[51]

Cada indivíduo é qualificado como um espírito que tem uma história. E considerar os indivíduos desta forma é considerá-los na sua liberdade. Dito de outro modo, pertence à qualificação "espírito" a qualidade de "ser livre". É partindo deste princípio que Constantin considera a questão da repetição. A pergunta é, já não pela repetição no campo dos fenómenos naturais que o sujeito pode observar, nem tampouco no campo da astronomia, mas, sim, pela

---

[48] "Nowhere in the whole book did I discuss the observation of repetition in natural phenomena. I spoke about repetition in the issues of freedom." (R 297); "Here the individual does not relate contemplatively to the repetition, for the phenomena in which it appears are phenomena of the spirit, [...]. But it is only of this that I spoke in my little book [...]" (R 288-289).

[49] R 287

[50] Constantius cita Heiberg do seguinte modo: "While no such development is found in nature, in the world of the spirit, on the other hand, each new generation goes beyond the previous one and uses its achievements for genuinely new beginnings, that is, for those that lead to something genuinely new." (R 286). No excerto do tratado encontramos: "while, on the other hand, each new generation in the world of spirit goes beyond the previous one and uses its achievements for genuinely new beginnings—that is, for those that lead to something genuinely new." (R 379).

[51] R 288

repetição na vida de *cada um*, na medida em que é um espírito livre. Como Constantius indica, ver a questão deste modo implica uma mudança de ponto de vista, implica concentrarmo-nos num objecto que, à partida, parece muito mais insignificante do que a história mundial e o funcionamento do universo. Este objecto, que devemos olhar com preocupação, é o ser humano. Não se trata, contudo, de perceber o ser humano como integrando uma história mundial, apesar de isso não poder ser negado; trata-se, antes, de começar (e acabar) pelo indivíduo na sua condição de liberdade. No entanto, não ficou claro de que forma a liberdade se relaciona com a repetição, relação que exporemos formalmente com mais algum detalhe. Ficará para mais tarde o estudo rigoroso da antropologia aqui subentendida.

No que toca à relação entre repetição e liberdade, Constantius descreve-a a partir de três estádios que a liberdade tem de percorrer para se realizar plenamente[52]. Cada um deles se define por um tipo de relação entre liberdade e repetição. Que haja vários estádios a ser percorridos significa que a liberdade não está, à partida, assegurada e que a sua possibilidade depende de um tipo particular de relação com a repetição. No primeiro estádio, a liberdade define-se como desejo e procura fugir à repetição a todo o custo. No entanto, a repetição acaba sempre por surgir, para desespero da liberdade[53]. Num segundo momento, a liberdade torna-se sagacidade[54]. Ou seja, procurando utilizar a repetição a seu favor, tenta sempre encontrar uma perspectiva nova sobre as coisas que fuja ao seu carácter repetitivo. Mas também esta táctica falha, pois acaba por se tornar ela mesma repetitiva. Mais uma vez, a liberdade desespera. Finalmente, em terceiro lugar, encontra-se a forma mais elevada de liberdade: esta tem lugar numa relação reflexiva. Neste caso, o interesse da liberdade é, precisamente, a execução da repetição e a fuga à variação. Ou seja, aquilo pelo qual desesperava era ela mesma. Apenas neste último estádio a possibilidade de uma repetição se torna realmente relevante, pois é, simultaneamente, a possibilidade da própria liberdade, que se deseja e procura a si mesma.

---

[52] R 301 a R 302.

[53] Esta é a forma mais comum de nos relacionarmos com a repetição. Quando a liberdade é desejo, apenas procura uma satisfação imediata ou o prazer. Nessa procura, a repetição é vista como impedimento pois, como dizíamos há pouco, acaba por tornar tudo "aborrecido", "monótono". Assim, a regra do desejo é a variação e não a constância. Desde os tempos antigos que a procura pelo prazer é associada a um recipiente furado que exige sempre mais e, portanto, variação, para uma satisfação igual.

[54] Constantius remete para o capítulo "Rotation of Crops" de KIERKEGAARD, S., *Either/Or Part I,* trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1987 (doravante *Either/Or I* seguido do número da página) no qual o esteta faz o elogio da sagacidade como forma de fugir ao tédio. A sagacidade ("Klogskab") é a capacidade de tornar tudo, absolutamente tudo, digno de "interesse". Ou seja, o olhar da sagacidade faz o "*interessante*". Ao contrário, a incapacidade de ver esta qualidade das coisas resulta no tédio em que tudo é sempre igual, uma pura repetição que mantém a liberdade cativa. A atitude do esteta consistiria, então, na possibilidade de manipular a sua própria disposição.

Nada disto é evidente. Como é possível que a liberdade seja simultaneamente o princípio e o fim da acção?

À imagem do que escrevemos nas páginas anteriores acerca de *A Repetição*, não cabe aqui esclarecer, de forma alguma, o conjunto de problemas que se levantam com esta descrição do caminho da liberdade até à sua completa realização. Cabe-nos, tão-somente, explicitar em que medida aquilo que Constantius designa como a "tarefa da liberdade"[55] depende, intrinsecamente, da possibilidade de uma repetição. Importa, igualmente, salientar que a relação que se estabelece entre o indivíduo e a repetição é uma relação de *interesse* e não de contemplação, como exaltava Heiberg. Segundo este, o intuito do seu livro era sensibilizar para uma observação da regularidade do movimento dos astros, cuja lei é a repetição. Uma relação de interesse (conceito que será desenvolvido mais adiante), pelo contrário, é uma relação na qual a história do sujeito, a sua vida, se encontram implicados.

Na medida em que a questão da repetição diz respeito ao *indivíduo concreto,* sujeito livre cuja vontade tem de se haver com a repetição, Constantius procurou expor o problema a partir de uma *situação individual e concreta*[56]. Esta situação é a do rapaz que está *desesperado* por uma repetição e para o qual o problema não é apenas teórico, como no caso de Constantius. Como escreve o narrador na resposta a Heiberg, o papel do próprio, na primeira parte do livro, é apontar *in abstracto* para algo que não pode ser realizado *in abstracto*[57]. Podemos compreender esta frase se considerarmos que, na primeira parte, o conceito de repetição é indagado por

---

[55] R 315

[56] Aproveitamos este momento para uma nota de natureza metodológica acerca do subtítulo de *A Repetição*: "Et Forsøg I Den Experimentendere Psychologi". Não apenas o subtítulo passou por várias versões até à versão final, como a tradução levanta uma série de questões. Na edição de inglesa, Howard e Edna Hong traduzem-no por "A venture into experimenting psychology". A palavra "Forsøg" designa uma "tentativa" ou um "ensaio", e envolve sempre a ideia de "risco". Quanto a "experimentendere", trata-se do particípio presente de "experimentere". A palavra era pouco comum na época, e muito menos nesta formal verbal. A sua tradução não é, portanto, pacífica. E. e H. Hong, a partir de outras utilizações da palavra nos *Papirer*, remetem para o significado de "experimentar" no sentido de "projectar uma situação imaginária" ("imaginatively constructing"). A palavra "experimentedere" não remeteria para uma "experiência" no sentido em que se fala de um "teste a uma hipótese", mas para a actividade de produzir, pela imaginação, situações e personagens que permitem estudar conceitos. Finalmente, a palavra "psicologia" é empregue no sentido clássico: trata-se de estudar a alma humana e não de praticar uma disciplina que só surgirá mais tarde.
Tudo isto para dizer que o subtítulo indica o método que Constantius utilizará para estudar o conceito de repetição. Tratar-se-ia de uma tentativa de recriar, imaginariamente, uma situação concreta na qual a repetição ganha relevância: "The Danish *experimenterende* refers not so much to Constantin's journey to Berlin in order to test his theory about repetition as it does to an *experiential* mode of depicting the concept of repetition in the person of the young man: hence, "Experimenting" or "Imaginatively Constructing." (R 357). Na realidade, trata-se daquilo a que a história da filosofia sempre fez e a que, mais tarde, chamou de "Gedankenexperiment" (uma "experiência do pensamento").
A versão portuguesa, traduzida por José Miranda Justo, é a seguinte: "A Repetição: Um ensaio em psicologia experimental" (cf. KIERKEGAARD, S., *A Repetição*, trad. José Miranda Justo, Lisboa, Relógio d'Agua, 2010). Já Nelly Viallaneix, na edição francesa, escolhe o título e subtítulo: "La Reprise. Un essai de psychologie: expériences" (cf. KIERKEGAARD, S., *La Reprise*, trad. Nelly Viallaneix, Paris, Flammarion, 1990.

[57] R 303

Constantin quase como uma espécie de "capricho" que não surge de uma necessidade vital, e apenas na segunda há uma procura, pela parte do rapaz, por fazer aparecer a repetição a partir de uma situação real de sofrimento. É apenas nesse momento que, à semelhança do que dizíamos sobre a liberdade, a *possibilidade* da repetição aparece como um *problema real*.[58]

Efectivamente, este é outro ponto relevante da resposta de Constantius a Heiberg. Para Heiberg, a repetição simplesmente é[59], está dada no mundo e cabe-nos ser observadores o suficiente para tirar proveito dela. Até no caso dos assuntos do espírito, há uma repetição, na forma de um desenvolvimento, que não se pode negar: cada geração se segue à outra, que lhe deixa conhecimentos, ainda que cada nova geração tenha de fazer novos começos – que anulam a repetição *per se*. Em todo o caso, a repetição é um facto do mundo e não se constitui como *problema*. Já para Constantius, não apenas todo o livro consiste na procura de uma repetição que é dúbio que se concretize, como o texto de resposta fala em *possibilidade*. Recorde-se que a pergunta pela *possibilidade* da repetição surge na ocasião da procura da liberdade por si mesma[60] ou, ainda, que Constantius escreve que o problema do rapaz era saber se uma repetição é *possível*[61]. Mais decisivamente, a pergunta é pela possibilidade de *passar a ser*. Como se dizia ao início, o problema da repetição, tal como o problema da liberdade, é o problema do *devir*[62].

Pode, agora, compreender-se um pouco melhor a oposição entre "fenómenos da natureza" e "fenómenos do espírito". Num primeiro momento, podemos dizer que o que caracteriza o mundo cósmico é o facto de *ser,* independentemente do sujeito. Ou seja, os fenómenos da natureza estão concretizados numa realidade tangível, traduzível em factos como "o sol nasce todos os dias". Ao contrário, os fenómenos do espírito apontam para uma realidade *interior* que não é necessariamente visível nas acções praticadas pelo sujeito, uma vez que a sua natureza difere destas últimas. Assim, o que define a situação do ser humano é o confronto com diversas possibilidades de execução da sua vida e a capacidade de decidir acerca delas. A um nível mais elementar, é o carácter possível do "devir", a possibilidade de passar a ser de outro modo, que define o horizonte do humano; por oposição ao que habitualmente chamamos

[58] É claro que, no limite, a expressão "in abstracto" se aplica ao todo do livro, na medida em que se trata de uma produção ficcional, meramente ideal. Assim, também o livro aponta "in abstracto" para algo que não pode ser realizado "in abstracto" mas que apenas poderá ter lugar numa vida individual e concreta, *actual*, que não se presta a uma transposição para o domínio fictício da literatura.
[59] "That there is repetition always remains certain, and what preoccupies you is assisting the individual to gain a feeling for repetition." (R 289)
[60] R 302
[61] R 304
[62] A expressão que se procura traduzir é "Blive" em dinamarquês, "werden" em alemão, "devenir" em francês, "diventare" em italiano, etc. Trata-se sempre a ideia de um "passar a ser" de outro modo, "tornar-se".

"real": o mundo dos factos[63]. Compreender os fenómenos do espírito é compreendê-los como passíveis de interpretação, de alteração, de manipulação de tal forma que podemos estar enganados acerca de realidades interiores, mas não podemos negar que o sol nasça todos os dias.

Ora, Constantius compara-se a Sócrates, o qual considerava a observação da natureza inútil para a procura de conhecimento que realmente importava, o conhecimento de si mesmo[64]. Ao contrário de Heiberg, para quem o conhecimento do movimento dos astros é verdadeiramente útil para o ser humano, Constantius considera que devemos voltar o olhar para "the smaller, to the inexhaustible and blessed object of his [our] concern, to individuals"[65]. É neste domínio, o dos indivíduos que vivem *da* e *na* possibilidade, que se deve investigar o problema da repetição, e não no domínio de uma natureza inerte, que não conhece as dificuldades inerentes ao "passar a ser". A citação remete, ainda, para a noção de *preocupação.* Assim, o ângulo que permitiria estudar a repetição seria o do *cuidado*, do *interesse*, da *preocupação* do indivíduo por si mesmo, na medida em que este está, ele mesmo, preocupado com a sua história. Tal como Sócrates, o seu *interesse* estava neste último e não no estudo da física.

Deste modo, a repetição diria respeito aos indivíduos na sua busca por uma liberdade que não está dada à partida. Mas, se os textos de resposta a Heiberg permitem enquadrar o estudo do problema, não revelam, de maneira alguma, se uma repetição, ou a liberdade, podem, de facto, *passar a ser.* Deste enquadramento resulta apenas que a repetição está, por um lado, na dependência de um problema que pode ser visto como *universal*, a saber, o problema do *espírito* enquanto *espírito livre*, e que, por outro, diz respeito ao *sujeito individual concreto*[66]. Sendo assim, ainda não é claro em que consiste uma repetição.

---

[63] Embora pareça uma distinção simples, quase infantil, entre o visível como real e o invisível com não real, trata-se aqui de opor o real ao possível. No entanto, veremos mais adiante como esta questão é bastante mais complexa do que aquilo que parece à primeira vista.

[64] "Quant à moi, je n'en ai pas du tout pour ces recherches, et la raison, mon ami, c'est que je n'ai pas pu encore me connaître moi-même, comme le commande l'inscription de Delphes, et qu'il me semble ridicule que, m'ignorant moi-même, je cherche à connaître des choses étrangères." in PLATON, *Phèdre,* in *Le Banquet / Phèdre*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Frères, 1964, 230c-230d.

[65] R 288

[66] Dizer isto é dizer que a compreensão kierkegaardiana da repetição está, quer na dependência de Hegel, na medida em que se trata de um problema do espírito/liberdade, quer na sua oposição, na medida em que o seu ponto de partida é o sujeito individual. Na realidade, Heiberg aparece como uma espécie de emissário de Hegel. Porém, encontramos já no livro várias pistas que apontam para uma polémica com o pensamento hegeliano. Estas pistas são, nomeadamente, a utilização de palavras como "mediação", "imanência", "lógica", "dialéctica", e, mais concretamente, a passagem em R 148-149.

Aproveitamos esta nota para considerar o tema da relação entre Kierkegaard e Hegel e, mais amplamente, entre Kierkegaard e o idealismo alemão. Embora Hegel seja apenas mencionado uma vez em *A Repetição*, torna-se notório, na resposta a Heiberg, que a noção de repetição é estudada na tradição do idealismo alemão e, mais concretamente, como uma alternativa à noção de mediação. No entanto, ao contrário do que diz Thulstrup, não é claro que Kierkegaard escreva apenas contra Hegel. Efectivamente, há várias passagens nas quais opera uma forma de dialéctica hegeliana, em que algo é negado e transformado, num mesmo movimento. Pense-se, por

Ainda num estilo introdutório, retomemos uma característica essencial da repetição tal como é percebida por Kierkegaard. A saber, como categoria existencial. Abordámos esta questão logo ao início quando dissemos que a repetição aparece como nuclear a um conjunto de problemas que toca todo o espectro da filosofia. Tendo introduzido uma série de aspectos importantes, estamos, agora, em condições de perceber melhor a dimensão do seu papel, em particular, nos campos que distinguimos como a "metafísica" e o "domínio existencial".

1.3 A repetição é o interesse da metafísica: uma ontologia existencial

> repetition is the interest [Interesse] of metaphysics, and also the interest upon which metaphysics comes to grief[67]

Para compreender esta frase de *A Repetição*, seria preciso perceber o que é que Constantius entende por "metafísica", "interesse" e, naturalmente, "repetição". Nos parágrafos anteriores apontámos para o papel essencial do *interesse* ou da *preocupação* na vida do humano. Estes últimos dizem respeito à possibilidade de "passar a ser", a qual não figura no domínio da natureza, que se define pelo "ser". Na medida em que a metafísica procura descrever o modo como as coisas *são*, que sentido faz falar de um "interesse *da* metafísica"? Com o intuito de esclarecer esta questão, faremos uma brevíssima menção a um passo dos *Estádios no Caminho da Vida*:

> "The metaphysical is abstraction, and there is no human being who exists metaphysically. The metaphysical, the ontological, is [er], but it does not exist [er ikke til], for when it exists it does so in the esthetic, in the ethical, in the religious, and when it is, it is the abstraction from or a prius [something prior] to the esthetic, the ethical, the religious."[68]

---

exemplo, na passagem sobre os estádios da liberdade. É claro, também, que haveria muito a dizer acerca da teoria dos estádios existenciais e da sua relação com a dialéctica hegeliana. [A nota continua na página seguinte]
Esta relação é ainda mais manifesta na resposta a Heiberg, na discussão acerca da história. Kierkegaard insiste que a história é a história do indivíduo como espírito livre. E isto é, evidentemente, uma inversão completa daquilo a que Hegel chamaria "história". Não apenas isso, mas também a própria utilização do termo "espírito" é equívoca. Espírito, para Kierkegaard, significa uma tarefa da liberdade que cada um tem de levar a cabo e não um movimento histórico "mundial". No entanto, nada disto impede que em ambos os casos haja uma dialéctica, uma sucessão de figuras que acaba num "espírito absoluto" ou, no caso de Kierkegaard, na "liberdade".
Fazemos esta ressalva uma vez que não teremos ocasião de nos debruçar sobre estes temas com a atenção que lhes é merecida. O estudo aprofundado desta relação, mesmo no que diz respeito à repetição, terá de ser posto de parte por falta de tempo e espaço.

[67] R 149

[68] KIERKEGAARD, S., *Stages on Life's Way*, trans. H. Hong e E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 476-477. Doravante *Stages on Life's Way* seguido do número da página.

Uma primeira forma de fazer sentido desta distinção é considerar o âmbito próprio da metafísica. Como o texto indica, o âmbito da metafísica é a abstracção. Ou seja, o domínio que lhe é próprio e onde tem lugar é o pensamento ou, na linguagem kierkegaardiana, o "ideal". Que a metafísica seja abstracção significa, num primeiro momento, que separa o seu conteúdo do indivíduo que pensa esse conteúdo. Ora, como é fácil perceber, nenhum ser humano *vive* na abstracção. Ou seja, não vivemos apenas no pensamento, na linguagem, na idealidade, mas temos um corpo que nos ancora à realidade e a partir do qual interagimos com outros corpos à nossa volta. Assim sendo, o ser humano é, na linguagem clássica, corpo e alma – o que, na linguagem kierkegaardiana, assume a forma de oposições como *realidade* e *linguagem*, *imediato* e *ideal*, entre outras, as quais será necessário aprofundar mais adiante.

Por enquanto, importa apenas insistir na ideia de que o que caracteriza o ser humano é a sua natureza dupla, a qual implica uma heterogeneidade entre dois meios distintos. Por oposição, a metafísica joga-se por completo no domínio das ideias e, portanto, diz respeito a um único âmbito. Assim, o que define o "ser", visto através da metafísica ou da ontologia, é esta homogeneidade. Ainda, dizer que o ser humano se define pela heterogeneidade de dois âmbitos permite conceber a natureza do "tornar-se" e em que medida este último implica uma *passagem*, uma *transição,* um *movimento*. Dizer que a metafísica *é* mas não *existe* equivale a distinguir *ser* e *tornar-se*. Compreende-se, agora, que o ser humano habita um intervalo, habita a ambiguidade, e é a isso que se chama "existência". Por outras palavras, o ser humano define-se por um *modo de relação*[69] aos dois âmbitos que o compõem. A este modo de relação Kierkegaard deu o nome de "interesse".

A noção de "interesse" designa, por um lado, esse "inter-esse", aquilo que está entre dois seres. Neste caso, o espaço entre os dois âmbitos distintos do *ideal* e do *real*. Na medida em que o ser humano é constituído por essa relação (i.e. pela relação entre os dois âmbitos), habita esse mesmo espaço. Por outro lado, o "interesse" também designa aquilo a que a linguagem comum o associa: uma atracção, um tender para algo, etc. Tudo se passa como se a abertura desse intervalo criasse uma tensão de unificação dos dois âmbitos heterogéneos. Ora, a metafísica pretende ser capaz de eliminar essa tensão. Quando faz uma descrição do modo como as coisas são, tem a pretensão de esgotar, nos seus propósitos ideais, o todo da realidade,

[69] Nos termos do texto, essa *modalidade de relação* pode ser "estética", "ética" ou "religiosa". A isso Kierkegaard dá o nome de "esferas-existenciais" ou "estádios". Não podemos, infelizmente, precisar mais do que isto acerca da noção de "esferas-existenciais" ou "estádios"; seriam precisas páginas e páginas para a tornar minimamente compreensível. Para o propósito deste trabalho, basta ter em conta que se trata de *modalidades de existência,* de possibilidades de o ser humano levar a cabo a sua vida.

eliminando, assim, a diferença que reside entre um e outro âmbito. É nesse sentido que se pode falar de um "interesse" da metafísica: esta pretende eliminar a distância e a tensão que separam *ideal* e *real*. Dizer que a metafísica *é* mas não *existe* é precisamente dizer que ela é incapaz de estabelecer uma relação entre ideal e real.

Se juntarmos ao facto de o interesse da metafísica ser a anulação da diferença entre ideal e real o facto de o interesse da metafísica ser a repetição, então concluímos que a repetição é esta mesma anulação. Ou seja, a repetição seria a concretização da tensão que rege a separação entre ideal e real, seria a consumação do interesse que define o ser humano. Concluímos também que, a ter lugar, a repetição pertencerá ao domínio do *existente* e não do *ser*. A repetição é, assim, uma categoria *existencial* e não *metafísica*. É por isso que a metafísica, que aspira a uma repetição, fracassa. Dito de outro modo, a metafísica aspira a *existir,* mas passar a existir implica ser numa *modalidade de relação*[70]. Introduzir o "interesse" no campo da metafísica implicaria que a metafísica passasse a existir, ainda que de outro modo: na forma de uma "ontologia existencial"[71].

Apesar de tudo isto, retornamos ao problema que caracterizou este primeiro capítulo. Embora possamos ter produzido, por breves instantes, a impressão de que sabíamos do que estávamos a falar, a repetição permanece um enigma. Dizer que no seio de uma "ontologia existencial" reside a repetição não elimina, de modo algum, a sua problematicidade. Da mesma forma, dizer que a possibilidade de a repetição ser nuclear para o problema da liberdade deixa muito em aberto. Não sabemos, ainda, porque desejamos uma repetição e porque é que desejar uma repetição corresponderia a desejar a liberdade. Uma vez que a leitura do livro *A Repetição* causa mais perplexidade que esclarecimento, recuaremos ao início, ao primeiro momento em que Kierkegaard se debruça sobre o problema da repetição pela mão do pseudónimo Johannes Climacus em *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*. Mas, primeiro, teremos de fazer um breve excurso ao modo como a repetição determina o ponto de vista humano.

---

[70] Por isso é que a citação diz que, a passar a existir, a metafisica será sempre ou no "estético", ou no "ético" ou no "religioso".

[71] O assunto pode ser ainda mais complexo. E isso prende-se com o conceito de dúvida que Kierkegaard introduz em *Johannes Climacus or De Omnibus Dubitandum Est* (cf. KIERKEGAARD, *Philosophical Fragments / Johannes Climacus*, trans. H. Hong e E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1985.) Doravante, *De Omnibus Dubitandum Est* seguido do número da página. A introdução do interesse não bastaria para a efectivação da anulação da diferença na forma da repetição. Haveria um primeiro momento de dúvida no qual o sujeito é confrontado com a distância que separa um âmbito e outro e tenta compreender de que forma um pode corresponder ao outro. E, só num segundo momento, procuraria a anulação da diferença através da repetição. No entanto, trata-se de textos de difícil interpretação. Deixaremos para mais adiante a análise deste problema.

Capítulo 2: A repetição como possibilidade da consciência

2.1 A conformação do nosso ponto de vista pela repetição

Nas próximas páginas tentamos esquecer, por momentos, o livro de Constantin Constantius para compreender o modo como o conceito de repetição molda o nosso olhar. Procuraremos explicar a imprescindibilidade de um "princípio repetitivo" na configuração da realidade tal como ela nos aparece. A constatação de que a repetição consiste num operador formal fundamental no/para o *modo* como a realidade surge para nós permite isolar o cerne da questão que trataremos mais adiante. Importa ter em mente, como se verá mais à frente, que o conceito de repetição não deve ser estudado como mera curiosidade intelectual. Pelo contrário, para perceber o que é a repetição devemos, num primeiro momento, dar-nos conta do seu papel essencial na *forma* que a realidade assume para nós. Contudo, uma vez que o mais difícil é ver o que está mesmo à nossa frente, o que é tido por tão natural que desaparece sem deixar rasto, é inevitável que, na procura pelo que faz a repetição, sejamos confrontados com um conjunto de problemas cuja compreensão passa, o mais das vezes, pela aceitação da sua ininteligibilidade.

Assim, a repetição torna-se problemática, torna-se digna de atenção e objecto de um olhar perplexo, quando reconhecemos que a particular identificação do real – que é a nossa – depende de um modo de relação concreto com a possibilidade de reconhecer *identidade* e *diferença*, o qual se traduz na assunção de um conceito de repetição. É verdade que, por si só, esta compreensão não precisava de ser problemática. Mas acontece com a repetição o que acontece com as determinações mais fundamentais do nosso ponto de vista: quando as tentamos isolar, transformam-se num enorme ponto de interrogação. Quando olhamos de perto para a repetição, para este conceito inseparável daquilo a que, mais imediatamente, chamamos "realidade", deparamo-nos com a possibilidade formal de "o mesmo em duas instâncias distintas". Desde logo, a formulação é enigmática, pois deixa em aberto uma série de questões. O que significa falar de um "mesmo"? Tendo em conta que a igualdade é uma relação e que toda a relação implica diferença, é legítimo afirmar que A=A? A partir do momento em que introduzimos a determinação "diferente", estamos a eliminar a possibilidade da identidade? E, em segundo lugar, como é que um "mesmo" (admitindo que o princípio de identidade é legítimo) pode estar, simultaneamente, em duas entidades diferentes? Contudo, é inegável que essa possibilidade, de uma articulação entre *mesmidade* e *diferença*, rege o nosso

olhar, ao ponto de todas as tentativas de fixação do modo como as coisas nos aparecem terem de tomar posição quanto a ela.

A ininteligibilidade de fundo que leva a pensar um princípio de repetição marca o início da própria filosofia. A prova é que a relação entre o *uno* e o *múltiplo*, entre *identidade* e *diferença*, é já pensada pelos filósofos pré-socráticos, entre os quais se encontram Parménides e Heraclito. Os filósofos Eleatas consideraram que a multiplicidade com a qual nos deparamos é meramente ilusória, pois resulta de um mesmo e único princípio. Segundo Parménides, tudo o que existe pertence ao domínio do "ser", havendo assim um único *género* que abarca o todo da realidade. Se esse for o caso, então não há diferenças reais nem mudança, pois tudo é, em última análise, equivalente, na medida em que é "ser"[72]. O mesmo acontece com o movimento, que deixa de ser possível, na medida em que a transição seria sempre do "ser" para o "ser" e, portanto, não seria transição nenhuma. Defende-se, assim, um princípio de *mesmidade* que anula toda e qualquer possibilidade de variação real. Ora, a tese dos Eleatas entra em contradição direta com a evidência da nossa experiência de que há diferenças e, até mesmo, movimento[73].

O pensamento heraclitiano[74], pelo contrário, situa-se no outro extremo do espectro "identidade-diferença". A tese de Heraclito é que tudo passa, tudo acaba e recomeça a cada

---

[72] Kierkegaard tem algumas anotações acerca do problema que nasce de se considerar o "ser" uma categoria. Leia-se, primeiro, a seguinte nota sobre a noção de "categoria" em geral, a título de exemplo: "What is a category? As far as I can tell, modern [philosophy] hasn't offered any definition of it, Hegel hasn't, at any rate; with the help of his backpedaling, he always leaves it to the virtuosity of the reader to make the most difficult [move], to gather multiplicity into the energy of one thought." (Pap IV C 63; JP 1595) em KIERKEGAARD, S., *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Vol. 3,* Princeton, Princeton University Press, 2010, Not13:41. Veja-se, também, acerda so "ser" enquanto categoria: "So is being a category? By no means[.] [W]hat is quality[?] [I]t is determinate being, determinate in itself; the accent lies on determinate, not on being. Being is neither presupposed nor predicated. In this sense, Hegel is right that being is nothing; if it were, however, a quality, one could certainly wish for some enlightenment about how it became identical with nothing. The entire doctrine of being is a meaningless prelude to the doctrine of quality." (Pap IV C 66; JP 1598) em *Ibidem*, Not13:41.

[73] Relembre-se a primeira frase de *A Repetição*, na qual Diógenes refuta os Eleatas dando um passo para a frente.

[74] Veja-se, a título de exemplo: "Héraclite dit quelque part que tout passe et que rien ne demeure; et, comparant les existants au flux d'un fleuve, il dit que l'on ne saurait entrer deux fois dans le même fleuve. (Platon, *Cratyle*, 402a)" (DK 22 A 6), DUMONT, J. P. (eds.), *Les Écoles Présocratiques,* Paris, Éditions Gallimard, 1988, p.56; "Le soleil, non seulement, comme le déclare Héraclite, est nouveau chaque jour, mais sans cesse nouveau continûment. (Aristote, *Météorologiques*, II, ii, 355a13)" (DK 22 B 6), *Ibidem*, p.67.
Estas duas citações deixam claro que, para Heraclito, o mundo está em contínua mudança. Tal como ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio, também o sol é novo de cada vez que nasce, e até a cada momento que passa. Deve salientar-se que os enunciados levantam uma série de dificuldades. Desde logo, não sabemos a que corresponderia entrar duas vezes no *mesmo* rio. Como dissemos anteriormente, o conceito de mesmidade é complexo e não é evidente a que corresponde. No entanto, também não sabemos a que corresponde a *novidade* que, segundo Heraclito, presidiria no lugar da *mesmidade*. A dificuldade não reside apenas na possibilidade de um teor completamente original, mas na continuação desse acontecimento. De tal forma que não temos nenhuma representação de algo "continuamente novo". Assim, não estamos em condições de pensar a pura diferença sem pressupor algo que perdure e, por conseguinte, que se deixa alterar mantendo algo de si. [A nota continua]
É verdade que uma análise cuidada do pensamento de Heraclito deveria investigar a sua tese acerca do fogo como elemento subjacente a toda a mudança. Na realidade, os comentadores – desde Aristóteles – discordam acerca da natureza deste elemento e se pode ser considerado um substrato imutável de todas as coisas. No entanto, esta ideia

instante. Com efeito, se tudo o que nos rodeia, e até o próprio sujeito, está em constante alteração, então cada momento, cada elemento do quadro da realidade, tem um teor absolutamente original. O exercício que propõe Heraclito consiste em compreender que tudo é, justamente, multiplicidade, variação, ausência de continuidade, não havendo nada que permaneça igual a si mesmo. Ora, também não temos qualquer ideia do que seria viver no "sempre novo" ou "sempre original". Se fosse esse o caso, não seríamos capazes de *reconhecer* ou *identificar* nada e viveríamos, a cada instante, pela primeira vez. Como escreve Constantin: "Who could want to be a tablet on which time writes something new every instant [...]?"[75].

Esta discussão é relevante para perceber a obrigatoriedade de qualquer tentativa de fixação do regime de aparecimento tomar posição quanto à dicotomia "identidade-diferença". Tanto os filósofos Eleatas como Heraclito se esforçaram para mostrar de que forma ambas convivem no nosso ponto de vista, assim como qual destes aspectos deve ser tomado por verdadeiro ou ilusório. Vistos os dois extremos do espectro, interessa-nos entrar, com mais detalhe, no modo como se articulam as duas determinações no nosso olhar sobre o mundo. Por outras palavras, procuraremos, agora, descrever um particular regime de aparecimento que define o nosso modo de acesso e que, habitualmente, não problematizamos.

Se considerarmos o assunto com mais atenção, damo-nos conta de que o que caracteriza o modo como as coisas nos aparecem não é, nem uma *mesmidade* absoluta, nem a total ausência dela. A conformação do real dá-se num jogo definido entre identidade e diferença. Este jogo tem regras bem fixadas, sendo uma delas a possibilidade de "repetição". Ou seja, há, no nosso ponto de vista, uma forma de articular "identidade e diferença" que escapa à dicotomia que enunciámos anteriormente. É a esse modo de relação, que implica a possibilidade de "identidade *na* diferença"[76], que chamaremos "repetição". Acontece que este

---

seria contraditória com o que tantas vezes afirma Heraclito. Como não podemos entrar nesta discussão com profundidade suficiente, remetemos para GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy,* Vol. 1, Cambridge, Cambridge University, 1962, capítulo VII, secção 10.c.

[75] R 132-133. A frase de Constantius é pertinente por realçar a nossa estranheza em relação a um quadro de realidade onde tudo fosse, de cada vez, diferente. Por enquanto, deixamos de parte o aspecto da *escolha*, que apenas se aplica a uma concepção bem diferente da repetição daquela que procuramos aqui descrever. Interessa-nos apenas, por agora, a constatação do modo como a realidade surge.

[76] À possibilidade de dois diferentes residirem num mesmo, Aristóteles chamou *to synolon* ou *to syntheton*. A tradição traduziu *to synolon* – conceito amplamente discutido no livro Z da Metafísica de Aristóteles – por "composto". Como se dirá mais adiante, o conceito de composto pode fazer-se equivaler ao de "síntese" como a possibilidade de "identidade apesar da diferença". Por fim, importa sublinhar algo que será dito ao longo destas páginas: que o que é primeiro para nós são os compostos e não os elementos simples que os compõem. A este fenómeno deu-se o nome de confusão. Veja-se, a propósito, o início da *Física* de Aristóteles: "What is to us plain and obvious at first is rather confused masses, the elements and principles of which become known to us later by analysis. Thus we must advance from generalities to particulars; for it is a whole that is best known to sense-perception, and a generality is a kind of whole, comprehending many things within it, like parts. [...] Similarly a child begins by

jogo é mais complexo do que parece, na medida em que as suas regras variam consoante o âmbito em causa. Assim, a regra da repetição aplica-se em graus diferentes consoante o plano de realidade que estivermos a visar. Para tornar tudo isto mais claro, avancemos por partes[77].

Comecemos por considerar o âmbito da simultaneidade, fazendo o exercício de pensar num quadro perceptivo na ausência da passagem do tempo ou, o que resulta no mesmo, no instante. Esse quadro perceptivo caracteriza-se, num primeiro momento, por um conjunto de determinações que consideramos passíveis de diversas instanciações, em diferentes momentos do quadro em causa. São essas determinações como "branco", no caso de estarmos a olhar para uma parede branca, ou seja, para um conjunto de pontos "brancos". Ora, cada "momento de branco", cada unidade da multiplicidade pontilhista[78] que constitui a parede, não é apenas "branco", mas tem características como "carácter público", "resistência", "cor", etc. Por outras palavras, cada momento do quadro reúne um conjunto de determinações atribuíveis a todos ou vários outros momentos do quadro. Quando pensamos numa parede branca, tendemos a concluir que se trata de um conjunto de pontos *iguais* entre si, ou seja, de várias instâncias do "mesmo". Contudo, há um elemento fundamental de cada um desses pontos que os distingue uns dos outros e esse elemento é a sua "posição no espaço" ou as suas "coordenadas". Dito de outro modo, neste caso, o que determina que se possa falar de "outro", diferente do "mesmo", é simplesmente a pressuposição de que o ponto de branco que eu fixo ocupa um determinado espaço definido por limites, mesmo que não visíveis, que o separa dos outros pontos. É porque conseguimos apontar um *quantum* mínimo de diferença que podemos falar de "repetição", uma vez que esta última implica "um mesmo – na medida em que cada um dos pontos partilha as mesmas determinações – em dois momentos espaciais diferentes". Se não houvesse nenhum

calling all men 'father,' and all women 'mother,' but later on distinguishes each of them." em ARISTOTLE, *The Basic Works of Aristotle*, eds. Richard McKeon, New York, The Modern Library, 2001, *Physica*, trans. Hardie and Gaye, I.1.184a22-184b14. Não se trata, aqui, da acepção mais comum de "confusão", a qual designa a troca de uma coisa por outra. Trata-se, sim, da incapacidade de distinguir os elementos que compõem uma totalidade, sendo-se, contudo, capaz de acompanhar essa mesma totalidade.

[77] Deve notar-se que o exercício que se segue é artificial. As coisas aparecem-nos de forma simples e imediata, de modo que qualquer análise "por camadas" é sempre posterior e pode, no limite, falhar redondamente o seu alvo. Trata-se, aqui, de uma tentativa fenomenológica de reconstruir o *modus operandi* do nosso ponto de vista a partir da categoria de repetição.

[78] É comum pensar-se que o espaço é composto por um conjunto de pontos, como se se tratasse de um quadro pontilhista. É nesse sentido que podemos falar de "unidades da multiplicidade pontilhista". O exercício que aqui imaginamos seria o equivalente à experiência de nos aproximarmos de um destes quadros: o que parecia simples passa a ser composto. Esta experiência é, também, uma metáfora adequada ao que faremos nas próximas páginas. Como dissemos na nota anterior, trata-se de examinar o nosso próprio olhar, desfazendo a ilusão de simplicidade, destrinçando alguns dos elementos que contribuem para essa aparente simplicidade do que aparece.

grau de diferença, então não poderíamos falar de repetição, mas falaríamos de "identidade" ou "mesmidade".

Imaginemos, agora, que a este plano espacial, onde as *mesmas* determinações pertencem simultaneamente a *diferentes* momentos do espaço, se acrescenta uma dimensão temporal. De um plano que era apenas no instante, e no qual éramos capazes de distinguir identidade e diferença, passamos a planos sucessivos que progridem no tempo. Em primeiro lugar, do facto de, no âmbito espacial, o regime de repetição ser o que descrevemos não decorre necessariamente que o mesmo tenha lugar no âmbito temporal. Com efeito, poderia não haver mudança nenhuma no plano da simultaneidade e este último ser alterado de instante para instante. Ou, poderia dar-se que houvesse variação no plano da simultaneidade e que esta fosse mantida nos planos sucessivos. Ora, o que mais uma vez tem lugar é um regime misto que não implica nem pura identidade, nem completa ausência dela.

O fenómeno da "identidade diacrónica", da identidade que atravessa o tempo, que se mantém na passagem de um momento para o outro, espelha a perplexidade inerente à noção de repetição. Efectivamente, o fenómeno do tempo encerra em si um aspecto enigmático, uma vez que consiste, simultaneamente, na destruição de um momento e na criação de outro. De tal forma que nos podemos perguntar como é possível que algo sobreviva a esta destruição contínua. O que garante que o que existia no instante t1 continua a existir no instante t2? Se retomarmos o exemplo dos pontos brancos na parede, a pergunta já não é acerca da possibilidade de haver identidade apesar da diferença, num plano de simultaneidade, mas na passagem de um plano temporal para o outro. Ou seja, como acontece que consideremos que um ponto que existia no momento t1 seja o *mesmo* no momento t2, se sabemos que o tempo implica uma aniquilação do instante? Aniquilação esta que se torna manifesta na certeza que temos de não poder voltar atrás no tempo e recuperar um instante que se perdeu. E, contudo, a assunção de uma identidade que perdura ao longo do tempo, que resiste à diferença gerada pelo próprio tempo, é basilar na imagem que fazemos do mundo e até de nós mesmos. Há, assim, um padrão de repetição que aceitamos naturalmente no que diz respeito à passagem do tempo. Para além disso, não temos ideia do que seria viver num mundo onde, de instante para instante, se perdesse a identidade de tudo, como se, de cada vez, se recomeçasse do zero. Do mesmo modo, não sabemos a que corresponderia um mundo onde houvesse apenas identidade, sem nenhuma possibilidade de variação. Pois o mundo que habitamos é uma estranha mistura entre identidade e diferença, não apenas um ou outro.

Ainda que de modo sumário, começam a tornar-se claros aspectos essenciais do nosso ponto de vista. Um dos fenómenos que está na base do modo como as coisas nos aparecem é, pois, a possibilidade de "dois diferentes serem o mesmo" ou de "o mesmo povoar dois diferentes". É este jogo permanente entre identidade e diferença – ou, melhor dito, entre identidade *na* diferença e *vice versa*, de tal forma que as duas determinações são inseparáveis uma da outra, não havendo nem *pura identidade*, nem *pura diferença* – que rege o nosso ponto de vista. Porém, se falámos até aqui de pontos, de elementos de uma multiplicidade pontilhista que constituem o quadro perceptivo, o mesmo se aplicaria ao domínio dos objectos, às unidades às quais esses mesmos pontos pertencem – ou melhor, às *formas*.

Uma forma é, pois, uma determinação que abarca em si uma multiplicidade de pontos semelhantes e diferentes entre si. O que define uma forma é a possibilidade de "vários" serem integrados num "mesmo". Dito de outro modo, condensa-se na noção de forma a possibilidade da *síntese*, da assunção de uma identidade na qual reside a diferença. Aquilo a que habitualmente chamamos "coisas" consiste nisso mesmo: "formas", "sínteses", "unidades colectivas de determinações". Num primeiro momento, as coisas são, cada uma delas, exemplos de repetição, na medida em que subordinam vários elementos diferentes a uma única determinação. Esses elementos, esses pontos, ganham sentido por existirem sob uma mesma determinação. Por exemplo, os vários pontos de branco constituem uma parede. Ou melhor, a existência dos diversos pontos está, para nós, subordinada à determinação "parede". Assim, à natureza repetitiva da própria multiplicidade pontilhista sobrepõe-se a repetição própria da forma, a qual implica, também ela, "identidade *na* diferença". Os *vários* pontos de branco formam uma *mesma* parede.

Acontece que este aspecto fundamental do nosso ponto de vista se estende à existência dos vários objectos. Tal como na hipótese aplicada aos elementos da multiplicidade, poderia dar-se o caso de termos apenas acesso a um único tipo de objecto. No entanto, damos por nós inseridos numa enorme diversidade de formas: não há apenas livros, mas cadeiras, mesas, lápis, etc. E, contudo, essa diversidade nunca é absoluta ao ponto de não sermos capazes de reconhecer determinações comuns entre os diferentes objectos. Ou seja, encontramo-nos mais uma vez numa situação intermédia, entre identidade e diferença. Efectivamente, por muito diferentes que sejam as formas entre elas, podemos sempre encontrar determinações comuns tais como "carácter público", "resistência", etc. Isto se não conseguirmos encontrar semelhanças mais evidentes, ou menos gerais, como a "cor", a "textura", etc.

Ora, à imagem do que dissemos há pouco, tudo isto poderia apenas ter lugar no domínio da simultaneidade, de tal forma que, no instante seguinte, o quadro imaginário que estamos a desenhar, composto por diferentes objectos, continuasse igual ao instante anterior *et ainsi de suite*. Ou seja, a particular articulação entre identidade e diferença que observamos num mesmo plano temporal podia modificar-se com a passagem para o plano temporal seguinte, onde a regra seria já não "identidade na diferença", mas apenas "identidade" na passagem de um momento para o seguinte. Poderia, também, acontecer que de um momento para o outro houvesse uma alteração completa do quadro de coisas: o que era uma mesa passava a ser uma cadeira, o lápis passava a caneta, etc. Nessa situação, a regra da passagem de um momento para o outro seria a variação[79].

Como é fácil perceber, a situação em que nos encontramos não se caracteriza nem por uma alteração completa do estado de coisas de instante para instante, nem pela permanência de um mesmo estado de coisas inalterado. Embora a passagem de um momento para o outro coloque tanto uma dificuldade quanto à identidade diacrónica de cada objecto, como quanto à identidade de um mesmo quadro que reúne diferentes objectos, não deixamos de presumir que o objecto do momento t1 é o *mesmo* do momento t2. E afirmamo-lo ainda que tenha sofrido um grande número alterações[80]. De igual modo, pressupomos que o quadro geral de realidade em que nos inserimos não se alterou com a passagem do tempo: continuamos acordados e não a sonhar, a terra continua a girar à volta do sol, etc.

Há, pois, um conjunto de elementos que concorrem para dar origem ao modo como a realidade nos é dada. Estes factores, que se relacionam entre eles como as diferentes figuras de um caleidoscópio, são a multiplicidade pontilhista que constitui o campo visual, a organização dessa multiplicidade em formas, figuras ou objectos, e cada um destes elementos numa relação determinada com o espaço e o tempo. A descrição que procurámos levar a cabo deixou claro que estes quatro aspectos têm como princípio fundamental "identidade *na* diferença" ou

[79] Também esta formulação é problemática e mostra o quão difícil é, para nós, pensar a variação absoluta. Pois dizer que há uma *regra* trai a própria noção de variação. Se dissermos que a regra é a variação, então há algo que se mantém na passagem de um instante para o outro: a certeza de que nada permanece igual.

[80] É verdade que não sabemos bem quantas alterações pode sofrer um objecto até deixar de ser o *mesmo*. Este problema está exemplificado no "paradoxo sorites": a partir de quantos grãos de areia se pode falar de um monte? Este seria o caso em que uma variação quantitativa altera ou cria o objecto. Se antes tínhamos apenas grãos de areia, a partir de certo momento passamos a ter um monte. A dificuldade está, justamente, em determinar com precisão esse momento. Há, contudo, alterações substanciais que nos permitem dizer que já não estamos a falar de um "mesmo". É o caso da morte, por exemplo. No entanto, o que importa para o nosso argumento é que as translações espaciais e temporais não causam, segundo o ponto de vista comum, alterações substanciais.

"identidade *apesar* da diferença". Princípio que, por sua vez, condensa a essência da repetição: dois (ou mais) diferentes num mesmo.

É fundamental, agora, acrescentar mais um elemento a este malabarismo que aumenta consideravelmente o potencial repetitivo do aparecimento. Aludimos brevemente ao facto de podermos identificar determinações mais ou menos genéricas, tanto no que diz respeito a cada ponto da multiplicidade como em relação aos próprios objectos que essa multiplicidade compõe. Essa possibilidade foi usada para mostrar como podemos sempre encontrar alguma determinação comum entre duas entidades, havendo sempre uma forma de identidade no meio da diferença. Importa, agora, desenhar com mais detalhe os contornos desta estrutura de predicação que parece ser, por natureza, repetitiva.

Em primeiro lugar, a estrutura a partir da qual identificamos objectos tem a forma de uma escala na qual a hierarquização das determinações tem que ver com o seu grau de generalidade. De tal forma que, no topo da escala, encontramos as determinações mais genéricas que não têm já nenhum elemento comum entre elas[81]. Estas determinações, os géneros propriamente ditos, são aquilo a que chamamos "categorias". Ou seja, são as condições de possibilidade para todo e qualquer aparecimento. Assim sendo, estas são as determinações que dão origem ao desdobramento do resto da escala. Ao avançar na escala predicamental, a partir das categorias, aumenta-se o grau de precisão, de detalhe, de compreensão do objecto e perde-se em generalidade. Por exemplo, podemos olhar para um conjunto de "animais",

---

[81] A estrutura à qual iremos fazer referência é posta em evidência em PORPHYRE, *Isagoge: Texte grec, Translatio Boethii*, eds. Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
Na sua introdução às *Categorias* de Aristóteles, Porfírio classifica cinco tipos de predicação: género (*genos*), espécie (*eidos*), diferença (*diaphora*), propriedade (*idion*), e acidente (*symbebekos*). Esta classificação deu origem ao que se chamou, posteriormente, "Árvore de Porfírio" (*Arbor Porphyriana*), a qual é, na realidade, uma escala dos predicados (*scala praedicamentalis*).
Muito brevemente, o que está em causa na organização dos predicados numa escala é que há predicados que têm outros predicados em comum entre eles. Ou seja, há determinações de primeira ordem, segunda ordem, etc. De tal forma que no topo da escala se encontram as determinações que já não têm nada de comum entre elas mas que abarcam um conjunto de espécies: são estes os géneros "supremos", isto é, géneros que já não se incluem em determinações mais genéricas. Assim, o alfabeto dos predicados, apesar de admitir diferentes combinações, não funciona como um alfabeto normal, onde todos os elementos têm a mesma importância. Pelo contrário, há predicados que abarcam mais objectos que outros, na medida em que se aplicam a diferentes espécies.
Ora, há diferentes formas de ler esta taxonomia. Uma delas corresponde ao modelo empirista e considera que as determinações ou os predicados mais específicos são aqueles a que temos acesso em primeiro lugar. Assim, os géneros seriam apenas abstracções dos casos concretos e não aquilo que é primeiro para nós. Dito de outro modo, o modelo empirista considera que se trata de uma escala ascendente, do específico ao genérico. Ao contrário, o modelo que aqui assumimos é o modelo transcendental. Há uma série de argumentos para defender esta posição que não cabe aqui expor em detalhe. Bastará dizer que o modelo transcendental considera que a escala é descendente e que o que é primeiro para nós são os géneros e não as espécies. Se considerarmos que assim é, as categorias são condição de possibilidade para a experiência do particular. Ora, se o que define uma categoria é a possibilidade de ser aplicada a diversos objectos, então a experiência do particular tem por base um princípio de repetição.

separando depois as diferentes "espécies" e, finalmente, diferenciando cada animal de uma sub-espécie consoante o "tamanho", a "cor", etc. A determinação inicial, "animal", abarcava um conjunto maior de entes do que cada determinação mais específica.

Mais concretamente, o que caracteriza a escala predicamental é o facto de todas as determinações poderem ser convertidas elas mesmas em géneros, até estarmos perante as categorias. Dito de outro modo, qualquer determinação que eu identifique, por muito específica que me pareça, é passível de contracção numa determinação ainda mais específica, passando, assim, de espécie a género. Por sua vez, a nova espécie em causa é ela mesma passível de nova contracção, o que significa que nunca podemos estar em contacto com o singular. Por exemplo, identificamos uma cor que nunca tínhamos visto e, contudo, identificamos uma "cor". Essa mancha perceptiva para que apontamos e que nunca tínhamos visto é, ainda assim, identificada por nós como algo compreensível, como algo passível de integração no nosso ponto de vista. A possibilidade de sermos confrontados com uma novidade absoluta corresponderia a estar perante algo para o qual não temos nenhuma categoria. Ora, o cerne da questão é que esse "estar perante" tem como própria condição de possibilidade o sistema categorial em que operamos. Quer isto dizer que qualquer aparecimento está, desde logo, subordinado a categorias ou a estas determinações de primeira ordem (se tivermos em conta a estrutura da escala). Assim, o que verdadeiramente define o nosso ponto de vista é o facto de tudo estar subordinado a categorias, de tal forma que até o objecto mais particular está sujeito a um princípio de identidade com outros na sua particularidade, na sua diferença.

A introdução de uma escala predicamental no modo como as coisas nos aparecem permite compreender a complexidade do *puzzle* de repetições em questão. Isto porque cada momento da escala encerra em si a possibilidade de "identidade *na* diferença", ou seja, de repetição. Descobrir isto permite aumentar significativamente as possibilidades de repetição da experiência. Pois, se tudo está realmente organizado nesta escala, haverá diferentes tipos de repetição consoante o grau que escolhermos focar. Ou seja, apesar de a origem de todas as coisas poder ser interpretada como o conjunto de categorias que consideramos últimas, ou primeiras, na escala predicamental, existe a possibilidade de focarmos apenas um conjunto reduzido de determinações que integram a escala e, como se se tratasse de um cálculo, encontrarmos um determinado número de entidades que são repetições, umas em relação às outras. Por exemplo, o número de repetições será diferente se decidirmos ter em conta a determinação "ser vivo" ou "amarelo", ou a combinação dos dois.

Se, em certo sentido, todas as determinações são passíveis de repetição, então não há nenhuma determinação original. O mesmo é dizer que nenhum objecto pode ser tomado na sua particularidade, na sua singularidade. Depararmo-nos com um objecto absolutamente singular seria estar perante aquilo a que a tradição chamou "monstro". Ora, o simples facto de algo aparecer significa que lhe está a ser aplicado um conjunto de categorias como "resistência", "existir no tempo e no espaço", "cor x", etc. Dito de outro modo, a identificação de objectos, de "coisas", depende de categorias[82], as quais são, por definição, passíveis de diversas instanciações. Por isso, nenhum objecto pode ser tomado na sua particularidade, pois haverá sempre algo de comum entre este e outro(s) objecto(s). O facto de estarmos limitados a determinadas categorias torna-se óbvio quando nos damos conta do quão pobre é a nossa própria imaginação. Não somos capazes de pensar a pura novidade, e até os seres fantásticos que podemos produzir são imaginados a partir de elementos conhecidos (formas, cores, etc.). Tudo isto quer dizer que há sempre uma componente de repetição no modo como as coisas nos aparecem e, também, que não podemos ter acesso ao particular.

O que temos vindo a dizer pode, ainda, pensar-se de outro modo. O facto de não nos relacionarmos com objectos particulares, embora vivamos como se o fizéssemos, revela-se na aplicação de categorias, as quais são, por definição, universais. Até as determinações que pensamos serem as mais específicas de todas, como "aqui" e "agora", são, na realidade, passíveis de diversas instanciações e, portanto, de universalidade[83]. Efectivamente, quando dizemos "este pôr do sol", julgamos estar a apontar para um acontecimento bem definido no espaço e no tempo. Porém, a verdade do "aqui" e "agora" torna-se falsa no momento seguinte, quando nos viramos para outra coisa que está "aqui, agora". Nem o "aqui", nem o "agora" são já os *mesmos*. E, contudo, a linguagem permite uma tal equivocidade. Por mais que nos esforcemos para descrever o que torna "este pôr do sol" único, não conseguimos deixar de usar

---

[82] Trata-se apenas de uma indicação formal da noção da categoria. De modo que, para o caso, não importará tentar fazer um elenco completo das categorias, nem tampouco discutir a possibilidade dessa mesma tarefa.

[83] Não é por acaso que usamos o exemplo do "aqui" e "agora". Como é sabido, Hegel utiliza as duas determinações no capítulo "Certeza Sensível" da *Fenomenologia do Espírito* para demonstrar a incapacidade de a linguagem captar o particular. Como sugere Stewart em STEWART, J., *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 5.IV, é difícil ler o capítulo "O que é a dúvida?" de *De Omnibus Dubitandum Est* sem encontrar inúmeras semelhanças com o capítulo da "Certeza Sensível" da *Fenomenologia do Espírito*. Destacam-se, em particular, as seguintes passagens: "*Immediacy* is precisely *indeterminateness.* In immediacy there is no relation, for as soon as there is a relation, immediacy is canceled. *Immediately, therefore, everything is true,* but this truth is untruth the very next moment, *for in immediacy everything is untrue.* If consciousness can remain in immediacy, then the question of truth is canceled." (*De Omnibus Dubitandum Est* p.167); "This could be expressed, he [Johannes Climacus] thought, by saying that the immediate is reality, language is ideality, since by speaking I produce the contradiction. When I seek to express sense perception in this way, the contradiction is present, for what I say is something different from what I want to say. I cannot express reality in language, because I use ideality to characterize it, which is a contradiction, an untruth." (em Anexo a *De Omnibus Dubitandum Est*, p.255).

determinações que podem ser aplicadas inúmeras vezes a diversos objectos e que perdem, por aí, qualquer capacidade de "individuação"[84].

Não é por acaso que mencionamos as "palavras" ou a "linguagem". Esta última é portadora da mesma ilusão. A forma como utilizamos a linguagem esconde, por um lado, uma pretensão de espelhar o real, de o subsumir nas palavras e na estrutura sintática. Porém, a experiência que fazemos da linguagem torna patente a sua incapacidade de incorporar o real na sua totalidade. Há sempre algo que escapa numa descrição verbal, há um elemento que não se deixa capturar. Esta sensação, que todos temos, revela igualmente que a linguagem é, mais uma vez, uma ferramenta *ideal*, um modo de ver o mundo cujo princípio é a aplicação de conceitos universais a objectos particulares. Não apenas a linguagem só faz sentido se for comum, partilhável e, portanto, universal, como o seu princípio encerra uma contradição. A partir de um *medium* ideal, temos a pretensão de abarcar uma experiência sensorial e material que se opõe ao espírito. Assim, também a linguagem tem como princípio "identidade na diferença". Identificamos um objecto como uma cadeira sabendo que a aplicação desse conceito deixa escapar o que há de especial nesta cadeira – em particular, que é, por exemplo, "a minha cadeira", com esta e aquela especificidade, e não de outra pessoa.

Procurámos, de forma sumária, explicar de que forma a "repetição" é uma categoria fundamental no/para o modo como as coisas nos aparecem. Não se deve encarar este ponto de forma ligeira. Pelo contrário, deve perceber-se que o exato modo como temos acesso ao mundo depende de um princípio de "identidade *na* diferença" e que a configuração de tudo o que nos rodeia é o resultado de um determinado caleidoscópio. Bastaria que uma das categorias fundamentais fosse diferente para o mundo ter um rosto completamente diferente daquele que tem para nós. Efectivamente, tudo o que dissemos leva a crer que a "repetição" é uma categoria essencial da nossa "ontologia formal"[85].

---

[84] O ponto de vista habitual tende a considerar que, quanto mais determinações tivermos acerca de um particular, mais próximos estamos da sua *particularidade*, daquilo que o torna único. No entanto, basta considerar a seguinte hipótese para perceber que esse argumento não colhe. Se alguém fizesse uma réplica de um objecto de que gostamos muito, não seríamos capazes de distinguir o original da réplica. Assim, por muito que conheçamos inúmeras características de um objecto, nunca o conhecemos na sua totalidade, ao ponto de se tornar inconfundível.

[85] Muito haveria a dizer sobre a noção de "ontologia formal". Para o nosso propósito, bastará a ideia de que designa o conjunto de categorias que organizam, desde logo, o nosso olhar. Ou seja, trata-se de um conjunto de princípios que habitualmente não focamos nem analisamos, mas cuja alteração daria origem a um mundo diferente daquele em que vivemos. Estivemos a analisar o princípio de repetição. O mesmo poderia ter sido feito com o princípio de "resistência", de "unidade", etc. Um mundo em que os objectos não oferecessem nenhum tipo de resistência, um mundo no qual podíamos, sem grande surpresa, atravessar uma parede, seria totalmente diferente daquele em que vivemos.

Finalmente, fizemos várias vezes uso da noção de "aparecimento" ou, ainda, de "ponto de vista". Estas formulações transmitem a ideia, que reiterámos, de que a configuração do mundo desta forma, a partir de um princípio repetitivo, tem lugar para o olhar humano tal como o conhecemos ou, melhor, tal como todos podem fazer a experiência dele. Ora, falar de um "olhar humano" significa reconhecer uma "consciência" para a qual estes fenómenos aparecem. Tratar-se-á agora de examinar, com mais cuidado, essa mesma consciência como o lugar da oposição entre "universal e particular" ou, na linguagem kierkegaardiana, entre "ideal e imediato".

2.2 Repetição, consciência e inter-esse

As páginas anteriores tiveram como objecto o modo como a realidade nos aparece, segundo a categoria de repetição. Na análise levada a cabo, não foi tido em conta o olhar, o ponto de vista, o espectador, a quem essa mesma realidade aparece. A primeira razão para não o termos feito é que esse esquecimento corresponde, desde logo, à maneira mais natural de nos relacionarmos com o mundo. Com efeito, da mesma forma que a relevância de um princípio de repetição, de síntese, de "identidade na diferença", tende a passar desapercebido, também a ideia de que existe uma consciência que deixa uma marca no modo como as coisas aparecem tende a ser ignorada. Tendemos a pensar, muito pelo contrário, que o nosso olhar é transparente, deixando passar os fenómenos sem os alterar minimamente, "tal como são", como se se tratasse de um vidro através do qual a luz passa sem sofrer modificações[86]. Trata-se, agora, de reflectir acerca da possibilidade de a estrutura de realidade que identificámos, uma estrutura que repousa na *síntese*, ser parte, e até fruto, da própria estrutura da consciência humana.

> "*In reality as such, there is no repetition.* This is not because everything is different, not at all. If everything in the world were completely identical, in reality there would be no repetition, because *reality is only in the moment.* If the world, instead of being beauty, were nothing but equally large unvariegated boulders, there would still be no repetition. Throughout all eternity, in every moment, I would see a boulder, but there would be no question as to whether it was the same one I had seen before. *In ideality alone there is no repetition, for the idea is and remains the same, and as such it cannot be repeated. When ideality and reality touch each other, then repetition occurs.* When, for example, I see something in the moment, ideality enters in and

[86] É esta a diferença fundamental que parece separar Kierkegaard de Heiberg. Segundo este último, a repetição é um facto da natureza, indiferente ao olhar humano. Pelo contrário, segundo Kierkegaard, a repetição *apenas* tem lugar no olhar humano ou, como o irá caracterizar, na "consciência". Para um aprofundamento desta discussão, leia-se os ensaios de resposta à crítica de Heiberg em R 283-319.

> will explain that it is a repetition. *Here is the contradiction, for that which is, is also in another mode.* That the external is, that I see, but in the same instant I bring it into relation with something that also is, something that is the same and that also will explain that the other is the same. Here is a *redoubling* [Fordobling]; here it is a matter of *repetition*"[87]

O texto de Johannes Climacus que acabamos de citar põe uma série de elementos em cima da mesa que importa analisar, a fim de compreender o fenómeno da repetição. O texto diz, em primeiro lugar, que não há repetição na "realidade enquanto tal", pois "a realidade é apenas no instante". Tampouco há repetição na idealidade, uma vez que a "ideia é e permanece a mesma". *Realidade* e *idealidade* são dois modos de ser distintos, pois "o que é [enquanto ideal], é de outro modo [enquanto imediato]". A repetição seria a identificação de um *mesmo* em dois modos opostos, de tal forma que o choque entre os dois se dá na forma de *contradição*. Ora, segundo Climacus, esta contradição só pode ter lugar no próprio sujeito. No exemplo que aparece no texto, o sujeito pergunta-se se aquilo que via momentos antes é o mesmo que vê agora. Ou seja, na ausência da pergunta pelo *mesmo*, não haveria qualquer possibilidade de repetição. Pois, mesmo que o mundo fosse um conjunto de "rochedos do mesmo tamanho e forma", não haveria um sujeito que estabelecesse a relação entre o que era no momento anterior e o que é no momento presente. À possibilidade de o sujeito fazer coincidir algo que é de um modo com algo que é de outro modo, algo que deixou de existir e algo que existe *agora*, Climacus chama "repetição" ou "reduplicação".

Tudo isto é enigmático. O que significa dizer que a forma como percebemos o mundo depende de dois modos de ser? E como acontece que na realidade, enquanto tal, não haja repetição? Não seria isso uma negação de tudo o que temos vindo a dizer? O que são, afinal, *idealidade* e *realidade*? Estes termos tornar-se-ão mais claros se tivermos em conta a análise, anterior a este excerto, do problema da dúvida.

Comecemos pelo óbvio: nenhum de nós faz ideia de que o seu ponto de vista é capaz de pôr em relação termos de uma natureza diferente, que é um *composto* de determinações ideais e imediatas. Na esmagadora maioria das vezes, o problema simplesmente não se põe. O que acontece por várias razões, uma das quais é o carácter estruturalmente *a-problemático* da experiência. Dito de outro modo, raramente temos dúvidas quanto ao apresentado: o que é, é. Há uma espécie de imposição do dado como se fosse evidente, o que leva o nosso olhar a deslizar pelas coisas sem se questionar. Ora, pode acontecer que o estado natural das coisas seja interrompido e que, de repente, deixemos de estar certos quanto a algo. Imagine-se, por

[87] *De Omnibus Dubitandum Est*, p.171, meus itálicos.

exemplo, que, ao vermos o pôr do Sol, ficamos sem saber se é a Terra que gira à volta do Sol ou o Sol que gira à volta da Terra. Nesse momento, perde-se a evidência que reinava momentos antes. Ou seja, ficamos em *dúvida* quanto à determinação *ideal*, quanto à tese, que deve ser aplicada ao momento *imediato*, ao fenómeno em causa. O momento da dúvida permite descobrir que o que víamos com naturalidade, como se fosse puro dado, era, na verdade, a síntese ou o composto de dois âmbitos heterogéneos. Dito de outro modo, aquilo que parecia ser um dado bruto, "imediato", era, afinal, *mediado* por uma determinação do pensamento, de tal forma que a ausência dessa mesma determinação transforma o próprio dado: deixamos de saber se assistimos a um pôr do Sol ou a um "levantar do Sol". O problema seria semelhante se, à imagem do exemplo dado por Climacus, ficássemos em dúvida sobre se o objecto que víamos há dois segundos é o mesmo que vemos agora. Compreenderíamos, então, que o que era tido por óbvio não passava de uma atribuição de sentido passível de ser suspensa.

Há dúvida, portanto, quando há separação de duas determinações que estavam, à partida, unidas. Ora, o facto de se abrir uma fenda, de se criar uma distância, cria uma tensão de resolução, de reunificação do momento *ideal* e do momento *imediato*. Essa tensão aparece na forma de "Afinal, como é que é?". Passamos a estar interessados na resolução de um problema ou, em sentido lato, na verdade[88]. Afinal, que *tese* se aplica a esta *realidade*? Embora não seja a única forma de nos darmos conta da heterogeneidade presente no nosso ponto de vista, a dúvida permite torná-la patente de forma bastante eficaz. Todavia, nada disto é tão simples quanto parece.

Pode acontecer que a dúvida que pensamos ter não seja, afinal, uma dúvida. Como se disse, a dúvida implica o confronto entre diferentes determinações ideais[89] que se excluem umas às outras, de tal forma que se fica sem saber qual das teses se deve aplicar à realidade. Ora, pode dar-se que esse confronto não tenha verdadeiramente lugar mas que lidemos com as

[88] Se pensarmos nos que duvidam por excelência, nos cépticos antigos, compreendemos que procuravam, precisamente, a suspensão do interesse em chegar a uma resolução, o qual surge na dúvida. Ou seja, se duvidavam, em primeiro lugar, era porque compreendiam que havia uma independência do dado quanto à interpretação que se faz dele. E, uma vez que lhes parecia não haver forma de assegurar que uma determinada interpretação pertencia a um determinado dado, uma vez que a verdade estava fora de alcance, a única forma de evitar o erro era mantendo-se na suspensão do juízo. Nestas circunstâncias, a tarefa do céptico é anular o desejo, o interesse, que naturalmente surge na dúvida, em sair dela. Ora, para Kierkegaard, a procura da própria anulação do interesse pela resolução, seria já uma forma de interesse por si, pela situação em que nos encontramos. Para o céptico, a situação de estar em erro não é desejável, e é em virtude disso que procura anular a possibilidade do erro. Assim, a atitude céptica seria uma tentativa falhada de anular toda a forma de interesse.

[89] Habitualmente, na situação de dúvida, consideramos um número muito reduzido de possibilidades. Ora, o facto de sermos míopes quanto ao número de possibilidades não significa que não haja um número indefinido delas. No exemplo que considerávamos, poderia ser que nem a Terra girasse à volta do Sol, nem o contrário, mas que tudo fosse uma ilusão, ou outra coisa ainda.

determinações alternadamente, de tal forma que não chega a haver choque entre as duas mas apenas "troca" ou "comércio"[90]. Pensemos, outra vez, no exemplo da Terra e do Sol. Em vez de acontecer que a tese "a Terra gira à volta do Sol" exclua, de uma vez por todas, a tese "o Sol gira à volta da Terra", pode acontecer que o sujeito tenha em consideração ora uma, ora outra. Na verdade, parece ser isso que acontece o mais das vezes. O sujeito pode estar convencido de que é a Terra que gira à volta do Sol e, mesmo assim, admirar o "pôr do Sol". Nesse caso, o sujeito vive como se o Sol girasse à volta da Terra e a tese contrária fica sem efeito. Assim, é como se a relação entre as duas teses fosse lassa, como se não exercesse pressão para a exclusão de uma das partes[91]. E, nesse sentido, a relação não produz efetivamente dúvida, uma vez que a dúvida, como se disse, exigiria o confronto das duas teses e, percebendo-se que uma exclui a outra, a suspensão das duas.

Atentemos na estranheza do assunto. O fenómeno da dúvida permitiu pôr a nu a *duplicidade* do nosso ponto de vista, na medida em que é composto por determinações ideais e imediatas. Estas determinações, como se viu, podem não coincidir. É isso mesmo que tem lugar no caso da dúvida: perdemos a evidência de que uma determinação ideal pertence ao objecto a que sempre esteve associada. Contudo, pode acontecer que pensemos ter suspendido um juízo e que ele continue, sub-repticiamente, a vigorar. Nesse caso, há "troca" ou "comércio" e não *contradição*. O que é realmente difícil de perceber é como é que a própria contradição pode ser e não ser. Ou seja, por muito que os termos opostos estejam lá, por muito que a contradição, em certo sentido, já esteja presente, o sujeito pode não se dar conta dela. E, pior do que isso, pode pensar que está a dar conta dela. Assim, a própria dúvida do sujeito pode ser completamente imaginária e funcionar, ela mesma, na lógica da "troca". Em suma, só há realmente dúvida quando o sujeito está ciente da contradição entre as várias possibilidades que considera.

---

[90] "So long as this *exchange* takes place without mutual contact, consciousness exists only according to its *possibility*." (*De Omnibus Dubitandum Est*, p.168, meus itálicos). O fenómeno da troca implica que haja duas determinações opostas que não são postas em contacto e que, portanto, são apenas contraditórias na possibilidade. Veja-se, por exemplo, o mesmo fenómeno descrito por Lichtenberg em relação às ideias: "Combien d'idées demeurent tranquilles dans ma tête et qui, pour certaines, si elles venaient à se rencontrer, pourraient produire une grande découverte! Mais elles sont séparées les unes des autres, comme le soufre de Goslar l'est du salpêtre des Indes orientales et la poudre des meules à charbon des plaines de chênes, éléments qui, réunis, font la poudre à canon. Et depuis combien de temps existaient les éléments de la poudre à canon avant qu'on ne l'inventât! [...]" (K 308) em LICHTENBERG, G. C., *Le Miroir de l'âme. Aphorismes*, trad. C. Le Blanc, José Corti, Paris, 2012. No caso de Lichtenberg, as ideias coabitam de tal forma que as duas valem. No fenómeno da "troca", as duas ideias coabitam mas apenas valem à vez. De tal forma que o choque entre elas produziria contradição e não, como diz Lichtenberg, revelação.

[91] A este fenómeno Kierkegaard chama "unidade negativa".

É apenas nestas circunstâncias, em que a consciência reúne em si possibilidades contraditórias, se pode falar de consciência propriamente dita. Compreende-se, agora, que a *consciência* propriamente dita apenas existe quando é *contradição*.

Seríamos tentados a pensar que a consciência é o que sempre acompanha toda a nossa experiência. Contudo, o que o texto diz[92] é que a consciência apenas surge quando se dá na contradição entre *imediato* e *ideal*. E, todavia, a consciência tem de ser pressuposta, como *possibilidade* de relação entre imediato e ideal, como o lugar onde os dois podem entrar em contradição. Assim sendo, também a consciência pode ser vista na lógica do "adormecimento". Tal como pode haver uma dúvida lassa, que não surte efeito, que não produz contradição, também a consciência pode não ser actual, mas apenas possível. Que a *consciência* seja actual implica que esteja "acordada" para a *contradição*. O que está em causa neste fenómeno já não é, portanto, a mera *síntese*, uma vez que esta última não se caracteriza pela problematicidade. Muito pelo contrário, quando identificamos um objecto segundo uma categoria, essa atribuição faz-se sem levantar qualquer dificuldade ou contradição, não sendo, por isso mesmo, um acto consciente.

Na terminologia kierkegaardiana, pode dizer-se que a consciência apenas é consciência quando deixa de ser "em-si" e passa a ser "para si". Por outras palavras, não basta que os termos da consciência, *ideal* e *imediato*, estejam postos em oposição. Não basta que a contradição exista como mera possibilidade[93]. Para haver consciência, a contradição tem de ser em *acto*. A consciência, *enquanto tal*, só é na consciência *da* própria contradição que a constitui. E é isso que significa que seja "para si". É, também, fácil de compreender que os momentos de consciência são raros. O que define a nossa experiência é, como se disse, uma forma de "sonolência", de evidência de que "as coisas são o que são".

O problema da dúvida permite perceber melhor a natureza do *interesse*, de uma tensão para a unidade entre *imediato* e *ideal*, como elemento fundamental de uma estrutura

---

92 "Reality is not consciousness, ideality no more so. Yet consciousness does not exist without both, and this contradiction is the coming into existence [Tilbliven] of consciousness and is its nature." em *De Omnibus Dubitandum Est*, p.168.

93 Que a contradição seja apenas na possibilidade significa que ela já *é*, em certo sentido, senão não poderia passar a ser. O assunto é complicado e vale a pena citar a passagem de *Either/Or*, a propósito da noção de escolha, na qual o problema é o mesmo: "The choice here makes two dialectical movements simultaneously – that which is chosen does not exist and comes into existence through the choice – and that which is chosen exists; otherwise it was not a choice. In other words, if what I chose did not exist but came into existence absolutely through the choice, then I did not choose – then I created." em KIERKEGAARD, *Either–Or Part II*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1987, p.215). Para que possamos escolher algo, esse algo já tem de existir antes da escolha. E, no entanto, isso só passa a existir em virtude da própria escolha.

contraditória. Como temos vindo a expor, a consciência é intrinsecamente contradição. O momento da dúvida é um momento de perplexidade, no qual a consciência tem perante si um determinado aspecto da realidade que não sabe como categorizar. Dito de outro modo, quando duvidamos, encontramo-nos num espaço intermédio que não costumamos habitar, que está à partida fechado. Esse espaço consiste na distância criada pela separação de uma determinação imediata e outra ideal. Trata-se de um espaço entre dois modos de ser e, portanto, de um espaço "entre-seres", de um "inter-esse". Compreende-se que a dúvida é um estado paralisante se considerarmos o caso da dúvida prática. O sujeito que duvida quanto ao curso da sua acção tem presentes várias *possibilidades* que não consegue excluir e torna-se incapaz de agir. Pelo contrário, um sujeito que diga estar em dúvida quanto ao rumo que deve tomar, mas que não passe mais de dois segundos a reflectir acerca disso, não estará realmente em dúvida, mas apenas imaginará que sim. Nesse caso, não chega a haver "inter-esse", não chega a pôr-se a questão acerca da possibilidade a seguir, pois essa decisão já estava tomada. A haver dúvida, ela existe a par da tensão de *resolução* da mesma. Nesse sentido, poderá dizer-se que existe uma tensão para a unificação, para a identidade, e uma repulsa pela contradição, pelo conflito.

Percebe-se melhor, agora, o que significa realmente que a contradição ou a consciência sejam "para si". Se apenas há *consciência* quando nos percebemos *interessados* na resolução de uma contradição; então, só há consciência quando esta se percebe, ela mesma, *enquanto* contradição[94]. Pode parecer que estamos apenas a repetir o que já foi dito, mas importa que este ponto fique suficientemente claro. Enquanto relação entre *imediato* e *ideal*, a consciência entra em jogo como um terceiro termo. Contudo, não se trata de um terceiro termo cuja natureza é a mesma dos dois primeiros. A natureza da consciência é ser a relação entre imediato e ideal, na medida em que cada um destes termos se vê a excluir o oposto. Na relação *consciente* entre imediato e ideal, os dois termos deixam de ser "em si", como se tivessem lugar na ausência um do outro, e passam a ser "para si", na medida em que são dependentes um do outro. Assim, não acontece que a consciência seja um terceiro termo ao modo dos outros dois, pois a relação entre os três requereria uma mediação: uma relação que relacionasse os dois termos ao tal

[94] Não escondemos que se trata de um assunto difícil. Dizer que a consciência pode estar adormecida ou acordada para si mesmo e que, na grande maioria das vezes, está adormecida significa dizer que todos nós vivemos, na esmagadora maioria do tempo, como "sonâmbulos" ou "mortos vivos". Não teremos oportunidade de analisar este assunto com o cuidado merecido. Ficará apenas dito que há, em nós, uma tendência para o adormecimento. De tal forma que um sujeito pode nunca se dar conta da contradição que é. Contudo, esse "não se dar conta de que se é contradição" não impede que o modo como operamos seja a partir de dois princípios contraditórios: *imediato* e *ideal*.

"terceiro termo". A consciência é, portanto, "meramente" a unidade que *imediato* e *ideal* habitam, excluindo-se um ao outro.

Feita esta digressão sobre a dúvida, podemos regressar à passagem do texto de Johannes Climacus. Segundo este, a repetição dá-se quando há contacto, na consciência, entre uma determinação imediata e uma determinação ideal. Atentemos na diferença entre esta caracterização da repetição e a que fizemos na secção anterior (2.1). Nesta última, procurámos descrever o modo como as coisas nos aparecem, como se se tratasse de fazer uma descrição de um quadro. Nesta secção, o salto, embora possa parecer subtil, consiste em dizer que as características que reconhecemos no quadro, nomeadamente, o princípio de repetição, têm origem, não no próprio quadro, mas no nosso olhar. É porque o nosso olhar tem determinadas características, porque é capaz de abarcar determinações heterogéneas, que podemos reconhecer qualquer tipo de repetição. A esta possibilidade Climacus chama, também, "reduplicação"[95], como contacto entre determinações heterogéneas na unidade da consciência.

Aflorámos, nos parágrafos anteriores, a ideia de que a consciência, enquanto contradição, tem como característica fundamental o *interesse*. Importa, agora, compreender que, da mesma forma que há sempre uma consciência, cuja natureza é a contradição entre determinações heterogéneas, a acompanhar todas as coisas – mesmo no caso de ser apenas "em-si" e não "para si" –, também o interesse é uma característica fundamental do modo como as coisas aparecem. Tratar-se-á, agora, de compreender como é que a noção de interesse é transversal ao todo da vida, surgindo não apenas no momento da dúvida, mas funcionando como uma verdadeira *categoria* de organização do real.

[95] A introdução deste conceito, sem mais, pode levar a uma série de confusões. Em primeiro lugar, é preciso ter em conta que o termo "reduplicação" aparece na obra de Kierkegaard sob várias formas e permite diferentes matizes. O conceito aparece tanto na forma "Fordobbelse" ou "Fordobling", como na sua acepção latina, "Reduplikation". Em traços largos, pode dizer-se que o conceito designa sempre a unidade de determinações heterogéneas. Mas de tal forma que a relação que se estabelece entre as determinações é, em certo sentido, uma iteração de uma possibilidade já dada. Para uma análise completa do conceito, remetemos para a nota 65 de KIERKEGAARD, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência*, trad. Mário Jorge de Carvalho e Nuno Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007.

2.3 Reorganização do quadro geral à luz do interesse

Importa, agora, retomar os termos que o texto designa como *idealidade* e *realidade* e reflectir acerca da relação do interesse com estes. Será igualmente necessário explicar a razão pela qual Climacus usa o termo "realidade" para designar o imediato, uma vez que se poderia pensar que a realidade é, precisamente, a *síntese* entre ideal e imediato.

Comecemos por este último ponto. Como escreve Climacus, "a realidade é apenas no momento". Tal significa que a realidade é aquilo com que nos deparamos de cada vez, é o que nos é dado e que não podemos negar, é o que fixa a nossa situação. O imediato é o "aqui" e o "agora", é o que não perdura mas morre e renasce a cada instante. Assim, se vivêssemos apenas na imediatez, estaríamos presos ao instante. Ora, embora não estejamos absolutamente presos ao instante, em virtude da nossa relação com a idealidade, estamos, num certo sentido, à mercê de uma situação imediata, de uma realidade que nos ultrapassa. A realidade ultrapassa-nos no sentido de não ser escolhida por nós, pois é-nos imposta. Acontece, também, que a nossa prisão à realidade não é inerte. Muito pelo contrário, somos afectados e modificados pelo exterior, sentimos prazer e dor, repulsa e tensão, etc. A este conjunto de fenómenos que implicam tanto prisão ao "aqui" e "agora" como a possibilidade de afecção e tensão, Kierkegaard chama "corpo"[96].

Quanto ao domínio do ideal, é exactamente o oposto. A idealidade define-se pela sua "eternidade"[97]e, pela sua imutabilidade, pois a ideia "é e permanece a mesma". Além disto, o âmbito das ideias é o que está à distância, no sentido em que é o que ainda não está fixado, o que permite margem de manobra quanto ao já dado[98]. Por exemplo, se não podemos negar, no imediato, sentir dor ou prazer; podemos, sim, alterar a categorização de um ou outro como "boa" ou "mau". Há uma liberdade das ideias que se opõe à rigidez do imediato. Dizer que a ideia é "eterna", imutável, não nega que seja "livre". A ideia é eterna no âmbito próprio da idealidade, mas a sua fixação à realidade – a síntese a que pode dar lugar – é livre e passível de ser alterada. É nessa medida que se pode falar de mediação, por oposição ao que é imediato e, por conseguinte, não mediado. Por último, o domínio da idealidade é o domínio da

[96] Note-se que os fenómenos em causa foram identificados por Platão e Aristóteles. O primeiro deu ao corpo o papel de prisão no aqui e agora, enquanto Aristóteles sublinhou a parte de afecção naquilo a que chama "matéria" (ὕλη).

[97] Kierkegaard usa o termo "eternidade" como sinónimo de "imobilidade". Pense-se, por exemplo, nas ideias platónicas que são, nesse sentido, eternas.

[98] A noção de distância é frequente na obra de Kierkegaard e pode designar sentidos diferentes do que aqui expusemos. Contudo, o termo tem sempre a mesma estrutura formal, apontando para o que ainda não está fixado e que, nesse sentido, não é real.

possibilidade, a qual, mais uma vez, se recusa a pertencer à lógica do "aqui" e "agora". Por muito premente que seja uma determinada possibilidade, ela ainda não é real, pois permanece, na sua idealidade, a uma infinita distância do âmbito da realidade.

Realidade e idealidade, imediato e ideal, são dois modos de ser que descrevem a forma como o nosso ponto de vista constrói a experiência. Não são, contudo, duas substâncias diferentes. Na verdade, ideal e imediato são apenas separáveis abstractamente, uma vez que a nossa experiência se dá sempre no seio da relação entre os dois. Pode mesmo dizer-se que estes dois aspectos têm uma natureza dialéctica, na medida em que se negam mas não podem ser um sem o outro. A nossa experiência é intrinsecamente marcada por dois princípios opostos que se atraem e repelem um ao outro. Dito com mais força, a estrutura sintética ou composta é original no nosso ponto de vista.

Assim, a estrutura que começámos por identificar, graças ao fenómeno da dúvida, é transversal ao resto da nossa experiência. Se, no caso da dúvida, a contradição ideal-imediato criava uma tensão em relação à verdade, entende-se, agora, que a contradição permeia toda a nossa experiência, na medida em que esta última tem lugar em dois *media* heterogéneos. Ora, tal como no caso da dúvida, pode haver determinações ideais que, embora aparentem exercer pressão no sujeito, não têm, afinal, nenhum efeito. Ou seja, pode haver determinações ideais que não estejam constituídas enquanto contradição, não suscitando, assim, nenhum interesse real. Nessa medida, a *idealidade* apenas pode suscitar desejo e tensão quando a sua presença implica a exclusão de todas as outras opções. Por exemplo, um sujeito pode passar o tempo todo a dizer que quer ser astronauta e nunca fazer nada por atingir esse fim. Nesse caso, o sujeito não estabelece uma relação tal com a possibilidade "ser astronauta" que exclua todas as outras possibilidades ou, pelo menos, aquelas que entram em contradição directa com "ser astronauta". Tal como no caso de dúvida meramente aparente, há neste exemplo uma relação lassa com a possibilidade, não chegando a dar origem a uma verdadeira tensão para a concretização da possibilidade. Ora, se uma tal tensão tivesse surgisse, ela não seria entre diversas possibilidades, como tínhamos considerado mais atrás no caso da dúvida, mas entre um mesmo conteúdo, "ser astronauta", enquanto possibilidade e enquanto realidade. Vejamos melhor este problema.

Quando um determinado conteúdo ideal exerce pressão sobre o sujeito, isso significa que o sujeito se relaciona com esse mesmo conteúdo na forma de contradição. Ora, a contradição aqui em causa não é entre uma possibilidade e a sua contrária, mas entre um

mesmo conteúdo no âmbito da idealidade e no âmbito da realidade. Assim, no caso do sujeito que deseja ser astronauta, a contradição está no facto de ter um ideal que ainda não está concretizado, que se mantém *à distância* da realidade. Que o sujeito realmente deseje ser astronauta implica que se compreenda ele mesmo no seio dessa contradição. Se assim for, então o princípio de contradição é originalmente existencial. É porque o sujeito compreende que é e não é, simultaneamente, que deseja sair dessa situação. O sujeito do nosso exemplo compreende que é e não é astronauta. E a pressão para sair dessa situação levá-lo-á a procurar meios de se tornar *realmente* astronauta.

Ora, a passagem para o "ser realmente" algo que se "é idealmente" implica aquilo a que Kierkegaard chama "reduplicação". Como se dizia anteriormente, o termo designa, formalmente, a possibilidade de haver um contacto entre uma determinação ideal e outra real. No entanto, importa sublinhar que se trata de um *mesmo* conteúdo, em dois *media* diferentes.[99]

Não se trata aqui de uma alteração irrelevante do estado de coisas. Pelo contrário, o que dizemos agora é que toda a vida tem a forma de resolução de contradições. E tudo, absolutamente tudo, tem um lugar neste jogo de tensões ou de interesses. É exactamente isso que está em causa na ideia da vida como tarefa. A tarefa a que estamos sujeitos é, de cada vez, a de anular a contradição que define a nossa existência. Mas de tal forma que a contradição nunca se anula de uma vez por todas, mas surge, de cada vez, com uma nova forma.

Ora, esta contradição que extravasa para o todo da vida é uma contradição no próprio sujeito. Dito de outro modo, o sujeito é uma *síntese* de determinações opostas. E o modo como a realidade aparece passa agora a ser transformada por uma enorme pressão de resolução de um problema interno: cada um de nós é algo por resolver. Assim, se há pouco mencionámos um interesse pela verdade, esse interesse pode ser reconduzido a um interesse por si. Ou seja, não haveria nenhum interesse em resolver a situação de dúvida se o sujeito não estivesse preocupado com a sua própria situação, com a resolução da contradição em que ele mesmo se encontra quando duvida. O interesse a que nos referíamos não era, portanto, um interesse puramente abstracto mas sim um interesse, uma tensão, que nasce do sujeito concreto, na medida em que se encontra sempre à distância de um conteúdo passível de o apaziguar. Este é o aspecto fundamental que importa agora focar.

[99] Pode encontrar-se, na obra de Kierkegaard, uma noção que designa o mesmo fenómeno: *Gjengivelse*. O termo pode significar várias coisas: reprodução, restituição, tradução, etc. O prefixo "gjen" é o equivalente do prefixo português "re"; "givelse" designa o verbo "dar". De modo que "Gjengivelse" significa "dar outra vez", "reproduzir", ou mesmo "traduzir".

Que o sujeito esteja interessado em si mesmo, que a contradição tenha a necessidade de se resolver a si mesma, implica que tudo o que a rodeia passa a ser pesado, analisado, julgado à luz desse interesse. Assim, o que nos atrai e afasta de certas coisas não é, como seria de esperar, as qualidades intrínsecas das próprias coisas, mas antes o modo como estas se inserem no projecto vital de cada um de nós. O interesse é, assim, uma tensão formal, na medida em que é passível de ser preenchido por diferentes conteúdos. É, contudo, uma tensão inanulável e constitutiva, pois até o sujeito que está em tédio profundo, para quem tudo, absolutamente tudo, perdeu o interesse, o brilho, a atracção, até esse sujeito sofre pela sua situação, mantendo, desse modo, um interesse pela situação em que se encontra.

Neste contexto, cabe-nos rever o problema da repetição à luz de uma tensão existencial. O conceito de repetição, outrora analisado no contexto de uma ontologia formal, encontra a sua aplicação própria/acepção própria no domínio existencial. A conformação da realidade segundo um princípio de repetição, de identidade apesar da diferença, será agora vista a partir de uma ótica do interesse, e teremos de pensar em que medida o facto de não haver nem identidade absoluta, nem diferença absoluta, mas um plano intermédio, tem um papel importante no modo como concebemos possibilidades de preenchimento de nós mesmos. Compreende-se que o lugar da repetição é no seio de uma ontologia existencial, passando a pergunta a ser pela repetição num horizonte de sentido.

Capítulo 3: A repetição como seriedade e actualidade da existência

3.1 A vida como "meaningless noise"

No capítulo anterior, "A repetição como possibilidade da consciência", pensámos a repetição como princípio ontológico. Como tal, a repetição é, não apenas uma categoria de organização do real, mas a própria condição de possibilidade para a aplicação de outras categorias. Com efeito, a repetição define-se pela ideia de que um "mesmo" pode ter lugar em inúmeros "diferentes". À luz de *De Omnibus Dubitandum Est*, recuámos até ao surgimento da repetição enquanto síntese entre *ideal* e *imediato* e vimos de que forma a contradição entre os dois *media* dá origem à experiência do sujeito. Cabe-nos agora explorar, com maior detalhe, o modo como a síntese integra a *vida humana*. Pois, se é verdade que tanto no domínio ontológico como no âmbito existencial se realizam sínteses, nada parece indicar que se trata do mesmo tipo de fenómeno. Pelo contrário, parece haver uma diferença fundamental entre a mera síntese de reconhecimento de um objecto e a síntese que implica o cumprimento de tarefas no curso da nossa vida. É esta relação que nos resta agora examinar.

A vida humana não parece enquadrar-se totalmente no sistema de sínteses que se descreveu anteriormente. Apesar de se confirmar que as inúmeras tarefas que realizamos são elas mesmas formas de síntese, na medida em que se trata da junção de um mesmo em dois domínios diferentes − na *idealidade* e na *actualidade* − não é verdade que essas tarefas sejam necessariamente repetidas. O que define a vida humana é um constante "retorno à casa da partida", uma vez que, realizada uma síntese, nada implica que a mesma continuará a ser realizada. Vendo bem, o problema é ainda mais grave, pois da tentativa de repetição de uma tarefa resulta sempre uma segunda, terceira ou quarta vez, e nunca um *mesmo*, como requer a repetição enquanto tal. Esta dificuldade radica na natureza temporal da vida humana, a qual se exprime não apenas através da impossibilidade de repetição da "primeira vez", como na abertura para a constituição de uma *identidade* a partir de diferentes tarefas cumpridas e a cumprir. É esta dupla condição que analisaremos de seguida.

A vida humana tem a forma de "lista de tarefas variadas a realizar". Estamos em constante andamento, em constante "a adquirir" e nunca estagnados na permanente aquisição ou "sintetização do mesmo". Como escreve Camões: "Todo o mundo é composto de mudança

/ Tomando sempre novas qualidades"[100]. Do mesmo modo, a nossa vida é composta de mudança, não só pela condição inevitável do tempo, mas também por nos encontrarmos perante novos desafios, novas vontades e desejos, etc. Somos chamados a novas tarefas ao longo dos dias, surgem novas possibilidades, novos caminhos, e a escolha a que estamos sujeitos é sinal do mundo tomando novas qualidades. Ora estudamos filosofia, ora atendemos aos nossos pais, ora fazemos desporto, numa sucessão interminável de "afazeres" que varia e nos faz variar. Estamos, portanto, imersos na multiplicidade das coisas, de tal forma que sermos colocados numa espécie de "solitária" da vida, na ausência da possibilidade de variação, o que é o mesmo que dizer, na ausência de novas possibilidades, seria o pior castigo a que nos poderiam sujeitar.

Ao contrário do que acontece connosco, no caso das sínteses do mundo natural não há diferenças significativas entre a primeira e as sucessivas vezes. O que define as sínteses do mundo natural, por oposição às sínteses que têm lugar no horizonte do humano, é a sua unidade *ideal,* que não se deixa afectar pela passagem do tempo. A cada ser do mundo natural cabe apenas executar um único ideal, o que não acontece com o ser humano. Muito pelo contrário, como temos vindo a dizer, a vida humana define-se pela multiplicidade de tarefas a realizar e, portanto, de ideais a cumprir. Poderá argumentar-se que também os animais têm diferentes "ideais" a cumprir: podem dormir, caçar, procriar, etc. No entanto, todas estas acções são realizadas por instinto, no decorrer natural de uma identidade definida à nascença. São, por assim dizer, repetições de uma identidade já constituída. O mesmo tem lugar se pensarmos num ser vegetal, como uma pereira. A *identidade* de uma pereira é sempre a mesma, independentemente da pereira em questão. Uma pereira tem como princípio de identidade ser uma árvore que dá peras. E a síntese em causa apenas corresponde à união da ideia de pereira com o objecto material, com a realidade da pereira. No mundo natural não há propriamente novidade, mas apenas uma mesma síntese que se mantém na qualidade e multiplica em quantidade. Este tipo de síntese é fechado quanto à possibilidade da sua variação. São, por assim dizer, repetições de uma identidade já dada.[101]

---

[100] CAMÕES, L. de, *Lírica*, *Vol. III das Obras Completas,* Lisboa, Círculo de Leitores, 1984, pp.164, 24.

[101] Podem, em teoria, surgir novas espécies. Mas o surgimento de uma nova identidade não impede que a partir desse momento esta passe a ser repetida e não abra espaço, no interior de uma identidade já constituída, para a novidade. As sínteses do mundo natural só não são invariáveis quanto a um único aspecto: podem deixar de ser. Porém, a mudança é quântica, não permite um intermédio, mas apenas um ser ou não ser. Assim, uma árvore que deve dar peras mas não o faz não corresponde ao ideal de "pereira", passando a ser apenas uma árvore qualquer. O mesmo teria lugar se morresse.

O que acontece na vida humana é que não há apenas uma única ideia sempre em jogo, um único tipo de síntese a realizar, mas um vasto conjunto delas. Efectivamente, o que distingue o ser humano dos outros seres é a condição de abertura para as diferentes possibilidades da vida que são, por sua vez, diferentes ideais ou possibilidades de síntese. Alguém que queira ser uma determinada coisa, que queira efectuar uma determinada tarefa, pode fazê-lo uma única vez ou todos os dias da sua vida. Mas o ponto é que tem a possibilidade de escolher e, uma vez escolhida, terá de repetir essa tarefa de cada vez se a quiser manter. O mesmo não acontece com outros seres vivos. O ser humano, ao contrário deles, é indeterminado e tem a possibilidade de fazer escolhas quanto ao rumo da sua vida, com o peso que essa liberdade pode acarretar. Assim, ao contrário de um sujeito que tomasse a decisão de ser bailarino, uma pereira não pode tomar a decisão de deixar de dar peras. Isto significa que o ser humano tem um papel a jogar na constituição da sua própria identidade.

Ao contrário dos outros seres, a identidade do ser humano é um reflexo das tarefas que cumpriu ou visa cumprir ao longo do tempo. Por essa razão, podemos falar do humano como uma história de sínteses. Há, assim, uma inversão da ordem identidade-tarefas. Se, no caso dos outros seres, a identidade está dada à partida e todas as tarefas decorrem dessa mesma identidade, no caso do humano, a identidade está por determinar e decorre das tarefas realizadas ou a realizar. Assim sendo, a pergunta pela repetição no que diz respeito à vida humana é uma pergunta pela relação entre as diferentes tarefas. Essa relação, como se pode entender, está dada no caso dos outros seres e define-se pela sua identidade. Quando nos lançamos para o campo da vida humana, a pergunta pela repetição altera-se. Já não se trata de uma pergunta ontológica pela natureza da síntese, mas de uma pergunta pela possibilidade de repetição das próprias sínteses.

Dito de outro modo, a pergunta pela repetição no horizonte da vida humana é uma pergunta pela identidade capaz de albergar as tarefas que vamos cumprindo. Não estando esta identidade dada à partida, põe-se outro problema: é a identidade algo que apenas se descobre no fim, como se tentássemos reconhecer o padrão que ficou desenhado em todas as acções, ou é a identidade algo que se escolhe e que passa a organizar o *quê* e o *como* de todas tarefas que realizamos? Mas há ainda um longo caminho a percorrer antes de podermos responder a esta pergunta. Cabe-nos, agora, pensar com mais detalhe a diferença fundamental entre uma identidade que está dada desde o início e uma identidade a constituir, assim como o modo segundo o qual nos relacionamos com o facto de a nossa identidade estar por determinar.

Poderá argumentar-se que, também no caso dos outros seres, se coloca um problema de *identidade diacrónica*. Ou seja, também no caso dos outros seres há um problema no que concerne à ligação entre os diversos momentos de síntese e no que assegura essa ligação. Se o problema da identidade do ser humano é um problema intimamente relacionado com o tempo, na medida em que as sínteses que realizamos se inserem nele, poderia dizer-se que esse problema diz respeito a tudo o que existe. Contudo, tentaremos argumentar que as suas consequências são radicalmente agravadas no caso do humano: apenas para o ser humano há *tempo,* propriamente dito.

O problema da identidade diacrónica pode ser pensado de inúmeras formas. Um dos grandes mistérios que sempre atormentou a humanidade, pelo menos de um ponto de vista filosófico, é: Como é possível que haja "um mesmo" que se mantém na passagem de um instante para o outro? Pois, se deixou de existir no momento anterior para passar a ser no momento seguinte, então já não deveria ser "o mesmo", mas "um diferente". Em absoluto, há uma perda irremediável na passagem de um instante para o instante seguinte. Se nos objectos inanimados é mais fácil manter a ilusão desse "mesmo", há casos extremos, nomeadamente no mundo dos seres vivos, que põem a questão em carne viva. Pense-se, por exemplo, na passagem de girino para rã ou na metamorfose de lagarta para borboleta. Nestas situações, é realmente espantoso que sejamos capazes de reconhecer um "mesmo" antes e depois. É certo que a observação da passagem de um para o outro caso tende a anestesiar o efeito de incompreensibilidade, como se observar o desenvolvimento o permitisse justificar. O mesmo acontece com as explicações científicas. No entanto, estas não eliminam a incompreensibilidade do desenvolvimento dos seres naturais no tempo. A partir de onde se dá este desenvolvimento? O que fica do girino na rã e da lagarta na borboleta? O que preside à transição de um momento para o outro? O que define "o mesmo" que reconhecemos num momento e no momento seguinte?

Aristóteles viu bem o quão problemático esse reconhecimento é. Ao pensar a noção de *forma*, pensou a natureza da ligação entre determinadas qualidades ou acções e um suporte que, quando se investiga de perto, não é mais que aquilo a que todas essas mesmas qualidades ou acções se referem. No caso da biologia, isso é particularmente estranho. Pensemos no exemplo de um gato. O animal tem pêlo, bigodes, orelhas, patas, olhos, etc. E cada um destes com as suas particularidades, uma determinada cor, consistência, etc. No entanto, o que é o gato? Pois a soma de pêlo, bigodes, orelhas, patas, olhos, etc. não resulta necessariamente num gato. Há um mais que se acrescenta a todas estas qualidades, que as reúne em si na *forma de gato*. Por

outro lado, estas qualidades poderiam ser pensadas isoladamente, pois não estão necessariamente ligadas umas às outras. Sempre que há "orelhas", não há obrigatoriamente "bigodes". Porém, reunidas sob a forma "gato", estas qualidades ganham a identidade da forma a que pertencem, ao ponto de todas se definirem por serem "*do* gato". É por esta razão que Aristóteles pergunta se as qualidades têm uma essência, uma forma, ou se o que as define é remeterem para uma identidade que as reúne em si.

Com a noção de *forma*, a qual se aplica primariamente à biologia, Aristóteles procurou dar nome àquilo que parece presidir à união de diversas qualidades diferentes entre elas. A *forma* é o princípio unificador destas mesmas, é a substância e o que, em última análise, dá *identidade* a algo. Mas, para além disso, a forma é o núcleo a partir do qual o ser vivo se desenvolve. Tudo o que um ser vivo virá a ser já está inserido na sua forma. É neste sentido que os seres naturais não apresentam real novidade quando se multiplicam em número: a *forma* é sempre a mesma. No mundo moderno, esta forma pode mesmo ser associada ao ADN. Se analisarmos correctamente o código genético de uma lagarta, sabemos que a lagarta virá a transformar-se em borboleta. Encontramos na natureza o reconhecimento de uma mesma identidade apesar das inúmeras metamorfoses. É essa mesma identidade apesar da permanente mudança que pressupomos em nós mesmos.

Segundo Leibniz, pode mesmo dizer-se que apenas pressupomos uma mesma *identidade apesar das diferenças* nos seres vivos, pois reconhecemo-la, em primeiro lugar, em nós mesmos. A isto Leibniz chamou "prosopopeia"[102]: uma figura literária que é usada quando o autor dá voz, de acordo com características ou gestos humanos, a um objecto inanimado. Ou seja, é por termos a experiência de sermos uma *identidade diacrónica*, de sermos os "mesmos" apesar das inúmeras metamorfoses por que passamos e, mais concretamente, apesar das variadíssimas sínteses que efectuamos, que presumimos que também os objectos à nossa volta continuam a ser os mesmos no decorrer do tempo. Mas, se acontece que, quando tentamos isolar a *forma* dos seres − aquilo para que todas as suas qualidades remetem −, ficamos de mãos a abanar, acontecerá o mesmo connosco? Se sim, então o "eu" a que nos agarramos não passa de uma ilusão que, quando descoberta, dá lugar à perplexidade. A propósito desta descoberta, lembre-se a conversa de Alice com a Lagarta, em *Alice no País das Maravilhas*:

> "Who are you?" said the Caterpillar. / This was not an encouraging opening for a conversation. Alice replied, rather shyly, "I − I hardly know, sir, just at present − at least I know who I was when I got up this morning, but I think I must have been changed several

[102] Cfr. LEIBNIZ, G. W., *De iis quae per se concipiuntur,* GP, vol. I, pag. 272.

> times since then." / "What do you mean by that?" Said the Caterpillar sternly. "Explain yourself!" […] / "I'm afraid I can't put it more clearly," Alice replied very politely, "for I can't understand it myself to begin with; and being so many different sizes in a day is very confusing." / "It isn't," said the Caterpillar. / "Well, perhaps you haven't found it so yet," said Alice; "but when you have to turn into a chrysalis – you will some day, you know – and then after that into a butterfly, I should think you'll feel it a little queer, won't you?" / "Not a bit," said the Caterpillar.[103]

Esta passagem exemplifica as diferentes conclusões que se pode tirar do problema da identidade diacrónica. A primeira é que a própria formulação deste problema, no que diz respeito aos outros seres vivos que não o humano, se faz por "prosopopeia". Ao contrário de Alice, a Lagarta não tem problemas de identidade. Mas Alice, depois de tantas mudanças de tamanho, já não sabe ao certo *quem é*. Alice já não sabe se é a mesma agora que era quando acordou. Repare-se que usa a formulação "I have been changed", como se a vida a tivesse alterado sucessivas vezes e ela fosse passiva quanto a isso. É também assim que nos deveríamos sentir, como se fossemos um pedaço de plasticina sujeito aos diferentes moldes da vida. No entanto, a Lagarta não tem nenhuma compreensão do espanto de Alice.

Antes de avançarmos, é preciso ter em conta que, ao contrário do que parece quando lemos esta passagem, nós somos a Lagarta, e não Alice. Aceitamos com normalidade que o tempo passa e que há um "eu" que transita de um momento para o outro. E, ainda que soframos modificações, isso não causa nenhum espanto ou dificuldade na identificação de um "mesmo". Ninguém pergunta se era o "mesmo" de manhã, quando acordou e na hora de se ir deitar. E muito menos se era o "mesmo" há cinco minutos atrás. Pode haver uma forma de choque quando somos confrontados com mudanças radicais: por segundos podemos perguntar-nos se há realmente um "mesmo". No entanto, a forma como vivemos a mudança é por alterações infinitesimais, e estas causam a impressão de continuidade, ainda que uma mudança gradual não deixe de ser uma mudança infinita. O espanto de Alice é perfeitamente justificado, e também nós, se prestássemos mais atenção ao tecido que constitui os nossos dias, faríamos as mesmas perguntas.

Ora, o problema da *identidade diacrónica* é ainda mais grave no caso do humano que no caso das plantas ou dos animais. Se, no caso destes últimos, como temos vindo a dizer, se trata da execução de apenas um *ideal*, *identidade* ou *forma*, a nossa vida está completamente dispersa no tempo sem que seja possível identificarmos nenhum destes. Vendo bem/Tudo somado, a

[103] CARROLL, L., *Alice in Wonderland*, Hertfordshire, Wordsworth Editions Limited, 1992, pp.36-37.

vida é um conjunto de tarefas que se seguem umas às outras, e é raro que nos perguntemos pelo padrão que fica desenhado no final. O mais comum é saltarmos de síntese em síntese, de tarefa em tarefa, como o coelho de *Alice*, sem nunca pararmos para observar realmente o percurso que vai ficando marcado na areia. A vida está num movimento perpétuo para a frente que é contrário à contemplação de um sentido. Pelo contrário, persistimos na busca do novo e do sempre diferente. O problema da repetição como ontologia existencial apenas se poria se procurássemos unificar as diversas sínteses que compõem o decorrer da vida. Pois, se aos animais e às plantas é dado ser uma única coisa desde o início, ao homem é dado ser uma variedade delas. A procura pela repetição consistiria em nadar contra a corrente da variedade para encontrar um único sentido para a própria vida, capaz de abarcar todas as sínteses alguma vez realizadas por nós.

No entanto, a tarefa de uma ontologia existencial encontra-se dificultada por um aspecto que não pode ser evitado. A vida humana faz-se do e no tempo de um modo que apenas por prosopopeia se pode atribuir aos outros seres vivos. Pertence à nossa condição fragmentária estarmos sujeitos à passagem do tempo como uma força que nos empurra incessantemente para diante. Para além disso, a natureza da relação que estabelecemos com o futuro tem um papel fundamental na relação que estabelecemos connosco mesmos e com a possibilidade de sermos mais que um conjunto desconexo de sínteses. É a natureza dessa relação que examinaremos de seguida.

Podemos começar retomando um aspecto que já mencionámos: no mundo natural, a cada ser corresponde apenas um tipo de síntese, uma *identidade*, enquanto a vida humana se define pela abertura a sínteses variadas e, portanto, pela indeterminação. Esta diferenciação implica que a identidade no mundo natural esteja dada, ao passo que, na vida humana, está por construir. Ora, o lugar dessa construção é precisamente o tempo. Veremos, mais adiante, que há diferentes modos de nos relacionarmos com a condição temporal. Por enquanto, faremos uma descrição mais geral desta condição que pode ser pensada como tendo uma *estrutura narrativa*.

Que a nossa vida tenha uma estrutura narrativa implica, em primeiro lugar, que cada um de nós é "o herói da sua própria história". Passando a expressão comum, o ponto é que cada um de nós está *empenhado* em si, *preocupado* consigo, atarefado a lidar com peripécias que lhe dizem respeito, com as relações amigas e inimigas, nunca perdendo de vista, como ponto de fuga, o desenlace do seu conto. Assim sendo, as sínteses que vamos executando inserem-se

num horizonte de estratégia, de gestão dos próprios interesses, na tentativa de levar a cabo uma história cujo fim se desconhece. É importante notar que tudo isto pode ter lugar de forma inconsciente, principalmente no que toca ao desenlace. No entanto, não é difícil reconhecer que há um ponto de fuga em direcção ao qual caminhamos, ainda que este possa estar coberto pela névoa e incerteza do futuro. Há, ainda que por vezes desconhecido pelo próprio, um projecto em execução.

O que nos leva, precisamente, ao segundo aspecto digno de menção. Que a vida tenha a forma de uma narrativa implica que segue uma determinada ordem. Primeiro nascemos, somos crianças, passamos pela adolescência, tornamo-nos adultos, depois velhos e, finalmente, morremos – se tudo correr bem. Como é fácil perceber, há uma ordem própria dos acontecimentos intimamente relacionada com o tempo. Ora, a nossa vida não é uma narrativa apenas por esta sequência de acontecimentos biológicos, mas pelo sentido que cada um destes acontecimentos assume na estrutura do todo. Assim, que a vida seja como uma história implica que cada momento esteja inserido numa estrutura de sentido e ganhe significado a partir dela. De tal forma que, para o sentido individual de cada instante, é essencial o momento que o precede, assim como o que sucede. Mais precisamente, a estrutura narrativa implica que os acontecimentos posteriores sejam preponderantes em relação aos anteriores, ao ponto de o acontecimento último ter a possibilidade de redimir todos os outros. Tal como nas narrativas dos contos de fadas, o que importa é que o herói tenha voltado para fazer a coisa certa, não que tenha começado por fugir. Contudo, a nossa vida difere num aspecto essencial das narrativas fictícias. Ao contrário destas, que estão habitualmente fechadas, não conhecemos o final da nossa vida, nem tampouco o seu sentido. Isso dá-se por vários motivos.

O primeiro motivo corresponde, evidentemente, ao facto de desconhecermos o futuro. Assim, o tal significado que se pode procurar no todo chega sempre tarde demais, uma vez que somos obrigados a viver pouco a pouco, momento a momento. É precisamente por haver esta compreensão parcial da vida, uma compreensão fragmentada que, desconhecendo a totalidade, opta por ignorá-la, que Kierkegaard compara a vida a um "discurso obscuro"[104].

[104] No discurso edificante "The expectancy of eternal salvation", descrevendo o ponto de vista "experiente" (ou "sagaz") sobre a vida, que procura fugir de uma visão da totalidade, Kierkegaard escreve: "For this very reason, it [experience] is important as a guide in life, because temporal life is piecemeal and is like a *dark saying* that is best understood when it is understood little by little." in KIERKEGAARD, S., *Eighteen Upbuilding Discourses*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1990, p.260, meus itálicos. (Doravante, *Eighteen Upbuilding Discourses* seguido do nome do discurso e do número da página.) É do carácter obscuro da vida, do qual o ponto de vista experiente procura fazer sentido a partir de explicações parciais, que falamos aqui. Há, por assim dizer, várias formas de lidar com a falta de transparência da experiência. Uma dessas formas corresponde a tentar domesticá-la a partir de conclusões que se tira do passado, como se a vida fosse

Trata-se de um discurso cujo fim e sentido desconhecemos. O segundo motivo prende-se com o primeiro. Não apenas a própria estrutura formal da vida dificulta a procura por uma unidade de sentido, como os seus conteúdos são variados. De tal forma que, se procurarmos compreender a narrativa da nossa vida, deparamo-nos com uma narrativa desconexa. Isto ao ponto de se poder mesmo pensar que não há o tal sentido que pressupomos.

Dizer que a narrativa da nossa vida é desconexa, que não é passível de unificação, significa que o sujeito, o "eu" que preside a essa narração, é, ele mesmo, desconexo, sem sentido, fragmentado. Tenderíamos a pensar que o simples facto de se tratar de uma narrativa na primeira pessoa, de um "mesmo" sujeito biológico que faz a experiência de diferentes acontecimentos, seria suficiente para considerar que se trata de *uma vida*. No entanto, é difícil atribuir um único sentido à própria vida quando esta se define pela constante mudança. Não se trata apenas de que, de dia para dia, façamos actividades diferentes, convivamos com pessoas diferentes, comamos alimentos diferentes; trata-se, mais problematicamente, de que nos dêmos conta de mudanças naquilo que propriamente pensávamos ser. Assim, poderia até acontecer que alguém contrariasse todas as mudanças que enumerámos. Contudo, isso não impediria esse sujeito de olhar para as idades da vida anteriores com perplexidade.

Pense-se, por exemplo, na infância. Já todos fizemos a experiência de olhar para uma fotografia de nós mesmos em criança e imaginar o que poderia estar a acontecer naquele ser humano. É certo que nos podem dizer que aquele éramos mesmo nós e podemos, até, ter vagas memórias; permanece, porém, um mistério em saber como é que já fomos tão diferentes. Como é possível que tenhamos aprendido a gostar de certas coisas e a desprezar outras, como é que tudo o que imaginávamos sobre a vida se transformou em absoluto, como é que coisas que estavam permeadas de mistério perderam toda a sua enigmaticidade e como é que o que parecia simples se tornou indecifrável?

Estes cortes que podemos perceber se olharmos para épocas passadas estão também presentes em circunstâncias menos longínquas. Se tirarmos um instante para nos considerarmos a nós próprios, facilmente perceberemos que não somos os mesmos em circunstâncias diferentes. Podemos ter atitudes, posturas, pensamentos opostos, consoante o ambiente em que nos encontramos. Tal como se estivéssemos, de cada vez, a desempenhar um

navegável por cálculo. No entanto, o carácter de totalidade a que estamos sujeitos parece ser avesso a uma tal estratégia. Este tema será explorado mais adiante.

papel diferente: aluno, filho, amigo, etc. Estes cortes podem chegar a tornar-nos irreconhecíveis para nós mesmos[105] ou podem ser tão ligeiros que nem nos apercebemos deles.

O que se passa na vida humana pode ser mais bem explicado à luz da diferença entre "ruído" e "melodia". Designamos por ruído um conjunto de sons que não segue nenhuma estrutura ou padrão. Este conjunto de sons em desordem é percepcionado como caótico e confuso, precisamente por não se conseguir identificar os elementos separadamente. Quando somos expostos ao ruído, somos expostos a uma massa indefinida de barulhos que, tendencialmente, causa desprazer. Inversamente, uma melodia implica um conjunto de sons organizados por uma estrutura. No caso da melodia, há um sentido, uma ideia, uma forma, e no ruído, a ausência de todos eles. Se no caso do ruído os sons são desconexos, não têm uma ligação inteligível entre eles, o contrário tem lugar na melodia. Esta última define-se pela relação entre diversos factores: tom, ritmo, intervalo, frase e motivo. A união destes diferentes factores segundo princípios de harmonia provoca a sensação de unidade e continuidade.

Ora, a nossa vida parece oferecer ambas as possibilidades interpretativas. Por um lado, todas as sínteses que efectuamos, todos os momentos que vivemos, podem estar numa articulação ruidosa, dando origem a uma cacofonia. Neste caso, não é possível identificar nenhuma forma ou estrutura que reúna em si atributos tão dispersos como "estudar filosofia" e "praticar boxe". Por outro lado, existe a possibilidade de conseguirmos identificar um padrão, uma forma e, portanto, uma melodia. O ponto essencial é que a estrutura da vida humana está completamente em aberto quanto a estas duas hipóteses, sendo difícil dizer se se trata de ruído ou melodia. Tanto mais, porque a melodia implica uma relação entre o momento anterior e o momento seguinte e, não conhecendo nós em absoluto o momento seguinte, torna-se difícil desempatar a questão. Dito de outro modo, a chave pode estar no futuro e, não tendo nós acesso a ele, podemos ficar na angústia da interrogação.

A questão torna-se realmente grave quando percebemos, com Nietzsche, que não estamos em condições de saber de que lado da barricada nos encontramos. No Prefácio à *Genealogia da Moral*, Nietzsche escreve que, na verdade, não fazemos sequer a experiência de nós mesmos[106]. A experiência como aquilo que nos poderia trazer autoconhecimento passa-

[105] A este propósito, veja-se o conto "O outro" de Jorge Luís Borges em BORGES, J.L., *Obras Completas III 1975-1985*, Teorema, 1998.

[106] "We are unknown to ourselves, we men of knowledge – and with good reason. We have never sought ourselves- how could it happen that we should ever find ourselves? […]Whatever else there is in life, so-called "experiences"- which of us has sufficient earnestness for them? Or sufficient time? Present experience has, I am afraid, always found us "absent-minded": we cannot give our hearts to it – not even our ears! Rather, as one divinely preoccupied

nos permanentemente "ao lado". Nunca sabemos ao certo que experiência tivemos, esfregamos os ouvidos e os olhos e, mesmo assim, continuamos "absent-minded". Estamos fora de nós mesmos, ausentes naquilo que nos deveria dizer mais respeito. E o resultado é que não nos conhecemos a nós mesmos. Que possamos estar totalmente enganados quanto àquilo que somos e fazemos torna-se evidente quando notamos que duas pessoas podem ter uma percepção oposta de um mesmo acontecimento. Além disso, também nós podemos crer algo acerca de nós mesmos num dia e crer o oposto no dia seguinte. Podemos até sustentar duas teses opostas em simultâneo.[107] Assim, estar a par dos acontecimentos ou "experiências" pelas quais passamos, como se se tratasse de uma mera "história de sínteses", não diz nada acerca do "eu" que preside a estas experiências. Na realidade, podemos ser tantas coisas ao longo da vida que nunca chegamos a saber ao certo o que fomos.

O problema aqui identificado pode ser mais bem compreendido à luz de uma passagem do *Post-Scriptum*, na qual Kierkegaard, referindo-se àqueles que vivem na dispersão não se apercebendo disso, descreve a hipocrisia da preocupação com a imortalidade da alma:

> "[...] just as the opposite is ridiculous, that is, when people who have fantastically dabbled in everything, have been everything possible, one day in concern ask the pastor whether they will actually remain the same in the beyond – after they have not been able in this life to endure being the same for a fortnight and therefore have gone through all kinds of transmutations. Immortality would admittedly be a peculiar metamorphosis if it could

---

and immersed in himself into whose ear the bell has just boomed with all its strength the twelve beats of noon suddenly starts up and asks himself: "what really was that which just struck?" so we sometimes rub our ears afterward and ask, utterly surprised and disconcerted, "what really was that which we have just experienced?" and moreover: "who are we really?" and, afterward as aforesaid, count the twelve trembling bell-strokes of our experience, our life, our being – and alas! miscount them. – So we are necessarily strangers to ourselves, we do not comprehend ourselves, we have to misunderstand ourselves, for us the law "Each is furthest from himself" applies to all eternity – we are not "men of knowledge" with respect to ourselves." in NIETZSCHE, F., *The Genealogy of Morals*, eds. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York, Random House Inc, 1989, p.15. Muito haveria a escrever sobre esta passagem: A que é que Nietzsche se está a referir quando usa a expressão "homens do conhecimento"? Que relação tem este texto com os ensaios da *Genealogia da Moral*? Para o caso, importa-nos apenas reter o facto de não fazermos *experiência* de nós mesmos e de sermos *necessariamente* estranhos a nós mesmos. E, mesmo quando tentamos compreender-nos, caímos em mal-entendidos. A lei é a da incompreensão.
Do mesmo modo, David Hume escreve que não fazemos a experiência de nós mesmos, de um "eu". No final de contas, podemos ser apenas um conjunto de percepções que se seguem sem que haja nenhuma forma que as reúna, nenhum "eu" enquanto substância: "For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception of other [...]. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but perception." in HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, New York, Dover Publications, 2003, Book I, Part IV, Sect. VI, p.180.
Em ambos os casos, quando nos procuramos a nós mesmos, caímos no vazio. Não sabemos ao certo o que fizemos, nem o que somos. Tudo se passa como se estivéssemos exilados de nós mesmos.

[107] Deixamos de lado um assunto que ainda complicaria mais as coisas: a possibilidade do auto-engano. Neste último, o sujeito mantém, simultaneamente, duas teses opostas. Pensar este problema implicaria reflectir acerca do carácter voluntário ou involuntário do auto-engano.

> transmute an inhuman centipede such as that into the eternal identity with itself, which "to be the same" means."[108]

A oposição em causa é entre uma "inumana centopeia" e uma "eterna identidade consigo mesmo" que corresponde a "ser o mesmo". O problema começa quando os próprios que procuram saber se continuarão a ser os mesmos depois da morte não conseguem ser os mesmos durante duas semanas seguidas – nem mesmo, segundo o que dissemos, de instante para instante. Portanto, o que acontece normalmente é que damos por pressuposto que somos já "os mesmos" e, por isso, "uma eterna identidade connosco mesmos". Somos, no entanto, "inumanas centopeias", e a diferença entre os dois é absoluta. Por um lado, a total dispersão pelas coisas, a multiplicidade e variedade de um "eu" disseminado pela vida fora. Por outro lado, um "eu" que é sempre o "mesmo", uma identidade, uma unidade. Mais do que isso, este "eu" é uma identidade *consigo mesmo*. Se, no caso da disseminação, há como que uma separação entre o "eu" e aquilo que realmente é, entre a ideia de um "eu" e o que se exprime na actualidade, o "eu" idêntico a si mesmo corresponderia à união entre a ideia de "eu" e o que é expresso por esse mesmo "eu". Assim, a noção de "eu" parece ser equívoca e pode corresponder a manifestações diametralmente opostas. E, contudo, não estamos cientes deste facto e pensamos que somos um "eu" idêntico a si mesmo, quando somos apenas "inumanas centopeias".

Na verdade, parece haver uma tendência para o "eu" ruidoso e não melódico[109]. Esta tendência poderia explicar-se de diversos modos. Em primeiro lugar, poderia reconhecer-se que o ser humano parte de uma posição de falta. Ao contrário dos outros animais, como já foi dito, o ser humano nasce "nu" para a vida e tem algo a adquirir no decurso dela. Por outro lado, esta posição parece recair naturalmente na multiplicidade, pois o "mundo" premeia mais esta última que o carácter de ser *uma só coisa,* de acordo com a descrição de Kierkegaard em *O Instante*:

> "Be a blatherskite, have one viewpoint today, tomorrow another, then the one you had yesterday again, and then in turn a new one on Friday. Be a blatherskite, make yourself into several persons, or parcel out yourself, have one viewpoint anonymously, another in one's name, one orally, another in writing, one as a public official, one as a private

[108] KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 176.
[109] Kierkegaard descreve a qualidade do "eu" ruidoso a partir de uma série de analogias: "[…] a vortex, a play of confused forces, a deceptive element in the divisiveness, an illusion, as when a swarm of insects in the distance seems to the eye like one body, an illusion, as when the noise of a crowd in the distance seems to the ear like one voice." in KIERKEGAARD, S., *Upbuilding Discourses in Various Spirits,* trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1993, p.28.

> individual, one as your wife's husband, another at the club – and you will see, all difficulties vanish."[110]

Parece que, jogado no mundo, o sujeito é levado a ser diversas coisas. E pior do que não se dar conta disso é desejar que assim seja. Ser "uma treta" ("a blatherskite") traduz-se no facto de o sujeito não se questionar acerca da coerência das suas acções ou mesmo da sua falta de carácter. Ser o contrário de "uma treta", como Kierkegaard indica mais acima no mesmo texto, corresponderia a "um tempo em que o "homem" se relacionava a si mesmo consigo mesmo na ideia nobre do que era possuir carácter"[111]. Possuir carácter significava nunca abdicar dos seus princípios, pois compreendia-se que a própria identidade consigo mesmo dependia desses mesmos princípios. Não importa para o caso saber se essa é uma forma viável de assegurar uma identidade. Importa apenas salientar que havia uma relação tensa com a própria identidade e o desejo de ser uma única coisa. Ter carácter era estar *marcado* permanentemente (também no sentido etimológico da palavra), precisamente o contrário de uma "relação de *flirt*" com a própria identidade.

Esta noção de *flirt* remete, no que diz respeito ao amor, para uma mera aproximação deste último, negando o que o define. Se o amor implica uma fixação total ao objecto amado, o *flirt* é apenas a impressão de uma fixação temporária (que não exclui a possibilidade de acabar). É uma espécie de "faz de conta" que serve apenas de divertimento. No *flirt*, não existe uma relação tensa em direcção ao ideal do amor, mas apenas um conceito lasso deste último que serve de pretexto para a descompressão, o divertimento, etc. Note-se que não é o próprio *flirt* que é imaginário, mas o seu conteúdo na proximidade com o amor. Pois, se o amor é a fixação de um ponto de vista, o *flirt* é a possibilidade de perspectivas contrárias sobre o mesmo objecto: ora se aproxima ora se afasta, mas não se compromete. O mesmo tem lugar nas duas formas de relação com a vida que descrevemos. O sujeito que é "uma treta" também se encontra numa relação de *flirt* com a vida na medida em que, longe do que exigiria a procura de um único sentido, brinca com as várias possibilidades, negando assim a fixação a uma única. Só que, tal como no caso do *flirt*, isso é feito com uma certa ligeireza que não compreende a gravidade do ideal para que deveria tender.[112]

---

[110] KIERKEGAARD, S., *The Moment and Late Writings*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1998, p.319. Traduziremos a expressão "blatherskite" por "treta".
[111] *Ibidem*.
[112] Kierkegaard analisa a noção de *flirt* como ausência de paixão, em dinamarquês "Leflerie", em KIERKEGAARD, S., *Two Ages,* trans. H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1978, pp. 104-112. Para uma explicação mais detalhada da noção de *flirt*, ver FERRO, N., "Naturalmente hipócrita:

Ora, nada disto seria relevante se não houvesse, em nós, um desejo de saber, afinal de contas, "Quem sou eu?". É verdade que esse desejo pode apenas nascer mais tarde na vida, mas haverá um momento em que o sujeito se pergunta, tal como Alice, "Quem sou *eu*?". A literatura está repleta de exemplos destas circunstâncias. A título de exemplo, e porque vem a propósito do problema da imortalidade da alma, podemos citar o escritor dinamarquês Jens Peter Jacobsen. Quando Holberg encontra Maria Grubbe e lhe pergunta se acredita na imortalidade da alma, eis a sua resposta:

> "How shall I rise? As the young innocent child I was when I first came out among people, or as the honored and envied favorite of the King and the ornament of the court, or as poor old hopeless Ferryman's Marie? And shall I answer for what the others, the child and the woman in the fullness of life, have sinned, or shall one of them answer for me? Can you tell me that, Master Holberg?"[113]

O que falta a Maria Grubbe é o que falta à maioria de nós: uma *forma*. Dar-se conta deste fenómeno é ser confrontado, pela primeira vez, com a exigência de *continuidade*. É quando o sujeito percebe a natureza ruidosa da sua existência que surge o ímpeto de procurar uma melodia – mesmo que apenas por segundos. Não se trata de que o sujeito já tivesse uma dada identidade e agora quisesse passar a ter outra, mas que a própria noção de *identidade* implique que haja *continuidade*, ao modo de uma melodia; implique que todos os momentos da existência estejam unidos por *um único sentido*. E isto porque a vida humana está sujeita a uma temporalidade sobre a qual tem de se construir. É por essa razão que, no nosso caso, a continuidade é um requisito para a identidade, pois a cada momento estamos sujeitos à passagem do tempo. A temporalidade consiste num escoamento do instante que leva consigo o que antes se tinha conquistado. De tal forma que a vida não é senão o permanente esvaziar da ampulheta. E, não tendo nós uma identidade dada à partida, esta última tem de ser assegurada a cada momento. A continuidade é também um requisito para haver melodia: o momento anterior tem de estar ligado ao momento seguinte a partir de uma mesma regra ou forma. Assim, se o tempo rompe, a cada instante, a ligação com o momento anterior, a procura por um único sentido consistiria na tentativa de fazer a ponte entre cada instante, instaurando um mesmo em dois diferentes.

---

linguagem e desonestidade no pensamento de Kierkegaard", *Naturalmente hipócrita em constante referência a Kierkegaard*, Lisboa, Aster, 2015, pp.21-23.

[113] JACOBSEN, J. P., *Marie Grubbe, A lady of the 17th century*, trans. Hanna Astrup Larsen, New York, Boni & Liveright, 1918, p.251.

Em diversas passagens das cartas, Kierkegaard aponta para a ideia de um único sentido, o qual se opõe à multiplicidade em que habitualmente estamos vertidos. Kierkegaard usa a metáfora do espelho côncavo. A particularidade deste tipo de espelho é reunir numa única imagem uma totalidade mais vasta que aquela que apareceria num espelho normal. Dito de outro modo, o espelho côncavo é o ponto para o qual convergem diversos raios de luz. Ora, o que nos falta é precisamente esse ponto unitário da multiplicidade. Kierkegaard refere-se, nesta passagem, à possibilidade de ver a sua imagem nesse espelho, ultrapassando a dispersão do ponto de vista habitual, para compreender o que realmente é. Esta dispersão é dupla. Por um lado, é raro que olhemos para nós mesmos à procura de uma resposta. E, por outro, quando o fazemos, tendemos a concentrar-nos nos detalhes insignificantes, nunca procurando um único pensamento, uma única categoria que governa a nossa acção:

> "[…] 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."[114]

Ao apontar um espelho côncavo para si mesmo, o sujeito filtra a multiplicidade da vida e revela-se a si mesmo num único plano. Trata-se de uma alteração do ponto de vista habitual: o sujeito vê-se a convergir num único ponto e, pela primeira vez, vê-se na realidade daquilo que é. O que não significa que veja algo de uno *em si mesmo*, mas apenas que se vê enquanto multiplicidade reunida num só. Este retorno sobre si não tem lugar na infância, onde não existe necessidade de unificação, uma vez que tudo decorre de um "eu" coerente:

> "when I look back on my *vita ante acta* [earlier life], I am often shocked to find it in a unity, a continuity, a skillfulness in plan and execution that owe nothing at all to me. That is the way it is: some people act coherently whereas I succeed in figuring out the coherence afterwards."[115]

O ponto de vista infantil define-se pela execução de um plano que vem de fora. Não há questionamento nem inquietação, mas apenas o decorrer da vida na sua naturalidade. É evidente que não se trata aqui de um "eu" unificado a partir de si mesmo, mas de um "eu" anónimo. Uma vez perdido o olhar simplificador da criança, o sujeito fica à mercê de explicações *a posteriori*. Se a criança age coerentemente de acordo com o que significa ser criança, o sujeito vê-se na necessidade de um espelho côncavo que o ajude a compreender-se depois dos actos. Na ausência de um critério de acção, o sujeito é um enigma para si mesmo.

---

[114] KIERKEGAARD.,S., *Letters and Documents*, trans. Henrik Rosenmeier, Princeton, Princeton University Press, 1978, p.49.
[115] *Ibidem*, p.57

Como Kierkegaard escreve noutra carta, o sujeito está perante o *puzzle* matemático da vida e um *ponto de vista,* uma visão unificada da vida, corresponderia ao denominador comum a todas as fracções da vida[116].

A noção de harmonia em Leibniz pode ajudar a compreender o que temos vindo a dizer. Quando Leibniz fala de harmonia como "sistema total", utiliza, entre outras, as seguintes definições: "harmoniam diversitatem identitate compensatam"[117]; "Major harmonia est cum diversitas major est, et reducitur tamen ad identitatem"[118] ; "harmonia est unitas in varietate"[119]; "Harmonia est similitudo in dissimilibus"[120]. Com estas formulações, Leibniz aponta para o facto de um sistema total consistir na igualdade entre a multiplicidade que o compõe e a identidade que exprime. Mas, note-se, não exactamente ao modo da harmonia musical, na qual a identidade resulta da multiplicidade, mas não é igual a ela. No caso da harmonia-sistema, a identidade é compensada pela multiplicidade no sentido em que uma pode ser reduzida à outra, ou em que uma e outra são a mesma coisa, não anulando a diferença entre elas. Assim, a harmonia é a unidade na variedade, não por ser um elemento comum a todos os momentos da multiplicidade, mas por o conjunto destes momentos dar origem a uma única forma.

Ainda que, segundo Leibniz, não tenhamos um conceito ou uma ideia correspondente a este sistema total, pois só Deus tem o ponto de vista total sobre as coisas, a noção de harmonia pode ser aplicada à vida humana. Procurando uma unidade na variedade da vida, ou uma identidade composta por semelhança e dissemelhança, procura-se uma harmonia. É um facto que estaremos sempre sujeitos à diferença, mas o que importaria procurar é uma identidade que se faça valer por essas diferenças. A vantagem de pensar a forma da vida humana à luz da noção de harmonia é que esta última tem em conta o aspecto temporal. Na harmonia há uma progressão narrativa que se assemelha ao modo como se desenvolve a vida humana.

Por último, dizer que a vida humana está sujeita ao tempo, de um modo totalmente desconhecido para os outros seres, significa que o que há de mais relevante na nossa vida está

---

[116] "[A] point of view is the common denominator that resolves all the fractions of life and is that which in a good sense helps to shorten the mathematical puzzle of life." *Ibidem*, p.143-144

[117] LEIBNIZ G. W., *Carta a Arnauld*, sem data (GP 1: 73). Traduzimos por "a harmonia é a diversidade compensada com a identidade".

[118] *Idem*, *Elementa juris naturalis* (A VI.I: 479). Traduzimos por "há maior harmonia quando, sendo a diversidade a maior, é todavia reduzida à identidade".

[119] *Idem*, *Elementa verae pietatis* (A VI.IV: 1358). Traduzimos por "a harmonia é a unidade na variedade".

[120]*Idem*, *Carta a van Velthuysen de 5 de maio de 1671* (A II.I:164). Traduzimos por "a harmonia é semelhança na dissemelhança".

dependente de, e até mesmo ameaçado por, o fenómeno da temporalidade. O tempo, como é sabido, é responsável pelo esquecimento. Ora, em relação à nossa própria identidade, há uma espécie de *amnésia* que assombra a possibilidade de encontrarmos uma harmonia e de deixarmos de ser uma "treta". E este é o aspecto realmente estranho. Por muito que o sujeito se dê conta de que tende para a melodia, há uma inércia, uma verdadeira necessidade de esquecimento de si mesmo. Como sugere o texto que citámos, ter carácter é ter uma vida cheia de dificuldades. E há algo de instintivo em fugir a essa versão das coisas. Ainda a propósito da noção de *flirt*, é preciso ter em conta que a linguagem, enquanto estrutura fundamental do nosso ponto de vista, é pensada por Kierkegaard como enganadora e até hipócrita. Este aspecto é crucial para compreender de que modo a vida humana é, como leremos já adiante numa passagem de *A Repetição*, *meaningless noise*. A linguagem corresponde à possibilidade de diversas interpretações de um mesmo. De tal forma que a confusão do nosso ponto de vista, a amnésia de que falávamos, pode ser fruto da linguagem. Ou seja, a procura por um único sentido é ofuscada por argumentos e contra-argumentos, por um verdadeiro novelo difícil de destrinçar. Ficará por determinar se essa confusão é voluntária ou involuntária.

Apesar de termos baseado a nossa análise na dicotomia ruído-melodia, não sabemos ainda a que corresponde uma "vida melódica". Apenas aludimos a esta possibilidade como contraponto do caos de uma existência sem estrutura. Não dissemos, ainda assim, se uma tal existência é realmente possível e a que corresponderia. O problema de fundo mantém-se: quando procuramos a que corresponde o "eu" que deve ser idêntico a si mesmo, deparamos com um *x* vazio. Afinal, que tipo de continuidade nos é requerida? Dito de outro modo, se começámos este capítulo com o problema da identidade diacrónica, a pergunta que agora se impõe é: A que *identidade* diacrónica corresponde o ser humano? Que tipo de síntese omni-englobante deve o sujeito perseguir?

> "If one does not have the category of recollection or of repetition, all life dissolves into an empty, meaningless noise."[121]

Segundo Kierkegaard, a recordação e a repetição são ambas formas de procurar dar estrutura ao caos da existência. Sem um fio condutor, uma ideia unificadora, a vida dissolve-se num ruído sem sentido. Assim sendo, veremos de que forma estes dois conceitos permitem pensar uma estrutura de sentido melódica. Veremos, também, a que corresponde adoptar uma e a outra como *formas* da vida e que problemas suscitam.

[121] R 132

3.2 Recordação e melancolia

Uma vez que a recordação[122] é apresentada, a par da repetição, como uma das formas de unificar a existência, impedindo-a de se tornar "ruído sem sentido", cabe-nos agora examinar este fenómeno. Antes de mais, é preciso ter em conta que o conceito de recordação é utilizado por Kierkegaard em diferentes sentidos. Se a maior parte das vezes remete para um acontecimento estético, pode ser o caso que designe fenómenos de outra natureza, nomeadamente ético-religiosa[123]. Ora, tal como aparece em *A Repetição*, a recordação é o que impede o rapaz de ficar com a rapariga por quem se apaixona, é o que leva Constantius a voltar a Berlim e, por fim, é o conceito grego que se opõe ao conceito moderno de repetição[124]. Em todo o caso, a recordação aponta sempre para um significado que está já dado à partida e que se trata de recuperar. Na lógica do tempo, esse significado está no passado e trata-se de recuperá-lo no presente. Num sentido puramente formal, o movimento existencial da recordação é o da recuperação de algo que redime, o qual pode não ser um acontecimento do passado mas apenas um conceito que se encontra na esfera do eterno, enquanto *ideia*. Contudo, as descrições da recordação enquanto movimento existencial são muitas vezes acompanhadas de frustração e desilusão, apesar da sua inegável força e beleza. O intuito da nossa análise será trazer algum esclarecimento ao fenómeno da recordação enquanto movimento existencial

---

[122] O termo usado por Kierkegaard para "recordação" é *Erindring* (nome) ou *erindre* (verbo). Nas traduções inglesas aparecem como "recollection" e "to recollect". No sentido original, o termo dinamarquês refere-se a uma expressão, oral ou escrita, que relembra alguém de algo. Para a memória em geral, os termos são *Hukommelse* e *Minde*. Nem sempre Kierkegaard é consistente na utilização dos diferentes termos. Cabe ao leitor interpretar e distinguir entre as diversas acepções da palavra consoante o texto. (cf. EMMANUEL, S. M., MCDONALD, W., STEWART, J., (eds.), *Kierkegaard's Concepts, Volume 15, Tome V: Objectivity to Sacrifice*, Oxon, Routledge, 2016.).
Deve notar-se que, em dinamarquês, *Indre* significa interior. Recordar é, portanto, um processo de interiorização, distinto da simples memória. Na recordação, o sujeito apropria-se de uma memória, torna-a sua, interioriza-a, guarda-a no seu coração. Curiosamente, apesar de a palavra "recordar" apontar para o mesmo sentido, na medida em que remete para "coração", a expressão "saber de cor" remete para o oposto da interiorização, no sentido acima referido.
Por último, não podemos deixar de referir a noção hegeliana de "Erinnerung", a qual Kierkegaard certamente conhecia. Seria relevante fazer uma análise aturada deste conceito, a qual não cabe no âmbito do presente trabalho.

[123] Numa acepção muito diferente daquela que será o objecto do nosso estudo, a recordação da culpa pode ser pensada como arrependimento: "Thus repentance is a recollection of guilt." (*Stages on Life's Way*, p.14).

[124] À imagem do conceito de repetição, também a recordação parece ser um conceito equívoco em *A Repetição*. Para além da recordação enquanto fenómeno estético, que figura o maior número de vezes, Constantius deixa pistas para outros tipos de recordação: "In the first dawning of erotic love, the present and the future contend with each other to find an eternal expression, and this recollecting is indeed eternity's flowing back into the present – that is, when this recollecting is sound." (R 137); "When the Greeks said that all knowing is recollecting […]" (R 149); "The recollection of these things was an important factor in my taking the journey." (R 151). Embora possa corresponder a fenómenos de natureza diferente, a recordação designa sempre um acontecimento em que o sentido já está constituído à partida. Trata-se de recuperar algo que já está dado.

alternativo à repetição. Porém, não tomamos por garantido que uma ou outra sejam possíveis: seguimos apenas os fios da dicotomia imposta pelo autor. Ao iluminar o fenómeno da recordação, estaremos em condições de compreender o elo de ligação entre ambos os conceitos-chave:

> "Repetition and recollection are the same movement, except in opposite directions, for what is recollected has been, is repeated backward, whereas genuine repetition is recollected forward"[125].

Se queremos compreender a recordação enquanto fenómeno *estético*, os papéis do sujeito A reunidos sob o título de "Diapsalmata" que figuram no início de *Either/Or* são um importante ponto de partida. O conjunto de fragmentos que constitui este texto de abertura desenha o retrato do sujeito melancólico, cuja característica fundamental é um olhar extremamente atento e acordado para tudo o que o rodeia, vendo à sua volta a beleza e grandiosidade das mais pequenas coisas. No entanto, a sua lucidez permite-lhe compreender que tudo o que há de extraordinário na vida entra em contradição com o seu carácter prosaico. Por maior que seja o esplendor da existência, está condenado a quebras de sentido e plenitude em que o que resta é o desinteressante e vão. Dito de outro modo, o melancólico é o que vê a miséria no brilho das coisas, e *vice versa*. Ora, a recordação encarna esse esplendor desmesurado que contrasta com a miséria, com a pequenez, com a falta de esplendor da situação em que o sujeito se encontra. É nessa ambiguidade que o melancólico se sente em casa. Assim, podemos tomar como porta de entrada para o conceito de recordação um fragmento dos *Diapsalmata* onde A nos transporta para o lugar próprio do sujeito que recorda:

> "A minha mágoa é o meu castelo senhorial, que, tal como um ninho de águia, fica bem lá no alto, no cume das montanhas, entre as nuvens. Ninguém pode tomá-lo de assalto. De lá voo, descendo sobre a realidade, e apanho a minha presa. Mas não fico lá em baixo – trago a minha presa para casa e essa presa é uma imagem que eu teço nas tapeçarias do meu castelo. Então, vivo como um morto. Tudo aquilo que é vivido mergulho-o no baptismo do esquecimento, para a eternidade da recordação. Todo o finito e casual é esquecido e apagado. Então, fico pensativamente sentado como um velho homem grisalho, e explico as imagens em voz suave, quase sussurrante, e ao meu lado está sentada uma criança e escuta-me, apesar de se lembrar de tudo antes de eu lho contar."[126]

Há vários aspectos desta passagem que se tornarão mais claros à medida que formos investigando a noção de recordação a partir de outros textos. No entanto, este fragmento permite dar o tom ao tema que trataremos, para além de dar já algumas pistas para a

---

[125] R 131

[126] KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata*, trad. Mário Jorge de Carvalho e Nuno Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, pp. 42-43. Doravante, *Diapsalmata* seguido do número da página.

compreensão do fenómeno em causa. Em primeiro lugar, o sujeito que recorda está isolado e distante do resto do mundo. A insistência na altura, no carácter longínquo do cume da montanha e do ninho da águia, assim como a designação do seu refúgio como um "castelo senhorial", levam a pensar que se trata de um lugar resguardado do resto do mundo, onde o sujeito se esconde e o qual ninguém pode tomar de assalto. Distingue-se, assim, o ponto de vista de baixo e o ponto de vista de cima. Lá do alto, à distância, o sujeito observa a vida a acontecer. Pode imaginar-se que vê o decorrer dos dias, as acções que são praticadas, as alegrias e as tristezas do quotidiano. Lá em baixo, está-se submerso na vida, levando-se a cabo as tarefas do dia-a-dia. De um lado, temos a distância que permite uma visão do todo e, do outro, o ponto de vista imerso no meio das coisas, apenas capaz de ver particulares. A esta realidade do particular o melancólico rouba "a sua presa", trazendo de volta para o seu castelo senhorial um pedaço de realidade mais tarde convertido em recordação. A viagem em direcção ao cume da montanha, ou melhor, o movimento de retorno à recordação, transforma o momento roubado em algo *ideal* e *eterno*, depois de mergulhado no baptismo do esquecimento. Ora, este último não implica que o velho se esqueça do seu artefacto, mas que o aperfeiçoe, apagando o casual e prosaico da situação, para a tornar num momento puramente ideal, onde o casual deixou lugar ao essencial e o temporal passou a eterno. Sendo o baptismo um renascimento a partir da água, um rito de passagem para uma nova vida, também o objecto da recordação é transfigurado por este movimento, ganhando um novo nome, inscrito no coração do melancólico. Só que este castelo é feito de mágoa e o velho grisalho que nele vive está como que morto, existindo na tristeza e na solidão. Afinal de contas, o que é o "baptismo do esquecimento" que permite a conversão de algo em recordação? E de que modo leva essa conversão à mágoa e à solidão?

A pergunta que surge imediatamente, quando se descreve a recordação como uma forma de consolo, é pelo papel da simples memória no meio disto. No prefácio a "In Vino Veritas" em *Estádios no caminho da vida*, William Afham faz a distinção entre uma e outra. Na procura pelo significado da recordação, iremos recorrer a este pseudónimo, de modo a tornar o texto citado acima menos enigmático. No Prefácio, Afham tenta elaborar uma *técnica* para a criação de uma recordação a partir de uma memória. Segundo ele, são duas coisas totalmente diferentes e a transição de uma para outra implica um grande nível de reflexividade. É claro que, à maneira de Kierkegaard, trata-se aqui de tornar consciente uma metamorfose que se dá de forma inconsciente, o que permite pôr a nu os diferentes aspectos da recordação. Façamos, portanto, este percurso com William, começando pela distinção entre recordação e memória:

> "To recollect [erindre] is by no means the same as to remember [huske]. For example, one can remember very well every single detail of an event without thereby recollecting it. Remembering is only a vanishing condition. Through memory, the experience presents itself to receive the consecration of recollection."[127]

Recordar e lembrar-se são dois actos distintos. A recordação apenas passa a existir pela consagração da memória. Ou seja, a memória é condição de possibilidade para a recordação e apenas a partir dela pode a recordação ter lugar. Há, contudo, uma diferença qualitativa fundamental entre as duas. Podemos lembrar-nos de todos os detalhes de um acontecimento passado e isso não ser nenhuma recordação. Estranhamente, lembrarmo-nos de todos os acontecimentos na forma de uma memória é estarmos sujeitos a uma condição efémera. A memória, por muito detalhada que seja, está destinada ao esquecimento. Isto porque o conteúdo da memória é apenas casual. O mesmo não parece ter lugar no caso da recordação. Consagrar ou tornar algo *sagrado* é atribuir um valor infinito e, portanto, *eterno* a algo. A diferença entre memória e recordação é, em primeiro lugar, uma diferença entre *temporalidade* e *eternidade*.

> "The distinction is already discernible in the difference between generations. The old person loses memory, which as a rule is the first faculty to be lost. Yet the old person has something poetic about him; in the popular mind he is prophetic, inspired. But recollection is indeed his best power, his consolation, which consoles him with its poetic farsightedness. Childhood, on the other hand, has memory and quickness of apprehension to a high degree but does not have recollection at all."[128]

Esta diferença fundamental pode ser ilustrada opondo velhice e infância. A lógica da recordação implica esquecimento ou diminuição da memória. Se a velhice é a idade do esquecimento, então o velho tem facilidade em recordar: na ausência dos detalhes do imediato[129], apenas resta a *ideia*. A velhice, entendida enquanto possibilidade de visão da vida e não como a idade real de um sujeito, é o momento em que nos encontramos à distância do que passou e vemos nisso um reduto de sentido. Porque perdeu a memória ou a acuidade do olhar, o velho guia-se por momentos simbólicos, que reúnem neles um sentido idealizado. Como, por exemplo, o momento em que era criança e brincava na praia até ao pôr do sol ou

---

[127] *Stages on Life's Way*, p.9

[128] *Ibidem*, pp. 9-10.

[129] No Prefácio, William insiste no facto de a memória poder impedir a recordação: "When memory is refreshed again and again, it enriches the soul with a mass of details that distract recollection." (*Ibidem*, p.14). Na tentativa de executar a metamorfose da memória para a recordação, Afham considera que o contraste da situação presente com a situação do passado é mais útil do que a reprodução da situação do passado no presente, indo, por exemplo, ao local onde teve lugar o acontecimento que se deseja recordar. Este facto realça o aspecto *ideal* da recordação por oposição à *imediatez* da memória. Quanto menos *realista*, mais força tem a recordação.

os bailes onde havia música e alegria de verão. Esta visão poética do passado, por ser uma visão do esplendor e da beleza do que já não é, serve de consolo na ausência de plenitude no presente. O velho sofre de "hipermetropia poética" e, por isso, precisa de óculos para ver ao perto[130]. Ao contrário, a criança só vê o que está perto e é incapaz de se colocar à distância para contemplar a recordação. A criança lembra-se de todos os detalhes, é rápida no raciocínio, mas não tem nada de poético. No texto dos *Diapsalmata* que citámos, o velho recita a recordação, na sua voz sussurrante, como quem conta um segredo, enquanto a criança se lembra de tudo à primeira, não tendo a voz sussurrante, nem a melancolia no olhar.

A descrição da recordação, como o consolo da velhice, leva-nos a outra distinção entre recordação e memória. Se a natureza do conteúdo é indiferente para a sua retenção na memória, apenas momentos felizes podem ser recordados. Com efeito, Afham escreve: "The recollection must be not only accurate; it must also be happy"[131] e "What is recollected is not inconsequential to recollecting in the way that what is remembered is inconsequential to remembering."[132]. No entanto, isso não significa que o momento da experiência consagrado na recordação tenha de ter sido *realmente* feliz. Pode até acontecer que a criança – no caso de se tratar de uma recordação da infância – estivesse a fazer uma birra. É o quadro geral de sentido e o antagonismo com o quadro presente que leva o sujeito a considerar aquele episódio do passado como redentor. Ainda que a criança do passado estivesse infeliz, a sua vida desenrolava-se num quadro geral pacífico. Quadro esse que o sujeito que recorda já não reconhece na *actualidade*. A recordação apenas serve de consolo enquanto representar, ainda que simbolicamente, um tempo perdido em que o sujeito era feliz. Essa carga simbólica deriva da natureza *reflexiva* da recordação, por oposição à *imediatez* da memória.

> "Memory is immediate and is assisted immediately, recollection only reflectively. This is why it is an art to recollect."[133]

Que a recordação seja produto da *reflexão* significa que pertence, de algum modo, ao domínio do *ideal* e, por conseguinte, do *eterno*. É verdade que se pode argumentar que a memória também é acrescentada em relação ao imediato. Afinal, não vivemos no puro instante graças à capacidade que temos de lembrar o instante anterior, que já não é, e de projectar um futuro,

---

[130] "The old person's glasses are ground for seeing close at hand. When youth wears glasses, the lens is for seeing at a distance, for it lacks the power of recollection, which is the power to distance, to place at a distance." (*Ibidem*, p.10)
[131] *Ibidem,* p.9
[132] *Ibidem*, p.12
[133] *Ibidem*, p.12

que ainda não é. A capacidade de representar tanto o passado como o futuro tem algo de *ideal*, na medida em que vai para além do que nos é dado pela experiência. Todavia, a memória pertence ao domínio da temporalidade enquanto sucessão de instantes, pois seria possível reconstruir, por uma "colagem" de momentos imediatos, o fio dos eventos até chegar ao momento que se pretende lembrar. Quanto à recordação, nenhum relato dos eventos até ao momento recordado permite restituir o esplendor com que este aparece ao indivíduo que a guarda no seu coração. Assim, a recordação pertence ao âmbito ideal: trata-se de um conteúdo eterno, pela distância abismal que a separa de qualquer conteúdo imediato. A sua forma foi transfigurada, de tal modo que apenas conservou o essencial, o brilho passível de redimir a existência. Dito de outro modo, a passagem de memória para recordação dá-se na forma de uma alteração qualitativa, de um salto.

Na medida em que não é relevante que a recordação seja fundada num facto real, pode até acontecer que nada do que na velhice recorda tenha mesmo acontecido, podendo argumentar-se que as suas recordações são mera ilusão e que o sujeito habita um mundo imaginário. E, em certa medida, é o caso, visto que este salto em direcção ao *ideal*, a descolagem do imediato que resulta num conteúdo *eterno*, se dá por meio da imaginação, a qual é descrita por Kierkegaard, na *Doença para a Morte*, da seguinte forma:

> "The fantastic, of course, is most closely related to the imagination [Phantasie], but the imagination in turn is related to feeling, knowing, and willing; therefore a person can have imaginary feeling, knowing, and willing. As a rule, imagination is the medium for the process of infinitizing; it is not a capacity, as are the others—if one wishes to speak in those terms, it is the capacity *instar omnium* [for all capacities]. When all is said and done, whatever of feeling, knowing, and willing a person has depends upon what imagination he has, upon how that person reflects himself—that is, upon imagination. Imagination is infinitizing reflection, and therefore the elder Fichte quite correctly assumed that even in relation to knowledge the categories derive from the imagination."[134]

A imaginação é descrita por Kierkegaard como o *medium* para o processo de *infinitização*, assim como a faculdade para todas as outras faculdades. Ou seja, a imaginação é simultaneamente uma actividade reflexiva e o meio para toda a reflexão, enquanto ponto de partida para a aplicação de categorias. Ora, como dissemos anteriormente, a possibilidade de aplicar categorias depende de uma certa flexibilidade do olhar humano, que deriva do seu

[134] KIERKEGAARD, S., *The Sickness Unto Death*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 30-31. Doravante, *The Sickness Unto Death* seguido do número da página. Para uma análise do fenómeno da imaginação segundo Kierkegaard, remetemos para FERREIRA, J., *Transforming Vision. Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Oxford, Clarendon Press, 1991 e GOUWENS, D. J., *Kierkegaard's Dialectic of the Imagination*, New York, Peter Lang Publishing, 1989.

carácter duplo. Quando Kierkegaard atribui a aplicação de categorias à faculdade da imaginação, isso significa que atribui à imaginação a fixação de categorias ideais. Paradoxalmente, a imaginação é condição de possibilidade do nosso carácter reflexivo e o âmbito ideal onde este se desenvolve[135]. O perigo da imaginação é que, na sua *infinitização*, pode deixar o sujeito demasiado longe da realidade, não lhe permitindo reaproximar-se da sua situação concreta. Porém, a imaginação é fundamental para nos elevar acima desta mesma realidade dando-nos a possibilidade de nos evadirmos, de fugirmos ao seu peso – algo que na velhice se faz como meio de sobrevivência.

A relação que o sujeito estabelece com a recordação depende da situação em que se encontra, dos eventos no seu passado passíveis de serem recordados como momentos de felicidade, mas também da sua capacidade de distanciamento e imaginação. A recordação distingue-se da memória por ser pessoal, íntima, secreta, só dizendo respeito ao sujeito que a nutre. Ao contrário de uma memória partilhável a partir de uma descrição factual, a recordação não pode ser passada de mão em mão, mas pertence a um único indivíduo. Como escreve Afham, o carácter público da recordação é meramente ilusório e o indivíduo está sempre só perante a recordação[136]. Como também dirá, o trabalho de "chocar" a recordação é discreto, secreto e solitário, e não admite a interferência de outros[137]. Isto parece fazer sentido, se considerarmos que se trata de um processo levado a cabo pela imaginação do próprio sujeito

---

[135] Se a imaginação tem este duplo carácter de permitir, por um lado, um projecto de "infinitização" que pode levar à interioridade (como relação do sujeito com ele mesmo), também pode levar ao distanciamento absoluto entre o sujeito e o seu "eu". Como Kierkegaard escreve: "The self is reflection, and the imagination is reflection, is the rendition of the self as the self's possibility. The imagination is the possibility of any and all reflection, and the intensity of this medium is the possibility of the intensity of the self." (*The Sickness Unto Death*, p.30-31). Neste excerto realça-se a importância da imaginação como âmbito de intensificação do "eu", mas também como o âmbito em que o "eu" se experimenta a ele próprio – "the rendition of the self as the self's possibility". Assim, quanto mais imaginação, mais possibilidade de descolagem em relação ao imediato e, portanto, maior capacidade de projectar possibilidades. No entanto, trata-se sempre, em Kierkegaard, de um duplo percurso do "eu". Por um lado deve subir aos píncaros da imaginação, por outro deve ser capaz de trazer essa idealidade para o imediato.
À luz do que dissemos, torna-se mais clara a passagem de *A Repetição* acerca do palco enquanto lugar onde o actor pode experimentar várias possibilidades de si. Também neste caso se trata de um processo perigoso, pois corre o perigo de ficar perdido nas possibilidades sem nunca regressar a si: "Then, in order not to gain an impression of his actual self, the hidden individual needs an environment as superficial and transient as the shapes, as the frothing foam of words that sound without resonance." (R 156)

[136] "The wine press of recollection, however, everyone must tread alone. In itself, this is far from being a curse. Inasmuch as one is always alone with recollection, every recollection is a secret. Even if several persons are interested in what is the object of recollecting to the one recollecting, he is nevertheless alone with his recollection – the seeming public character is merely illusory." (*Stages on Life's Way*, p.14-15). No Prefácio, William deixa claro que a recordação é um trabalho solitário, ainda que várias pessoas possam estar interessadas no mesmo objecto. Ao contrário, a memória pode ser suscitada em conjunto, como na ocasião de um aniversário ou de uma celebração em que se visa "co-*memorar*" alguém. (*Ibidem*, p.14).

[137] "But no wonder, for it was recollection itself that hatched out what was recollected, and this hatching is hidden and secret, solitary, and thus immune to any profane knowledge – in just the same way the bird will not sit on its egg if some stranger has touched it" (*Ibidem*. p.12)

e que é circunstancial à sua situação particular. Ora, o facto de a recordação ser um segredo que o sujeito guarda para si mesmo não é inconsequente. Esta atitude perante a vida, de "chocar" o tesouro mais precioso a partir de dentro, nos recantos da própria imaginação, para depois o apresentar totalmente transfigurado, é típico de uma visão poética.

> "The more poetically one remembers, the more easily one forgets, for to remember poetically is actually only an expression for forgetting. When I remember poetically, my experience has already undergone the change of having lost everything painful."[138]

Em *Rotation of Crops*, A descreve a arte de recordar como arte do esquecimento. Esta ideia, que já estava presente no Prefácio, é levada mais longe pelo esteta, sujeito em tédio em busca do *interessante*[139]. Segundo A, a única forma de fugir ao tédio é desenvolvendo um olhar poético capaz de transformar tudo em algo digno de contemplação. O *interessante* é fruto da capacidade de tornar o insignificante para a maioria em algo significativo para o sujeito. Para o caso, importa-nos apenas a caracterização de A do olhar poético, semelhante à de William Afham. Trata-se sempre de polir a experiência ou a memória, tentando cristalizar um elemento de *sentido*, que se distingue do mero facto. Se a memória tem como critério a ausência de esquecimento, procurando ser o mais fiel à realidade possível[140], a recordação é precisamente o contrário. A arte de recordar, exercício de pensamento que visa expor os contornos ideais do fenómeno, seria também a arte do esquecimento[141]. E, por essa razão, William insiste que a recordação não pode ser reencontrada refrescando a memória. Muito pelo contrário, a recordação ganha vida com o contraste e só pode ser procurada reflexivamente[142]. Ora, o poeta é uma figura reflexiva por excelência.

---

[138] *Either/Or Part I,* p.293.

[139] A noção de interessante tem origem em SCHLEGEL, F., *On the Study of Greek Poetry*, trans. Stuart Barnett, Albany, State University of New York Press, 2001. No contexto de *Either/Or*, a noção de interessante é fundamental para compreender a atitude do sujeito em tédio: este último procura escapar ao estado de espírito atribuindo significado ao insignificante. A noção de interessante é também importante para compreender o *Diário do Sedutor*.

[140] É preciso explicar de que forma a memória implica ou não esquecimento. Se num primeiro momento dissemos que sim, isso é apenas verdade na medida em que a memória é fundamentalmente uma sucessão de instantes temporais. Ao contrário, a ideia que anima uma recordação é eterna. Contudo, o que está agora em causa é o facto de a memória apenas ter como critério ser ou não fiel à realidade, não envolvendo o esquecimento do casual à maneira da repetição: "The art of recollecting is not easy, because in the moment of preparation it can become something different, whereas memory merely fluctuates between remembering correctly and remembering incorrectly." *Stages on Life's Way*, p.13.

[141] "In this way, forgetting and recollecting are identical, and the artistically achieved identity is the Archimedean point with which one lifts the whole world" *Either/Or Part I*, p.295.

[142] "The situation of recollection is created by contrast, and already for some time now I have been trying to weave my recollection of this experience into the contrast of the surroundings." *Stages on Life's Way*, p.15; "Any attempt to assist recollection directly would only miscarry and punish me with the aftertaste of mimicry." *Ibidem*, pp.15-16.

O fenómeno da compreensão poética tem lugar quando o sujeito não consegue efectuar aquilo que pensa. Assim, não se trata apenas de que o sujeito pense uma coisa quando na realidade faz outra, mas que um mesmo conteúdo possa ter lugar em dois *media* diferentes de forma totalmente independente. Assim, quando se compreende de forma poética, tem-se na *idealidade* algo que se omite na *realidade*. Pense-se no exemplo que Kierkegaard refere algumas vezes quando descreve um pastor que prega acerca de cada momento poder ser o último, não pensando, obviamente, que aquele preciso momento pode ser o seu último. Neste caso, o sujeito pensa ter uma compreensão real do que diz quando a compreensão que tem é meramente ideal e não belisca a sua segurança de que não morrerá nos instantes seguintes. Esta duplicidade pode também ser aplicada à figura do poeta enquanto *artista*. O poeta foi pensado pela tradição enquanto sofredor que canta a beleza do mundo. Este dom ou talento é muitas vezes descrito como uma maldição. Se o poeta tem a possibilidade de ver e dar a algo uma forma bela, fá-lo a despeito de uma grande mágoa[143]. E, contudo, essa mágoa não parece ter lugar no exacto momento em que o poeta escreve ou canta. No momento em que o poeta dá uma forma artística ao que *viu*, apenas dá uso à recordação[144]. Há, assim, uma espécie de hipocrisia na compreensão poética que permite que o sujeito em causa ou o poeta não seja realmente aquilo que diz ser ou não sinta exactamente o que diz sentir.

Contudo, tínhamos escrito que, de acordo com William Afham, a recordação enquanto fenómeno estético só pode ser feliz. E agora dizemos que o poeta é um sofredor. Ora, o ponto essencial é que o sofrimento do poeta é o sofrimento do melancólico, o qual se define pela sua ambiguidade, de tal forma que não se pode dizer que seja totalmente ou *apenas* infeliz. O que caracteriza a melancolia dos *Diapsalmata*, e a melancolia em geral, é a possibilidade de ver a beleza *apesar* do sofrimento. O melancólico considera-se numa posição privilegiada, ainda que "amaldiçoada", capaz de apreender a verdadeira natureza do mundo que olha com uma profunda ternura. A melancolia é um olhar intrinsecamente contemplativo, pois situa-se à distância da vida que acontece à sua volta. O sujeito empenhado no decorrer da sua própria

---

143 Pense-se no primeiro dos Diapsalmata no qual A compara a situação do poeta à dos inimigos do tirano Agrigento, torturados no touro de Fálaris: "Que é um poeta? Um homem infeliz que esconde profundas agonias no seu coração, mas cujos lábios estão conformados de tal modo que, quando o suspiro e o grito por eles fluem, soam como uma bela música. Passa-se com ele como com os infelizes que eram demoradamente torturados com fogo brando no touro de Fálaris: os seus gritos não podiam chegar aos ouvidos do tirano para o aterrorizar – a ele soavam- lhe como uma doce música. […]" (*Diapsalmata*, p.11)

144 "[…] A minha vida permanece, todavia, uma existência de poeta. Pode imaginar-se algo mais infeliz? Fui escolhido, o destino ri-se de mim, quando, subitamente, me mostra como tudo o que faço contra isso se torna um elemento dessa mesma existência. Posso descrever a esperança tão vivamente que qualquer individualidade que tem esperança reconhecerá a minha descrição; e, todavia, isso é uma falsificação – pois enquanto a descrevo, penso na recordação." (*Ibidem*, p.35)

existência, embrenhado na sucessão de tarefas, dificilmente tem espaço para se aperceber da volatilidade e, no limite, do absurdo do mundo em que vive. Assim, ainda que infeliz, a beleza do mundo serve de consolo ao melancólico.

Um aspecto particularmente relevante para compreender a natureza da recordação é que o melancólico apenas vê *significados*. É verdade que também a pessoa não melancólica vive num universo de significados. A presença desses significados é, porém, difusa, estando o sujeito distraído para eles. Ao contrário, o melancólico está desperto para a forma como cada pormenor se enquadra no plano global de vida. O significado para o qual o melancólico está acordado é o que aponta para um "rosto da vida"[145] que tem perante si, quando o normal seria tomar cada coisa na sua particularidade, no seu significado circunscrito. Tal como no caso da recordação, trata-se, na melancolia, do esquecimento do casual no encontro com a ideia que se esconde por trás. Perante algo tão simples como uma criança a brincar na rua, o melancólico não vê somente aquela criança em particular, mas a *infância* enquanto um modo de ser que lhe escapa e que, por isso mesmo, exerce um grande fascínio sobre ele.

Entende-se a razão pela qual a recordação ganha um tal peso na existência poético-melancólica. A recordação é, também, um significado que exerce pressão sobre o presente, reduzindo-o à sua insignificância. Por comparação, a recordação corresponde a uma totalidade de sentido que, por instantes, redime o presente. Como dizíamos, a recordação é feliz pelo consolo que oferece e, contudo, não se pode dizer que a experiência da recordação seja pura e simplesmente feliz, uma vez que implica uma espécie de ressaca, de recaída no presente. Tal é o caso do rapaz em *A Repetição*, onde o apaixonamento surge como ocasião para acordar o *poético* nele, levando-o do êxtase à depressão:

> "He was deeply and fervently in love, that was clear, and yet a few days later he was able to recollect his love. He was essentially through with the entire relationship. In beginning it, he took such a tremendous step that he leaped over life. If the girl dies tomorrow, it will make no essential difference; he will throw himself down again, his eyes will fill with tears again, he will repeat the poet's words again."[146]

---

[145] Há, todavia, uma certa ambiguidade quando utilizamos expressões como "rosto da vida" ou mesmo "a verdade da Vida". É certo que o melancólico pensa ter alcançado essa verdade acerca da vida: de que é bela *apesar* do prosaico. No entanto, o melancólico não está inserido na própria vida, no decorrer dela enquanto sucessão de tarefas. Está sempre em causa um problema de ponto de vista. De tal forma que o melancólico, em última análise, pode não estar certo acerca da verdade da vida. E, tal como pretende ter um ponto de vista que vai para além do do homem do quotidiano, nada impede que haja um ponto de vista que englobe o ponto de vista melancólico e afira outra verdade acerca da vida. Tudo isto para dizer que a determinação "vida" varia consoante o ponto de vista em questão e é, em última instância, uma determinação que aponta para fenómenos radicalmente diferentes entre si.

[146] R 136

Constantin Constantius observa a transformação do rapaz e comenta que, apesar de ter estado perdidamente apaixonado, uns dias depois, já era capaz de recordar o seu amor. Formulando de outro modo, consoante o que temos vindo a explicar acerca da recordação, o rapaz rapidamente tornou puramente *ideal* algo que não o deveria ser apenas. Que o rapaz fosse já capaz de recordar o enamoramento quereria dizer que este já não tinha qualquer existência real, mas apenas um peso imaginário. Como escreve Constantius, houve um salto por cima da vida. O que é o mesmo que dizer que o rapaz saltou por cima da *realidade* e foi directo para a *idealidade*, onde a ideia da pessoa amada é infinitamente mais valiosa que a própria pessoa amada. Ora, o aspecto cómico da história é que a rapariga se torna um empecilho, pois a única coisa que passou a importar é o seu carácter idealizado. Face ao prosaico de uma relação a dois, com os seus encontros e desencontros, com o conjunto de dificuldades que pode suscitar, o rapaz apenas quis conservar a *ideia* do que teria sido esta relação a dois, na ausência de toda a facticidade[147]. De tal forma que, se a rapariga morresse, não haveria qualquer alteração na estrutura das coisas, uma vez que a sua actualidade deixou de importar. Pelo contrário, o mais provável é que a distância aumentasse o talento poético do rapaz. Pois, como se disse, o olhar poético é um olhar capaz de colocar à distância, tornando o seu objecto *eterno*, enquanto ideal. Sendo assim, o aumento da distância pela ausência tornaria o olhar poético ainda mais agudo. Compreende-se de que forma o *amor na recordação* é mais seguro: começa com a perda. Passando imediatamente para a esfera do *ideal*, o amor da recordação perde a obrigação de *actualidade* e deixa de estar submetido ao teste da realidade que é o teste do tempo e da repetição. O amor da recordação esquece o prosaico em ordem ao poético.

> "Recollection's love is the only happy love, says an author […] He advances that thesis in such a way that one is easily tempted to agree with him and then forgets that the thesis itself expresses the most profound melancholy, so that a deep depression concentrated in one single line could scarcely express it better."[148]

Segundo o esteta, o amor da recordação é o único feliz por não estar à mercê das contingências da vida. Mas o amor da recordação é apenas o mais feliz no seu início. Como dissemos, a partir do momento em que o amor passou a recordação, o outro deixa de existir. Ora, o rapaz não sabe o que fazer perante o incómodo da rapariga. A sua melancolia nasce da oposição entre a beleza dos primeiros instantes e a impossibilidade de o presente estar à altura

[147] "He has kept the whole love affair in its ideality, to which he can give any expression whatsoever, but always as mood, because he has no facticity." (R 229)
[148] R 133

do vislumbre inicial de felicidade. Conservado na recordação, o amor mantém-se intacto na sua perfeição, mas não permite ser executado. Constantius refere-se à tese do autor dos *Diapsalmata* como sendo da mais profunda melancolia. Que o sujeito possa *recordar* o seu amor significa que este apenas tem validade numa situação *irreal* ou *imaginária* e não serve para o momento presente. Assim, a recordação corresponde a começar no fim. O problema do rapaz foi começar no final[149].

Depois deste excurso pela *Repetição*, voltamos a um último aspecto mencionado no Prefácio de Afham:

> "Recollection wants to maintain for a person the eternal continuity in life and assure him that his earthly existence remains *uno tenore* [uninterrupted], one breath, and expressible in one breath."[150]

É um facto que o acto de recordar consiste em assumir que o significado está dado na origem, num começo longínquo que se quer recuperar. Ter na mão esse significado originário permitiria aliviar a dor do presente. Se tentarmos agora perceber a que corresponde essa dor que diagnosticámos como característica da velhice, compreendemos que se trata de um vazio de sentido. E, por consequência, do medo de enfrentar esse mesmo vazio. Com efeito, a pessoa que procura na recordação um consolo fá-lo na esperança de encontrar um *padrão* para a sua vida. Na ausência de um sentido unitário para aquilo que se é e será, o sujeito vasculha aquilo que foi, à procura de um significado ao qual se agarrar.[151] Não é verdade que todo o ser humano na velhice tenha esta necessidade. Pois a recordação exige uma certa interioridade, uma certa reflexividade. A procura pela recordação enquanto procura por um padrão de unificação resulta de um retorno sobre si mesmo, de uma sede de compreensão que nem todos os seres humanos terão. Para alguns, a necessidade de um padrão pode não surgir. O que não significa que não esteja lá instalada, como uma insatisfação de fundo.

A relação estreita que estabelecemos entre a recordação e a velhice dá-se, também, pela proximidade da morte numa fase mais tardia da vida. Insiste-se que não é necessário que assim seja: um sujeito novo pode sentir-se na iminência da morte. Porém, é natural que numa idade

---

[149] R 137

[150] *Stages on Life's Way*, p.10.

[151] A propósito da recordação como consolo, veja-se esta passagem de *Le Cardinal d'Espagne*, onde a Rainha afirma que apenas uma recordação a mantém viva e justifica a sua existência: "Il y a dans ma vie un souvenir et c'est cela qui me permet de supporter la vie. Rien d'autre ne me le permettrait. Il y a un souvenir, et rien. Et, quand je souhaite trop la mort, je me dis que, morte, je ne me souviendrai plus, et je n'ai plus envie de mourir." MONTHERLANT, H., *Le Cardinal d'Espagne*, in Théâtre, Paris, Gallimard (Pléiade), 1972, p.1136, Acte II, Scène III.

avançada se esteja perante uma forma mais viva dessa possibilidade. E, quando o tempo que resta aparece como encurtado, o sujeito vê-se como que forçado a olhar para o passado, para o lado da balança que agora acumulou o maior número de vivências. Tudo se passa como se a morte exercesse uma pressão tal que encosta o sujeito à parede e o obriga a confrontar-se com aquilo que foi ou é[152]. Nestas alturas, o sujeito pergunta-se se foi tudo em vão ou se há um reduto de sentido capaz de redimir a sua vida. Perante a perspectiva de deixar de ser, procura-se uma justificação. Ora, o brilho da recordação parece não deixar dúvidas e o sujeito deleita-se na contemplação dos poucos instantes em que foi feliz de modo a justificar a situação em que se encontra no presente.

Há, ainda, um aspecto que importa reforçar. A necessidade de encontrar um padrão para a própria vida radica numa necessidade de identificação de si mesmo. Na medida em que, como se disse, o significado da existência humana parece estar dado nas tarefas que cumpre, seria de esperar que a soma dessas mesmas tarefas prostrasse a identidade do sujeito. E, contudo, esse não é totalmente o caso. Tal como num tapete persa, onde se desenham diferentes figuras, é preciso, ainda assim, encontrar o padrão desenhado, apontando os elos de ligação e os nexos de causalidade entre as diferentes figuras ou momentos da vida[153]. É preciso uma chave sem a qual não se pode fazer sentido do conjunto de experiências que se teve ao longo

---

[152] O filme de Ingmar Bergman, *Morangos Selvagens* (1957), para além de extraordinariamente belo, expõe por outros meios o que tem sido dito. Isak é o sujeito que olha para o seu passado e tenta fazer sentido dele. Ora, o que se destaca na sua vida é uma recordação da juventude:
"The place where wild strawberries grow! Perhaps I got a little sentimental. Perhaps I got a little tired and felt a bit sad. It's not impossible that I began to think of this and that, associated with places where I played as a child. I don't know how it happened, but the day's clear reality dissolved into the even clearer images of memory that appeared before my eyes with the strength of a true stream of events."
Morangos Selvagens conta a história do médico Isak Borg que, já na velhice, é chamado à Universidade de Lund para a celebração dos cinquenta anos do seu doutoramento. Na viagem de carro de Estocolmo para Lund, Isak é acompanhado por Marianne, casada com o seu filho, e por três jovens que viajam para Itália – Sara e os seus pretendentes, Anders e Viktor. Ao longo do filme, a partir de sonhos, conversas e recordações, acompanhamos o confronto de Isak com a sua vida, agora assombrada pela ideia da morte. O facto da viagem, em direcção a um acontecimento que marca o fim da sua carreira, assim como o encontro com desconhecidos, parece dar azo a uma reinterpretação das suas vivências, de tal forma que há algo na expressão de Isak de intrinsecamente melancólico. O excerto citado é proferido por Isak quando decide parar na casa onde passou os verões até ao fim da adolescência. Perante aquele cenário de uma casa agora abandonada onde viveu o seu primeiro amor por Sara, sua prima, Isak é transportado para a recordação daqueles tempos à qual nós, enquanto espectadores, assistimos, e que o invade "com a força de um verdadeiro fluxo de eventos".
Compreende-se o quão melancólico o olhar de Isak é: vê à distância a sua própria vida, numa cerimónia que o obriga a revisitar-se; vê o verdadeiro significado da juventude cujos planos para viajar para Itália implicam uma relação diferente com o tempo, uma relação de infinita possibilidade; e discerne, na confusão dos eventos, uma lógica extraordinária. Talvez a lógica do significado ou a lógica da melancolia? No final do filme, quando Isak encontra os seus pais, sentados à beira do lago, não vemos os seus rostos. Vemos apenas as figuras, os contornos ideais, uma imagem e assistimos a uma verdadeira recordação perante a qual Isak se comove, num plano que é dos mais melancólicos da história do cinema.

[153] A propósito da procura por um padrão que, afinal de contas, pode não existir, veja-se o conto de Henry James "The Figure in the Carpet" acerca de um jovem crítico à procura do significado da obra de um autor. (JAMES, H., *The Figure in the Carpet and Other Stories*, eds. Frank Kermode, London, Penguin Books, 1986.)

da vida. Que o sujeito precise de assegurar que a sua vida é *uno tenore*, exprimível num só sopro, significa, mais uma vez, que procura uma forma para si mesmo, procura um critério de interpretação de si mesmo. O qual é imposto de forma anónima pela vida na forma de recordação.

A concepção proustiana de recordação pode iluminar o que temos vindo a dizer, embora apresente as suas dificuldades e diferenças. Na medida em que *A la Recherche du Temps Perdu* é uma tentativa de fixação do passado e de procura de significado nele, está repleto de alusões ao valor da recordação. A recordação involuntária é a personagem principal da famosa passagem das *madeleines* e surge, em diversos momentos, como uma interrupção do tempo. Nas palavras de Proust, a recordação é um ser "extra-temporal" que revela a verdadeira essência das coisas – o ser enquanto tal, na sua eternidade. A recordação põe perante o sujeito o ser em todo o seu esplendor e permite-lhe, por uma vez, ter prazer na contemplação de algo que insiste em escapar e se subtrai à vida corrente[154]. No instante da recordação, o sujeito pode finalmente gozar – *jouir* – do ser das coisas. Este prazer é o de *ver* algo que, de outra forma, estaria velado. É fora da inabalável sucessão do instante que o sujeito pode ter uma impressão viva das coisas.[155]

O que insiste em escapar, segundo Proust, é o tempo em estado puro. E a beleza deste instante só pode ser apreendida por uma singular conjugação entre a imaginação e os sentidos, entre passado e presente. A imaginação, diz ele, é o órgão da beleza. Mas apenas pode representar o que não está presente, não podendo, por si só, na medida em que permanece fantasia, causar uma impressão do ser. São os sentidos que transportam o sujeito para uma recordação, partindo de uma sensação no presente que imprime o cunho da existência à imagem que suscita.[156] Segundo o que dissemos, estes instantes introduzem a *poesia* no *prosaico*

---

[154] "[A]u vrai, l'être qui alors goûtait en moi cette impression la goûtait en ce qu'elle avait de commun dans un jour ancien et maintenant, dans ce qu'elle avait d'*extra-temporel*, un être qui n'apparaissait que quand, par une de ces identités entre le présent et le passé, il pouvait se trouver dans le seul milieu où il pût vivre, *jouir de l'essence des choses*, c'est-à-dire *en dehors du temps*." em PROUST, M., *A La Recherche du Temps Perdu*, vol. 7: *Le Temps Retrouvé*, tome 2, Paris, Gallimard, 1927, p.14.

[155] Neste ponto vale a pena mencionar a ideia de "moments of being" cunhada por Virginia Woolf em WOOLF, V., *Moments of Being*, New York-London, Jovanovich Publishers, 1985). Embora não sejam recordações propriamente ditas, estes momentos seguem a mesma lógica. São instantes em que a vida irrompe e mostra o seu verdadeiro rosto. Há um acesso ao *ser* que se distingue da lógica do quotidiano, em que o sujeito está imerso na vida sem se dar conta dela. O que importa deixar claro é que, também para Virginia Woolf, o ser apenas pode ser contemplado num momento de ruptura com o decorrer habitual da vida. Mais uma vez, trata-se de um momento poético, em que o sujeito contempla uma determinada configuração da vida, e se ausenta, por momentos, da prosa em que está mergulhado.

[156] "[À] la fois dans le *passé*, ce qui permettait à mon *imagination* de la goûter, et dans le *présent* où l'*ébranlement effectif de mes sens* par le bruit, le contact avait ajouté aux rêves de l'imagination ce dont ils sont habituellement dépourvus,

do decorrer habitual da vida. São instantes de um prazer raro que consiste em estar fora do tempo, o qual nos constrange, encaminhando-nos para a morte.

Há ainda dois aspectos em que a descrição de Proust se cruza com o que expusemos acerca da recordação segundo William Afham. A primeira diz respeito ao "eu" que transparece no instante da recordação. Proust não menciona apenas a contemplação do tempo em estado puro, da eternidade do ser. A par disto está o "eu", também na sua acepção *atemporal*. É na recordação que se pretende encontrar um "eu" mais verdadeiro que, habitualmente, parece estar morto ou adormecido[157]. À semelhança do que escreve Afham, a recordação também aqui quer provar ao sujeito que a sua existência seguiu um fio condutor, que há algo do "eu" de há uns anos atrás que permanece idêntico, que há, afinal de contas, um mesmo sentido em jogo. Só que, para Proust, esse sentido consiste estritamente na capacidade de fruir da beleza das coisas[158]. Por fim, a natureza desse verdadeiro "eu" é ser na ausência da possibilidade da morte. No momento da recordação involuntária, o sujeito é transportado para a esfera da eternidade onde a temporalidade prosaica desaparece e, naturalmente, a mortalidade deixa de pesar[159].

Porém, a força da recordação reforça a impossibilidade de viver na sua ausência. Se os únicos paraísos são os paraísos perdidos[160], então não há qualquer hipótese de habitar um paraíso *aqui* e *agora*. A violência da queda, do poético para o prosaico, da recordação para o presente, transforma a vida numa espera por breves momentos de eternidade. Ora, um tal significado está à mercê de acontecimentos independentes do sujeito e pode levá-lo à loucura, na espera de algo que pode não voltar a ocorrer. É certo que Kierkegaard realça o carácter voluntário de dar sentido à própria vida a partir da recordação – mas essa vontade apenas leva à melancolia. A recordação escapa à esfera temporal onde nos encontramos e não permite interpretar o presente e, acima de tudo, o futuro. A preocupação anulada pela recordação

---

l'idée d'existence et, grâce à ce subterfuge, avait permis à mon être d'obtenir, d'isoler, d'immobiliser – la durée d'un éclair – ce qu'il n'appréhende jamais : *un peu de temps à l'état pur.*" em PROUST, M., *Idem*, p.15.

157 "Mais qu'un bruit déjà entendu, qu'une odeur respirée jadis, le soient de nouveau, à la fois dans le présent et dans le passé, réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits, aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée et *notre vrai moi qui, parfois depuis longtemps, semblait mort, mais ne l'était pas autrement, s'éveille, s'anime* en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée." (*Ibidem*, p.16)

158 "Je me souvins avec *plaisir*, parce que cela me montrait que *j'étais déjà le même alors*" (*Ibidem*, p.24)

159 "Cela expliquait que mes inquiétudes au sujet de ma mort eussent cessé au moment où j'avais reconnu, inconsciemment, le goût de la petite madeleine, puisqu'à ce moment-là l'être que j'avais été était un être extra-temporel, par conséquent insoucieux des vicissitudes de l'avenir."; "on comprend que le mot de « mort » n'ait pas de sens pour lui ; situé hors du temps, que pourrait-il craindre de l'avenir ?" (*Ibidem*, p.14).

160 "[L]es vrais paradis sont les paradis qu'on a perdus" (*Ibidem*, p.13).

proustiana é a preocupação pelo futuro, pelo que virá a ser de mim e, no limite, pela morte. Como se pode domesticar esse futuro a partir de um significado dado no passado?

Por último, há outro modo de nos relacionarmos com o tempo e com a procura por um sentido. Kierkegaard chama a esse modo de relação "esperança" – ainda que haja outro tipo de esperança para além da que iremos aqui descrever[161]. A esperança parece ser característica da juventude ou da idade adulta, por oposição à velhice[162]. Se a velhice gostaria, ao recordar, de voltar a fazer a experiência de um conteúdo passado, que já foi, a juventude gostaria de trazer à realidade um conteúdo puramente idealizado, que ainda não é. Ou seja, o objecto da *espera*, do *desejo*, do *sonho* da juventude é algo que possa redimir a existência[163]. Tal como no caso da recordação, esse conteúdo é aperfeiçoado pela imaginação até se transformar num símbolo de plenitude. Esse conteúdo é tido como o momento em que tudo fará sentido, em que se eliminarão todas as contrariedades. Assim, a esperança de que virá um momento em que o sujeito se sentirá plenamente preenchido corresponde à expectativa de uma repetição: que o conteúdo que é idealizado seja trazido à realidade. Dito de outro modo, a resolução da contradição estaria no momento da *síntese* e, por conseguinte, da repetição. É evidente que, chegado o momento da repetição, a plenitude que se esperava escapa. Mais uma vez, o sujeito é devolvido a conteúdos que não saciam a sua sede de completude.

Tanto o fenómeno da recordação como o fenómeno da esperança são tentativas de dar sentido que falham, pois ambos têm a plenitude da sua existência fora de si[164]. No primeiro

---

161 A palavra é *Haab*, em inglês "hope". No entanto, há outro conceito que Kierkegaard utiliza cujo significado por vezes se confunde com a esperança. Em particular nos Discursos Edificantes, Kierkegaard fala de *Forventning* ("expectancy"). A esperança que procuraremos descrever aponta para um modo puramente estético de relação com o tempo e com a vida. Porém, Kierkegaard pode falar de esperança no contexto religioso, como nos discursos "The expectancy of faith", "Patience in expectancy" e "The expectancy of eternal salvation" em *Eighteen Upbuilding Discourses.*

162 A noção de idades da vida é antiga, tendo sido estudada por Aristóteles, entre outros (cfr. Rethorica, 1389a16 e ss: ARISTOTLE, *Poetics and Rethoric*, int. and notes E, Carver, New York, Barnes and Noble, 2005). Não se pretende aqui, nem mais adiante, fazer um levantamento aturado das idades da vida na medida em que marcam diferentes etapas no desenvolvimento moral e físico do humano. Kierkegaard utiliza a noção de idades da vida – infância, juventude, experiência e velhice – enquanto estas podem ser associadas às diferentes categorias existenciais que resultam num determinado modo de relação com a vida. Desta forma, é perfeitamente possível que uma pessoa *nova* tenha um ponto de vista *velho* e *vice versa*.

163 "If one were to designate with one word what is characteristic of the life of childhood and of youth, one would certainly have to call it a dream-life. And we also say the same. How often, for example, an adult repeats these sad words, "They vanished, the dreams of my childhood and youth."" (KIERKEGAARD, S., *Christian Discourses / The Crises and a Crises in the Life of an Actress*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press,1997, pp.107-108)

164 "The unhappy one is the person who in one way or another has his ideal, the substance of his life, the plenitude of his consciousness, his essential nature, outside himself." (*Either/Or Part I*, 222). A ideia de que o sujeito infeliz tem a plenitude de si fora de si pode ser interpretada de diversas formas. Para o presente caso, e na medida em que se trata de um texto acerca da recordação e da esperança, podemos pensar que o "exterior" é o passado e o

caso, a solução está no passado e, no segundo, no futuro. Mas ambas as soluções pertencem ao âmbito da pura idealidade, e não têm em conta a situação temporal que aprisiona o sujeito. Esta situação temporal, como dissemos anteriormente, consiste não apenas no facto de estarmos condicionados a viver numa situação e num tempo concretos, mas também no facto de termos de viver no *mundo*, reduzidos a conteúdos que não podem ser assimilados de modo a concretizar a plenitude que se procura. O defraudamento da recordação e da esperança provam isso mesmo. Assim, se ambas se apresentam como "promessas de felicidade", são, na realidade, o que define o indivíduo mais infeliz de todos[165].

Afinal de contas, era já disso que falava no início de *A Repetição*. Logo nas primeiras páginas do texto, Constantin compara a recordação e a esperança à repetição[166]. A esperança é uma veste nova que, por mais bonita que possa parecer, nunca se experimentou e, portanto, não se sabe se servirá. A recordação é uma peça de roupa que, embora bonita, deixou de servir, tendo perdido toda a utilidade para a ocasião presente. Finalmente, a esperança é uma senhora bonita que escapa permanentemente, e a recordação uma senhora com a qual nunca se está satisfeito no momento. Todas as metáforas salientam, por um lado, o carácter atractivo do conteúdo em questão. Tanto a recordação como a esperança são *belas* e exercem fascínio. Por outro lado, insistem na insuficiência dessa mesma beleza, no seu carácter fugidio e enganador. Por muito que possam parecer salvadoras, a recordação e a esperança acabam por desiludir, deixando o sujeito "de mãos a abanar". Quanto à repetição, seria uma roupa indestrutível que assenta na perfeição e uma mulher amada da qual o marido nunca se farta. Com efeito, Constantin insiste, no início do livro, que a repetição, por oposição à recordação e à esperança, seria a única forma de ser feliz:

---

futuro. Assim, o sujeito infeliz é o que coloca o significado da sua vida num tempo passado, que já foi, ou num tempo futuro, que ainda não chegou.

165 Efectivamente, no capítulo de *Either/Or,* intitulado "The Unhappiest One", A escreve: "Recollection is above all the distinctive element of the unhappy ones, which is natural, because past time has the notable characteristic that it is past; future time, that it is to come. In a sense, therefore, one can say that future time is closer to the present than is the past. In order for the hoping individuality to become present in future time, it must have reality [Realitet] or, more correctly, it must acquire reality for him; in order for the recollecting individuality to become present in past time, it must have had reality for him. But when the hoping individuality wants to hope for a future time that nevertheless can acquire no reality for him, or the recollecting individuality wants to recollect a time that has had no reality, then we have [I 198] essentially unhappy individualities." (*Either/Or Part I*, pp. 223-224)

166 "Hope is a new garment, stiff and starched and lustrous, but it has never been tried on, and therefore one does not know how becoming it will be or how it will fit. Recollection is a discarded garment that does not fit, however beautiful it is, for one has outgrown it. Repetition is an indestructible garment that fits closely and tenderly, neither binds nor sags. Hope is a lovely maiden who slips away between one's fingers; recollection is a beautiful old woman with whom one is never satisfied at the moment; repetition is a beloved wife of whom one never wearies, for one becomes weary only of what is new." (R 132) E, umas linhas à frente: "For hope is a beckoning fruit that does not satisfy; recollection is petty travel money that does not satisfy; but repetition is the daily bread that satisfies with blessing." (R 132)

> "[…] the person who chose repetition—he lives. He does not run about like a boy chasing butterflies or stand on tiptoe to look for the glories of the world, for he knows them. Neither does he sit like an old woman turning the spinning wheel of recollection but calmly goes his way, happy in repetition."[167]

3.3 Perante o futuro: juventude e experiência

Concluiu-se, no capítulo anterior, que a tentativa de dar sentido à vida a partir da recordação e da esperança falha o alvo. No primeiro caso, porque uma vida cuja plenitude se encontra num paraíso perdido cai inevitavelmente na melancolia. Esta última, apesar da ambiguidade que a define, está fundamentalmente marcada por uma mágoa profunda que resulta da convicção de que a totalidade da vida não está à altura do esplendor que promete ou dos instantes de *sentido* que o melancólico é capaz de perceber. Ainda que o olhar melancólico veja *sentido* na beleza das coisas, na medida em que essa beleza oferece uma forma à vida, percebe como essa mesma beleza não se exprime na existência enquanto acontecimento prosaico. Como escrevia A nos *Diapsalmata*, o melancólico vive no alto do castelo e não "lá em baixo", tal e qual Hans Castorp, que vê do alto a vida "lá em baixo" e se compreende expulso dela[168]. Deste modo, apesar de conseguir dar um rosto à vida, enquanto esplendor votado à miséria de não ser sempre assim, o melancólico não consegue dar outro *sentido* à sua própria existência senão enquanto acto poético de ver a beleza das pequenas coisas. Ainda que se trate de um sentido global, na medida em que a melancolia assola completamente o sujeito que dela

---

[167] R 131-132

[168] Como é sabido, no livro *A Montanha Mágica* de Thomas Mann, o protagonista Hans Castorp passa sete anos da sua vida num sanatório. No cimo da montanha, Hans Castorp observa, pela primeira vez, o mundo "lá de baixo" e a sua estranha lógica. Se, ao início, é a lógica do mundo "lá de cima" que o surpreende – o ter de medir a febre e deitar-se na varanda todos os dias, etc. –, rapidamente se dá uma inversão que o obriga a considerar o "mundo lá de baixo" com outros olhos, levando-o a estender o que era previsto ser uma curta estadia no sanatório por sete anos. Ao fim de sete anos, Castorp tinha cortado totalmente com a "esfera lá de baixo": "aquele óbito […] trazia, no entanto, a ruptura de mais um elo, a cisão de mais um laço que o ligava à *esfera lá de baixo*, completando o ciclo daquilo a que Hans Castorp chamava, e com razão, liberdade. Na realidade, por altura dos acontecimentos que relatamos, já todo o contacto entre o nosso herói e a *planície* estava perdido. Já não escrevia nem recebia cartas *lá de baixo*. Já não mandava vir da *planície* os seus Maria Mancini." em MANN, T., *A Montanha Mágica*, trad. Gilda Lopes Encarnação, Lisboa, Publicações D. Quixote, 2009, p.807, meus itálicos. No final, perante o início da guerra, Hans Castorp e outros decidem regressar à vida na *planície*: "A comunidade da montanha precipitava-se, de cabeça, dos seus cinco mil pés de altura, para a *planície* e respectiva provação, suspensa dos estribos do pequeno comboio tomado de assalto, abandonando ao deus-dará, se necessário fosse, a bagagem, que se ia empilhando e entupindo o cais da estação, essa estação fervilhante onde parecia chegar o calor e o cheiro a queimado da *planície* – e Hans Castorp corria atrás dos outros." *Ibidem*, p.811, meus itálicos. Tal como o melancólico descrito por A, Hans Castorp habita uma tensão entre o mundo lá de cima e o mundo lá de baixo. No entanto, Castorp acaba por decidir regressar ao mundo de baixo – ainda que numa tentativa desesperada que acaba com a insinuação da sua morte durante a guerra, deixando em aberto se um regresso à vida *lá de baixo* é realmente possível.

padece, mantém-no à distância da vida activa, do quotidiano enquanto execução de si, e à mercê de momentos disposicionais de extrema comoção.

Quanto à esperança, é apenas a projecção de um futuro imaginado. É verdade que toda a projecção no futuro é, de certa maneira, fruto da imaginação. Porém, o que define os planos da juventude é a sua extrema idealização, a qual despede quase por completo o aspecto prosaico – a rudeza, as dificuldades, o sofrimento ou simplesmente a falta de elevação – com o qual o sujeito terá de se deparar. Veremos, mais adiante, de que forma a frustração da juventude pode dar origem a outra forma de relação com a vida à qual Kierkegaard chama "experiência" e a qual personifica no "homem experiente"[169]. No horizonte das *idades da vida*[170], a experiência definir-se-á enquanto abandono dos *ideais* da juventude e assunção de uma postura que se considera mais *realista*, mais adequada aos desafios da realidade e que pretende domesticar o futuro a partir do que já se viveu.

Em suma, a oposição que fomos traçando e que se reflecte na relação que o sujeito estabelece com a sua própria vida é entre *poesia* e *prosa*. Ora, tanto a vida da recordação como a da esperança estão marcadas de raiz pelo poético, na medida em que são vividas na ausência do peso da realidade. Melhor dito, o seu significado está deposto em momentos de recordação e esperança, e não nos desafios *reais* que exercem pressão sobre o sujeito. Relembre-se que o sujeito é uma síntese entre imediato e ideal e, por essa razão, a sua vida joga-se, precisamente, na relação que estabelece entre estes dois termos na forma de um terceiro, a que chamámos consciência. A poesia seria, deste modo, primariamente ideal, pois depende da capacidade de imaginar, de se descolar do imediato para o *horizonte das ideias.* Ao contrário, o prosaico pode ser associado ao imediato por resultar do que provém dos sentidos, do corpo, ou das condições materiais nas quais a vida do sujeito tem de se desenrolar – ainda que sempre mediadas por categorias do pensamento. Deste modo, poderia dizer-se que o poético é, de certa forma, livre, ao passo que o imediato é necessário, é aquilo que o sujeito não escolhe[171]. No caso do rapaz de *A Repetição*, a rapariga torna-se poética na medida em que a sua ideia, enquanto objecto de

---

169 Para uma análise da noção de "experiência" em Kierkegaard, remetemos para FERRO, N., "A noção de experiência em Kierkegaard", *Naturalmente Hipócrita; Em constante referência a Kierkegaard*, Lisboa, Editorial Aster, 2014.

170 Acerca da noção de *idade da vida*, remetemos para a nota 162.

171 O imediato é necessário enquanto aquilo que sucede ao sujeito e acerca do qual não teve escolha. O que não é necessário é uma determinada interpretação do que sucede. Quando Kierkegaard insiste na possibilidade de alternativas categoriais, vai ao ponto de insistir que até as categorias de prazer e sofrimento são passíveis de permutação ou de alteração. O assunto é complexo e não poderá ser exposto aqui. Fica apenas a breve indicação de que o que parece corresponder a "categorias do imediato", enquanto interpretações que se impõem ao sujeito – de tal forma que o prazer é "bom" e o sofrimento é "mau" –, está ainda sobre a lógica da *idealidade*, enquanto categorização *livre*, permitindo assim uma alteração.

amor, ganha mais peso do que a sua realidade, fazendo com que o seu aspecto prosaico seja um empecilho para o desenvolvimento puramente imaginário e ideal da paixão.

Por fim, terminámos o capítulo anterior citando as primeiras páginas de *A Repetição*, onde Constantin Constantius afirma que apenas a vida da repetição pode ser uma vida *feliz*. Por contraste, a recordação e a esperança levam à melancolia ou ao desespero. Nas páginas que se seguem, tratar-se-á de aferir a possibilidade da validade desta afirmação. Por um lado, devemos perceber melhor de que forma uma vida *feliz* corresponderia a possuir uma *identidade*, uma vez que foi esse o ponto que expusemos com mais ênfase nos capítulos anteriores. Por outro lado, procuraremos esclarecer a que corresponderia uma vida na repetição. No entanto, tratando-se o presente trabalho de um estudo filosófico, apenas colocaremos as condições de possibilidade para um tal desempenho vital, deixando de parte, de resto como também o faz Kierkegaard, a sua exequibilidade.

Em primeiro lugar, importa vincar um aspecto aflorado na secção anterior que diz respeito à natureza da relação entre sujeito e vida. Como se disse de passagem, a possibilidade do poético é dada pela própria vida, na medida em que esta é passível de interpretação. Como escreve Kierkegaard, a vida é um "discurso obscuro"[172], não apenas pelo facto de ser uma narrativa cujo final se desconhece, mas também, e principalmente, pela sua estrutura frásica, a qual encerra a possibilidade do futuro alterar radicalmente o significado do passado e do presente. Com efeito, a noção de "vida" é particularmente ambígua e admite diversas desformalizações, as quais, como se mencionou, podem dividir-se em poéticas e prosaicas[173]. Mais concretamente, estas desformalizações remetem para um modo de relação que depende dos dois âmbitos que constituem o sujeito: *ideal* e *imediato*. O importante é que a vida, por si só, não informa o sujeito da sua natureza, uma vez que se define na relação que o sujeito estabelece com ela. A relação que estabelecemos com os factos é maleável, alterável e até imprevisível, de modo que podemos surpreender-nos a nós mesmos no confronto com o que nos rodeia e podemos até encarar esses factos de diversas maneiras. Da mesma forma, a relação que

[172] " [...] temporal life is piecemeal and is like a dark saying that is best understood when it is understood little by little." (*Eighteen Upbuilding Discourses*, "The expectancy of eternal salvation", p.260). É preciso ter em atenção que, neste caso, Kierkegaard está apenas a considerar a existência na sua temporalidade, enquanto decorrer do tempo com uma ordem específica. Nesta óptica, a vida apenas pode ser compreendida chegando ao final da sucessão de instantes. Mas não é necessário que assim seja, como veremos mais adiante. Não deixa por isso de ser verdade que a vida é um discurso obscuro por não ser evidente, por não vir com instruções à partida, não se sabe se é uma tragédia ou uma comédia, que valores se deve adotar, etc.

[173] Não temos a pretensão de ser exaustivos nesta divisão dos diversos rostos da vida. É possível dividir as várias interpretações desta forma na medida em que se articulam com os dois *media* – *ideal* e *imediato* – que distinguimos previamente. No entanto, poderia pensar-se em outras alternativas que não estão a ser consideradas aqui.

estabelecemos com o todo da vida pode ser marcada por inúmeras disposições que nos invadem e que a vida abarca, podendo passar de triste para alegre de um momento para o outro. Porém, não esqueçamos que a relação que estabelecemos com a vida define também o próprio si.

Deixamos apenas uma indicação para a complexidade do *puzzle* aqui brevemente abordado. O que parece estar em causa é que há tanto mudança do lado do sujeito, na medida em que é passível de ser afectado disposicionalmente, como mudanças no próprio mundo. Dito de outro modo, ambas as partes são inconstantes e, quando falamos de um "rosto da vida", referimo-nos ao resultado da interacção entre dois âmbitos complexos e não entre duas partes simples.[174] Note-se, contudo, que o sujeito não se relaciona com o mundo desta forma: o "rosto da vida" aparece plasmado nela, como se não houvesse alternativa. Se pensarmos no melancólico, percebemos bem que não diz para ele mesmo "Que estranho, hoje sinto-me melancólico e a vida aparece-me assim. Mas amanhã pode aparecer-me de forma totalmente diferente!". Não, perante a melancolia o sujeito é forçado a reconhecer a profunda tristeza que engole tudo – a par da beleza, é certo. Mas não deixa de reinar uma pena que parece prolongar-se até ao infinito. Pascal apontou bem para a complexidade do jogo de perspectiva em questão num dos fragmentos das *Pensées*: "Inconstance. Les choses ont diverses qualités et l'âme diverses inclinations, car rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme. Et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet. De là vient qu'on pleure et qu'on rit d'une même chose."[175]

Que a vida, enquanto aquilo com o qual o sujeito tem de arrostar, possa ter múltiplas aparições aumenta a dificuldade de estabelecer um único padrão que fixe o quadro da nossa situação e que permita orientar a acção. Como dizíamos anteriormente, no confronto com a falta de um critério ou de um sentido único à luz do qual domesticar a vida, o sujeito pode procurar um padrão naquilo que já viveu. Este padrão, que procura como quem decifra um enigma, serviria de régua, de medida para a existência do sujeito, respondendo a uma pergunta sempre presente por um propósito, um fim, um fito que justifique o que até este ponto foi vivido

---

[174] "When two people learn different things from life, it can be because they experience different things, but it can also be because they themselves were different." (*Eighteen Upbuilding Discourses*, "The expectancy of faith", p.22). Como Kierkegaard bem viu, a relação entre sujeito e mundo é complexa – toda a questão gira à roda do problema da *mediação*. O nosso ponto de vista é de tal forma mediado que não há algo como a vida "por si só", esta última é sempre um resultado da própria relação entre o sujeito e o que o rodeia. Este argumento foi desenvolvido no Capítulo 2.3.,d onde abordámos o fenómeno constitutivo do interesse enquanto génese dessa mediação.

[175] PASCAL, B., *Pensées*, 50, ed. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 1977. Estamos cientes de que é um risco citar este fragmento sem mais. Seria necessário explicar o que são as diversas "qualidades" das coisas, tal como as "inclinações" da alma. E de que forma a complexidade das coisas é semelhante (ou não) à complexidade da alma. No entanto, um trabalho sério de análise implicaria a compreensão aprofundada do perspectivismo pascaliano, o qual não pode ser estudado neste contexto. Assim, apenas citamos este fragmento por se tratar de uma enunciação clara do problema em questão.

e o que será vivido daí em diante[176]. Contudo, o problema que se põe é precisamente o do carácter camaleónico da vida. Nada garante que o padrão que se encontra a dado momento possa prevalecer no momento seguinte. Não se trata apenas de que determinadas circunstâncias mudem ou que uma disposição se altere, pois poderia argumentar-se que haveria um fundo objectivo no padrão estabelecido passível de resistir à mudança de atmosfera. Trata-se, sim, de que todas as interpretações que dependem de factores contingentes são passíveis do seu contrário e, portanto, de negação. Assim sendo, se o sujeito tem uma ideia da vida fruto do ocasional, corre o risco de ser contrariado no momento seguinte.

Quando Constantius vai à procura de saber se uma repetição é possível, depara-se com a sua negação. Os exemplos que descreve chegam a ser cómicos pela enorme contradição que põem a nu, entre o que Constantius espera da vida e o que esta lhe dá. Pense-se, por exemplo, no relato que faz de ter estado nos píncaros da satisfação quando um grão de areia lhe entrou para o olho e o trouxe de volta à mundanidade de uma existência a léguas da leveza e prazer que sentiu naquele momento. Por sua vez, a viagem a Berlim em busca da possibilidade de repetição do gozo perante o espectáculo da farsa fracassa por completo. Desanimado, Constantius volta para casa, na esperança de encontrá-la no mesmo estado em que a deixou, mas quando regressa o seu criado está a fazer limpezas e nada está onde era suposto estar. A viagem leva Constantius a concluir que nenhuma repetição é possível e que, portanto, vive numa arbitrariedade que se assemelha ao som da corneta do postilhão – nunca se sabe se fará dois sons iguais. Dito de outro modo, o retorno ao prosaico é o retorno ao imprevisível e ao caótico. Reduzido a uma vida à mercê de disposições e de acasos, Constantius não tem outra hipótese senão esperar por um significado que venha do exterior, por um entretenimento que o distraia por algum tempo da expectativa de outro momento de satisfação total.

Ora, podemos perguntar-nos acerca da legitimidade da conclusão de Constantius. Já o subtítulo de *A Repetição*[177] indica que retrata uma *experiência psicológica* – ao contrário do que se poderia pensar, Constantius não procura testar uma hipótese, ao modo científico, mas sim fazer e observar a experiência *subjectiva* da possibilidade da repetição. Deste modo, ao voltar a Berlim, Constantius quer perceber se a vida oferece a possibilidade de uma repetição ou não. O

[176] Como já foi mencionado, a procura por um fim último pode muito bem não ser consciente. Contudo, como Kierkegaard bem demonstra, ainda que a pergunta não seja posta, a resposta já está dada na forma de categorias que moldam a nossa relação com a vida. Do mesmo modo, até os fins mais inanes fazem parte da resposta a um fim maior. Assim, a procura pela forma da própria vida, pelas categorias segundo as quais se viveu e deve viver, decorre sempre já de algum modo – consciente ou inconsciente.
[177] Ver nota 56.

problema é que, da impossibilidade de uma repetição disposicional, Constantius conclui que nenhuma repetição é possível – a não ser a repetição da impossibilidade da repetição.[178] Assim, da experiência *subjectiva* da viagem a Berlim, Constantius deduz uma tese metafísica: a vida é como um rio e não permite nenhuma repetição[179]. Acontece que, ao formular esta tese, Constantius está a presumir que o futuro será igual ao passado. Para além disso, a sua atitude revela que qualquer forma de diagnóstico da situação em que nos encontramos é, simultaneamente, um diagnóstico para o futuro – enquanto lugar onde se joga a nossa existência.

Afirmar que estamos numa relação permanente com o futuro pode parecer banal e até contraditório, na medida em que insistimos longamente no papel do passado, nomeadamente na forma de recordação, na procura de um sentido. No entanto, não se pode descurar o peso desmedido que o futuro toma na vida de cada um. Na verdade, é neste grande desconhecido que o sujeito projecta a sua existência e recebe, como que em forma de eco, o significado para a sua existência actual. Embora banal, por ser comum a todos os seres humanos, este facto não deixa de causar perplexidade, sendo, por isso, digno de análise. Em diversos momentos Kierkegaard pensa o significado de uma vida cujo sentido está na dependência do futuro. Há, claro, nuances na sua interpretação, pois o assunto é complexo. Se, por um lado, diz que esta ocupação com o futuro é um sinal de nobreza que distingue os homens dos animais[180], também declara que deveríamos ser como os "pássaros do céu e os lírios do campo"[181], não nos inquietando com o que há de vir. Não é imediatamente claro em que diferem fundamentalmente estes dois modos de relação e de que forma preocupar-se com o futuro pode ser simultaneamente o que nos eleva e nos rebaixa[182].

---

178 O percurso deste trabalho procurou deixar mais claros os tipos de repetição que Constantius indica. Nomeadamente, procurámos esclarecer de que forma uma repetição metafísica se distingue de uma repetição existencial.

179 "Do not all agree – both ecclesiastical and secular speakers, both poets and prose writers, both skippers and undertakers, both heroes and cowards – do they not all agree that life is a stream." (R 174)

180 "[T]his is precisely the greatness of human beings, the demonstration of their divine origin, that they are able to be occupied with this; because if there were no future, there would be no past, either, and if there were neither future nor past, then a human being would be in bondage like an animal, his head bowed to the earth, his soul captive to the service of the moment." (*Eighteen Upbuilding Discourses*, "The expectancy of faith", p.17). O que é divino no ser humano é a sua capacidade de ir para além do instante, não sendo prisioneiro deste, como no caso dos animais. É preciso ter em conta que há, em nós, uma prisão ao instante, na medida em que não podemos despedir por completo a nossa animalidade. Kierkegaard não nega que sejamos *corpo*. Contudo, esse corpo é transfigurado quando integra a unidade "psicofísica" que nos define. A preocupação com o futuro resulta, precisamente, desta estranha unidade entre opostos que nos caracteriza.

181 KIERKEGAARD, S., *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1993.

182 A propósito da categoria de preocupação em Kierkegaard, veja-se o artigo: FERRO, N., "A categoria da preocupação (Bekymring) nos Discursos Edificantes", *Estudos sobre Kierkegaard*, Liberars, S. Paulo, 2012.

Kierkegaard escreve algures que o futuro não é o particular, mas o todo[183]. O que significa, em primeiro lugar, que o futuro de que fala não é mera sucessão temporal, como se o futuro fosse simplesmente a soma de todos os momentos presentes, como se se tratasse da simples perpetuação do instante à qual o sujeito é indiferente. Muito pelo contrário, como também dirá, o futuro é aquilo ao qual pertence o passado e, consequentemente, o presente[184]. Enquanto o todo que inunda o passado e o presente, o futuro é a possibilidade, enquanto tal. Por outro lado, se o futuro é o todo ao qual pertencem passado e presente, então não se poderá conhecer as partes sem conhecer o todo – o que significa, mais uma vez, que a vida é um discurso obscuro. Como dizíamos anteriormente, o futuro contém a possibilidade de reinterpretar o passado e o presente à sua luz, de acordo com a estrutura narrativa da vida. É verdade que parece haver uma tendência natural para não ver o todo – o futuro como o possível enquanto tal – mas apenas partes, levando a que se considere o futuro como pura sucessão de estados de coisas. Aquilo para que Kierkegaard está a apontar, e que nos escapa a não ser que pensemos nisso, é o facto de cada evento particular que projectamos no futuro, cada parte deste todo, pertencer a um quadro mais vasto de sentido[185]. Dito de outro modo, cada expectativa que temos para o futuro reflecte um conjunto de categorias que estão a operar no *aqui* e *agora* e que dizem respeito ao modo como o sujeito encara o todo da sua vida, nomeadamente enquanto contradição – entre o "eu" para que tende e a cacofonia em que inevitavelmente cai.

Kierkegaard distingue diversos modos de nos relacionarmos com o futuro e, consequentemente, connosco mesmos. Em alguns textos[186], opõe o modo de relação com o futuro da juventude ao do "homem da experiência", o qual se distingue pela sua "sagacidade" enquanto sabedoria que visa dominar o possível – o futuro – a partir do que já foi – o passado. Faremos, agora, uma breve incursão por estes dois pontos de vista a fim de tornar mais nítidos

---

[183] "So we probably would be well armed if we arrayed ourselves in experience, but not for the impending struggle, the struggle with the future; we would try to change this into something present, something particular; but the future is not a particular, but the whole." *Eighteen Upbuilding Discourses*, "The expectancy of faith", p.19.

[184] "[T]he future in a certain sense signifies more than the present and the past, because in a certain sense the future is the whole of which the past is a part, and the future can in a certain sense signify the whole." *The Concept of Anxiety*, trans. Reidar Thomate and Albert B. Anderson, Princeton, Princeton University Press, 1980, p.89.

[185] É difícil fazer esta distinção devido à oposição, muitas vezes estabelecida por Kierkegaard, entre o modo como se vive e o modo como se pensa. Assim, embora seja verdade que para todos os seres humanos o futuro é esse lugar de possibilidade onde se joga a vida como um todo, isso não impede que o modo como vivemos habitualmente apenas considere particulares e se esqueça ou queira evitar pensar no todo. Por exemplo, em vez de nos pormos a pensar naquilo que esperamos da vida enquanto projecto de si, focamo-nos em aspectos particulares, como "que trabalho terei", "que carro hei-de comprar", "com quem quero casar", etc. Para o presente caso, importa apenas reter que a preocupação com o particular nasce ou tem origem numa preocupação pelo todo, na medida em que esse todo diz respeito ao que será do Si.

[186] *Eighteen Upbuilding Discourses*, "The expectation of eternal salvation", "The expectancy of faith", entre muitos outros.

os contornos de uma relação com o futuro que se espelha no modo de se haver consigo mesmo e com o seu "eu".

De modo geral, podemos começar por dizer que a juventude se caracteriza por uma relação com a vida marcada pela imaginação e, por conseguinte, pela idealidade. Kierkegaard compara a existência juvenil a um "sonho" [187]. O que significa que a vida da juventude se faz a partir de representações ideais e, portanto, irreais. Com efeito, o que é característico da juventude é esboçar, a partir da imaginação, um mundo à sua imagem, onde se podem desenrolar os seus ideias na ausência de dificuldades. É claro que a juventude projecta essas mesmas dificuldades e adversidades, contudo, como ainda não tem experiência, essas projecções carecem de determinações relevantes, ficando aquém do que seria a sua *realidade*. Assim, as representações juvenis são como que abreviadas, deixando de fora os elementos mais importantes como o sofrimento, que vincula à realidade.

Pode ajudar pensar na juventude enquanto portadora daquilo a que correntemente se chama "ideais", pois é o que acontece o mais das vezes. Que a juventude viva quase exclusivamente na *idealidade* significa que, para assegurar esses ideais, está disposta a hipotecar o que lhe é mais próximo. O que lhe é mais próximo é o *aqui* e *agora* da sua situação. Viver a partir de representações ideais significa que se vive a uma infinita distância da realidade – a qual se define pelo *espaço* e pelo *tempo*. É o peso destas determinações, que conferem nitidez ao que é meramente imaginado, que falta à juventude. Se pensarmos na representação do sofrimento, compreendemos que a sua experiência vivida fica a léguas do sofrimento imaginado. O sujeito até se pode comover e pensar que sofre com a possibilidade futura do sofrimento; no entanto, essa representação terá sempre a marca do ideal, tornando-a como que "suavizada, desbotada, abreviada"[188] por comparação com a *realidade*.

Ora, o que é mais próximo da juventude e que ela desconhece não é simplesmente o que está fisicamente mais perto – por exemplo, abraçando causas da humanidade, pode perder de vista o que poderia estar a fazer pelos que lhe são mais próximos –, mas é também o que diz

---

[187] "If one were to designate with one word what is characteristic of the life of childhood and of youth, one would certainly have to call it a dream-life." (KIERKEGAARD, S., *Christian Discourses / The Crises and a Crises in the Life of an Actress*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp.107-108. Doravante, *Christian Discourses* seguido do número da página.); "Compared with the child, the youth is more inwardly turned, but in imagination; he is dreaming, or to him it is as if everything dreamed of him." (*Ibidem*, p.108)

[188] "In other words, the *imagination* is in itself more perfect than suffering in actuality. It is timeless, beyond suffering in actuality. It can splendidly depict perfection, has all the magnificent colors to describe it, but, on the other hand, the power of the imagination cannot depict suffering except in a *perfected (idealized), that is, in a mitigated, toned-down, foreshortened depiction.*" (KIERKEGAARD, S., *Practice in Christianity*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1991, p.187, meus itálicos.)

respeito ao sujeito enquanto "eu" individual e concreto e não enquanto exemplar de uma espécie. A preocupação da juventude é *imaginária* e *ideal* pelo facto de estar absolutamente derramada no exterior, não tendo em consideração aquilo que, enquanto "eu" em potência, se pode tornar. Assim, a juventude está extremamente desperta e empenhada em certas causas ideais, mas distraída de uma relação com um projecto de Si, o qual está profundamente adormecido no seu ser mais interior[189]. O mundo é, para ela, não um lugar de contrariedade e de sofrimento onde se trata de tactear no escuro à procura de sentido, mas o palco onde se devem concretizar os seus ideais. Aliás, a própria ideia de um mundo onde o sentido está dado à partida, um palco onde se desenrola um espectáculo por ela sonhado, na formulação de Kierkegaard[190], é fabricada pela sua imaginação, e nesse sentido é pura *poesia*. De tal forma que o atrito que pode sentir na realização dos seus ideais deixa intacta uma relação de correspondência entre a *verdade* – os ideais que se trata de realizar – e o mundo. Na juventude, a dúvida nunca é acerca da vida enquanto tal e da possibilidade de realizar qualquer ideal relevante, pois ainda não se descobriu o único ideal que importa realizar – um "eu" sempre idêntico e contínuo.

Todavia, não há apenas desvantagens no modo juvenil de relação com a vida. A relação tensa que estabelece com o ideal é exactamente o que falta ao homem que é "uma treta", para quem a ideia de ser sempre igual a si mesmo seria impossível e até pouco desejável. Com efeito, Kierkegaard descreve o estado da juventude como uma árvore em flor, pronta a dar fruto, que pode acabar por não o fazer.[191] É no choque com a actualidade, quando é confrontada com a dureza da vida, que a juventude tem de manter os seus ideais:

> "Then comes hardship to awaken the dreamer, hardship, which like a storm tears off the blossoms [...]"[192]

---

[189] "Yet the life of childhood and youth is a dream-life, because the innermost being, that which in the deepest sense is the person, is sleeping." (*Christian Discourses,* p.108)

[190] "The youth's thirst for knowledge eagerly and willingly appropriates the truth as it is communicated to him; his immature but beautiful imagination then creates for him a picture he calls the world, where what he has learned now unfolds before him as on a stage. In the youth's unspoiled thoughts, they fit each other perfectly: the truth, which he has learned in its purest form, and the world, that is, the stage of the imagination, which he himself creates. So must be the relation between the truth and the world, the youth thinks, and then, confident, he goes out into the world of actuality." (KIERKEGAARD, S., *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1993, p.328)

[191] À partida, uma relação tão intensa com o ideal não é negativa, pelo contrário. Contudo, nos *Discursos Cristãos,* Kierkegaard descreve de que forma esta relação pode ser enfraquecida ao ponto de deixar de exercer poder sobre o indivíduo. O resultado é uma tentativa de pôr de parte o ideal que leva a uma adopção de um ponto de vista sagaz sobre a experiência. Para o que nos diz respeito, importa explicar, como faremos mais adiante, de que forma a sagacidade impede a procura por um "eu" coerente ou, como dirá Kierkegaard, por uma *interioridade* que a juventude desconhece mas que se trataria de adquirir no confronto com o real.

[192] *Christian Discourses*, p.109.

No confronto com a actualidade, as flores podem ser arrancadas sem que se chegue a dar fruto, o que pode acontecer por diversas razões. Tal pode dar-se perante uma derrota dos ideais da juventude ou ainda, como diz Kierkegaard, quando se percebe que todos os valores nos quais se acreditava – a verdade, o bem, etc. – não só não são perseguidos, como o seu contrário é mais valorizado – a mentira, o mal, etc. No entanto, aquilo que parece ser mais preocupante é a percepção de que afinal não somos tão persistentes como pensávamos. O choque maior da juventude é quando percebe o quão fácil é ser-se derrotado pela vida e cair na passividade. Abre-se uma excepção aos ideais e, de repente, tudo vai "pelo ralo abaixo". Assim, aquilo com que a juventude agora se confronta é a hipocrisia do mundo, a sua aversão aos ideais e, acima de tudo, a dificuldade de se ser um e o mesmo, sempre. No confronto com a realidade, a juventude é engolida pela sagacidade da experiência, abandonando-se à temporalidade e à preocupação por "dinheiro e coisas finitas"[193]. Ou seja, no confronto com a dificuldade de ser um "eu" coerente, a juventude pode adoptar a posição da experiência que se caracteriza pelo enfraquecimento de qualquer ideal e pela assunção de que nos devemos guiar apenas pela realidade. Deste modo, a idealidade prestes a dar fruto, a visão poética que seria necessária para enfrentar a prosa, morre na praia sem deixar rasto.

Por oposição à juventude, o homem experiente[194] não se deixa levar por ideais que não vê cumpridos à sua volta e aos quais, pouco a pouco, deixou de aspirar. Confrontado com a dureza do mundo, a experiência enquanto *sagacidade* é uma tese que lhe permite adaptar-se à violência que o persegue. É preciso ter em conta que esta violência a que estamos sujeitos não é necessariamente a fome ou a violência física; bastam as pequenas frustrações da vida: um carro avariado, uma doença, a frustração de uma expectativa. Enfim, tudo aquilo que não é "como imaginávamos", como "idealizávamos". É evidente que estas pequenas frustrações da vida são, também elas, passíveis de interpretação e de resolução por um modo de relação determinado consigo mesmo. Acontece que há uma tendência para não conceber que talvez se trate de um problema de relação e que, portanto, poderia eliminar-se essa frustração pela decisão de adoptar um certo ponto de vista, uma certa *ideia* de si no confronto com o mundo. Ignorante desta possibilidade e perante o "atrito vital" sempre presente, o homem da

[193] "Youthfulness is looked upon with favor during certain years, but then one is supposed to become earnest – that is, be interested in money and finite things." (Pap. IX A 387 n.d., 1848; JP 235)

[194] É preciso ter em conta que a experiência de que aqui se fala enquanto tese do "homem experiente" não decorre pura e simplesmente dos eventos do passado. Não se trata de uma experiência neutra – o que seria impossível no nosso caso, visto que todo o acontecimento vital está já marcado por um interesse por si. Trata-se aqui de pensar a experiência enquanto uma tese que o homem procura retirar da vida. Ora, sendo uma tese, é contingente e cabe no âmbito de interpretações da vida que permitem alternativa, como se verá mais adiante, quando mais não seja de um ponto de vista teórico.

experiência prefere uma sabedoria da relatividade às grandes aspirações da juventude que não provocam senão mais sofrimento.

Assim, o "olho da experiência"[195] é estimado por ter passado o teste da vida e ter aprendido a navegar a sua incerteza. O verdadeiro "truque" da experiência está no modo como tenta domesticar o futuro, atenuando o seu aspecto rebelde e imprevisível:

> "Experience has the advantage of always having a goal [Maal] by which it measures [maale], a goal toward which it strives, and as it divides up the range of finitude it always knows how to measure out [udmaale] the particular, and as it proceeds from the certain it knows how to calculate the uncertain."[196]

O primeiro aspecto que distingue o ponto de vista da experiência por oposição ao ponto de vista juvenil é que, se a juventude tem como critério um ideal que não decorre da sua experiência enquanto travessia no espaço e no tempo, a experiência mede tudo a partir de um critério que adoptou como resultado dessa mesma travessia. Tal significa que o homem experiente deduz daquilo que lhe aconteceu o que poderá vir a acontecer. É neste sentido que se trata de uma forma de sabedoria acerca da vida. A experiência pretende ter adquirido um conhecimento da melhor forma de se posicionar na existência de modo a minimizar os estragos do futuro e a reduzir, tanto quanto possível, o sofrimento que dele pode vir. Ao contrário da precipitação da juventude, o homem experiente é cauteloso e até sensato, pois toma decisões a partir daquilo que tem por certo – o que já foi. Perante a incerteza do futuro, o homem experiente calcula e constrói teorias probabilísticas. O objectivo último seria reduzir o risco que é estar vivo. A experiência caracteriza-se por uma prudência constante que nunca corre grandes riscos e que recalcula permanentemente, nunca se comprometendo com nada em absoluto.

Vendo bem, a táctica da experiência assenta na presunção de que há uma forma de equivalência entre o passado e o futuro: a partir daquilo que é certo, a experiência pretende conquistar o incerto. Embora seja verdade que o que define a sabedoria da experiência é ser "até certo ponto", pois a própria forma da tese permite que se incorporem excepções, isso não elimina o facto de o homem experiente considerar o futuro perscrutável. Ao fazer conjecturas e suposições para o futuro, a experiência torna o desconhecido palpável, previsível e até familiar. O futuro deixa assim de ser o todo capaz de conformar tudo o resto, mas passa a estar

---

[195] "The *tested eye of experience* is often justly extolled as being able to help someone in life in quite another way than is the eye of youth, which is in the service of imagination, is misled by mental deception, is clear-sighted at a distance […]." *Eighteen Upbuilding Discourses*, "The expectancy of eternal salvation", p.260.
[196] *Ibidem*, p.260.

mapeado pelo sujeito enquanto lugar de possibilidades menos ou mais prováveis. Como dizíamos, tudo se passa como se, a partir do que foi experimentado, se pudessem deduzir algumas linhas de orientação que, embora adaptáveis, por serem meras hipóteses, tranquilizam o sujeito e lhe garantem um rumo – uma regra.

Esta forma de encarar o futuro suscita várias dificuldades. A primeira é que assenta num passo em falso. Ao considerar que se podem deduzir regras para o futuro, o sujeito da experiência esquece o hiato que separa *real* e *possível*. O possível é uma determinação ideal à qual falta a concretude da actualidade. Assim, *real* e *possível* pertencem a dois âmbitos heterogéneos e irredutíveis entre si. Por se tratar de dois *media* heterogéneos[197], não se pode passar de um para o outro sem correr um risco. É exactamente este risco que o homem experiente gostaria de eliminar e que procura apaziguar com os seus cálculos. Embora haja uma certa consciência desse risco – não a ter seria cair na ingenuidade da juventude –, o homem experiente não o encara na sua radicalidade. Pois o infinito que separa realidade e possibilidade não pode ser encurtado pelos cálculos da experiência.

Para além de nunca poder eliminar o risco que caracteriza a existência humana, a experiência não é um critério suficientemente abrangente para orientar o sujeito em todas as ocasiões da sua vida. Por muito que a experiência possa apontar para um determinado caminho, ela nunca poderá fornecer uma *prova* de que esse é o rumo que deve ser tomado. Com efeito, a experiência apenas produz zonas de proeminência no futuro, campos de possibilidade mais prováveis que outras, não podendo, no limite, argumentar a favor de uma ou outra. Muito pelo contrário, na medida em que tem consciência de apenas produzir conjecturas, a experiência nunca exclui um último "e se?". Deste modo, ao invés de produzir provas para uma ou outra acção, a experiência apenas pode produzir mais incerteza. Em toda a sua legitimidade, a experiência seria apenas fonte de dúvida e não de certezas acerca do futuro.

O que acabamos de concluir é estranho na medida em que o homem experiente é precisamente aquele que duvida nos limites da razoabilidade. Também uma dúvida absoluta seria colocar um ideal demasiado alto que implica a exclusão do seu contrário. Não, o que caracteriza a experiência enquanto sagacidade é a temperança e a sabedoria de quem viveu o suficiente para compreender que a melhor medida a adoptar nesta vida é a da temporalidade, enquanto tudo é passível de mudança. Ora, esta atitude como que "morna", de quem não

[197] Os dois âmbitos são o possível e o real. Como se sabe, estão separados por uma distância infinita, de tal forma que a passagem de um para o outro se faz sempre pela decisão.

arrisca mas avança cautelosamente, revela ainda outro aspecto fundamental do ponto de vista da experiência. Que o sujeito estabeleça uma relação atenuada com o futuro, que procure eliminar todo o risco e se reduza a uma existência pautada pelo relativismo, significa que tem uma relação desbotada, enfraquecida ou mesmo adormecida com o futuro enquanto o todo onde se joga a sua vida. Ora, é neste sentido, por sua vez/pelo contrário, que a juventude está em tensão com o futuro e tem em si a semente daquilo que seria desejável: dominar o futuro a partir do *eterno* – uma ideia sempre válida independentemente do que acontecer[198].

Com efeito, a relação que temos com o futuro diz respeito à forma como resolvemos o problema da nossa existência enquanto acontecimento informe. Por outras palavras, relacionar-se com o futuro é relacionar-se consigo mesmo. E a forma como o homem experiente se relaciona com o futuro implica que ele não exclui a possibilidade de ser muitos, nunca chegando a ser *alguém*, mas deixando-se perder na multiplicidade do temporal. A partir do momento em que a falha está integrada na regra, a partir do momento em que não faz diferença mantermo-nos ou não fiéis àquilo que tínhamos prometido, a partir do momento em que podemos ser completamente diferentes consoante as circunstâncias, perde-se a possibilidade de constituição de uma identidade. A grande dificuldade com a qual nos deparamos e em relação à qual a experiência enquanto *sagacidade* toma uma posição – procurando eliminar o ideal de alguma vez vir a ser um "eu" – é de que modo nos devemos relacionar com o futuro tornando-nos, simultaneamente, *alguém*. Por outras palavras, se o futuro é um grande informe que atravessa o todo da nossa existência, como é que o podemos dotar de forma ao mesmo tempo que nos dotamos, a nós mesmos, de uma forma ou, como também dissemos, de uma *identidade*?

3.4 A repetição como seriedade e actualidade da existência

> "For a *life-view* is more than a quintessence or a sum of propositions maintained in its abstract neutrality; it is more than experience [Erfaring], which as such is always fragmentary. It is, namely, the *transubstantiation* of experience; it is an unshakable certainty in oneself won from all experience [Empirie] […]"[199]

[198] "By what means does he conquer the changeable? By the eternal. By the eternal, one can conquer the future, because the eternal is the ground of the future, and therefore through it the future can be fathomed." (*Eighteen Upbuilding Discourses*, "The expectancy of faith", p.19).
[199] KIERKEGAARD, S., *Early Polemical Writings*, trans. Julia Watkin, Princeton, Princeton University Press, 1990, "Andersen as a Novelist", pp.76-77, meus itálicos.

Se a experiência enquanto sagacidade não permite verdadeiramente derrotar a fragmentariedade da vida, apenas aquilo a que Kierkegaard chama "visão da vida" o poderia fazer. Na passagem acima citada do artigo sobre *Andersen como Escritor*, Kierkegaard dá-nos pistas para compreender, de um ponto de vista formal, a que corresponderia uma ideia acerca da vida suficientemente robusta para lhe dar forma. Interessa-nos perceber um pouco melhor do que se trata, uma vez que aponta para algo que se conquista à experiência e que vai, em certo sentido, para além dela, permitindo fugir ao seu carácter inerentemente desultório.

Uma visão da vida é, em primeiro lugar, uma ideia, um sentido que se compreende como adequado à totalidade da existência e não, por assim dizer, uma ideia que se aplica apenas circunstancialmente. Pelo contrário, na medida em que se distingue daquilo que é desconexo, uma visão da vida constitui unidade, aplicando-se, assim, ao todo e não apenas a certas partes. Não é o caso, porém, que uma visão da vida seja, enquanto ideia, algo de abstracto e neutro. Na sua perfeição e completude, poder-se-ia pensar que esta ideia tem de estar separada do prosaico, definindo-se pela sua quintessência. Pelo contrário, apesar de estar para lá da experiência – na medida em que não é tirada dela –, a visão em causa diz respeito à própria experiência enquanto decorrer da existência, na sua acepção sempre prática. Existência que nunca é vivida numa neutralidade apagada, mas sempre na preocupação, numa tensão de resolução para a qual a experiência enquanto sagacidade apresenta uma determinada resposta.

A imposição de uma visão da vida sobre aquilo que é sempre móvel, temporal e contingente resulta numa alteração milagrosa. Com efeito, Kierkegaard compara este fenómeno a uma "transubstanciação". Na teologia cristã, o termo designa a transformação das substâncias do pão e do vinho nas substâncias do corpo e do sangue de Cristo, respectivamente. De tal forma que, embora a extensão material permaneça aparentemente inalterada, a sua essência muda radicalmente. Do mesmo modo – ainda que, em certo sentido, o carácter fragmentário da existência permaneça, pois será sempre temporal e imprevisível –, a ideia que a rege e, portanto, a sua essência, altera-se por completo para o sujeito que tem uma visão da vida. Sob esta última, sob uma ideia unificadora capaz de abarcar o todo da existência, o particular é visto a uma nova luz que, simultaneamente, o retém e modifica. Ganha-se, com isso, uma certeza imutável que ultrapassa a experiência e deixa de depender dela. Então, a vida passa a ser a tarefa de encontrar nela essa mesma visão, de ver, de cada vez, a ideia que se

escolheu para si mesmo e na ausência da qual o sujeito viveria na arbitrariedade[200]. Aqui reside um ponto fundamental.

Deve ser notado que o termo "visão da vida" é equívoco, pois facilmente se confunde o que é apenas uma disposição – tal como a melancolia – com uma ideia capaz de reger a existência. Ao contrário do que seria de pensar, nomeadamente no que diz respeito a disposições fundamentais como o tédio ou a melancolia, uma disposição não pode constituir uma visão da vida. Tal seria ainda permanecer na lógica temporal e *a posteriori* da experiência. O que define uma visão da vida é a possibilidade de se confirmar *a priori*, independentemente das disposições do sujeito ou de todos os acontecimentos *do século* a que está sujeito. Que passemos a estar sob uma visão da vida implica que a nossa travessia passe a ser uma aprendizagem nessa mesma ideia, a qual não se despede quando "a ventania chega para arrancar flores", mas se escolhe manter por vontade própria – pela liberdade. Ao contrário, o que não provém da liberdade enquanto decisão, enquanto escolha por uma determinada visão da vida, é facilmente reduzido a nada pela própria vida, que fará do sujeito aquilo que entender.

Compreende-se, também, em que medida a *repetição* de que aqui se trata decorre de um acto livre, e não de acontecimentos circunstanciais. Quando o que está em causa é a asserção de uma mesma visão de vida a cada momento, a repetição entra em jogo como fundamental para a aquisição de uma identidade. Mais uma vez, a impossibilidade da repetição, no sentido próprio em que aqui a consideramos, corresponderia à impossibilidade de constituição de um "eu" idêntico e contínuo. Contudo, tudo isto é ainda demasiado abstracto. Para perceber melhor o que está em causa é importante considerar a questão pelo ângulo da *reduplicação*.

Mencionámos brevemente o fenómeno da reduplicação a propósito da passagem de *De Omnibus Dubitandum Est*[201]. Nesta última, tanto a repetição como a reduplicação são pensadas como a união de determinações heterogéneas, *ideais* e *imediatas*, na unidade da consciência. Ora, à medida que fomos avançando, chegámos à conclusão de que a repetição de que estamos à procura tem um papel fundamental numa "ontologia existencial". Ou seja, para além da sua

---

200 "A life-view frees it from being arbitrary or purposeless, since the purpose is immanently present everywhere in the work of art." *Ibidem*, p.81

201 "That the external is, that I see, but in the same instant I bring it into relation with something that also is, something that is the same and that also will explain that the other is the same. Here is a redoubling [Fordobling]; here it is a matter of repetition" (*De Omnibus Dubitandum Est*, p.171). Deve notar-se que, em outros textos, Kierkegaard utiliza o termo *Redupplikation*. No entanto, este último parece ter um significado mais genérico que *Fordoblelse*, o qual remete para uma relação do sujeito com a totalidade da vida. Para uma análise aturada dos termos, remetemos para a nota 65 de KIERKEGAARD, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843),* eds. N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, p.172.

relevância para a compreensão de uma ontologia fundamental, a repetição deve jogar-se na vida do indivíduo enquanto projecto de aquisição de um sentido. O mesmo acontece com a reduplicação. Esta última não designa apenas o facto de o sujeito se relacionar com o exterior de um duplo modo, como indica Johannes Climacus, mas o facto de procurar ser, no imediato, o que é no ideal. Trata-se, portanto, de uma relação com o exterior e com a acção do sujeito que é, ao mesmo tempo, uma relação consigo próprio. A partir de uma determinada acção, o sujeito procura tornar-se qualquer coisa. Acontece que nem todas as determinações são passíveis de ser reduplicadas. Com efeito, segundo o que dissemos, apenas são reduplicáveis determinações ideais traduzíveis no próprio acto de as reduplicar. Por exemplo, o sujeito pode reduplicar a bondade ou a coragem, pois trata-se de determinações ideais que podem configurar a própria acção. Pelo contrário, não pode idealizar um triângulo e depois reduplicá-lo na sua acção.

No entanto, este tipo de reduplicação não é suficiente para constituir uma *identidade*. Para tal, não importa apenas que o sujeito tente reduplicar uma qualidade na sua acção; a reduplicação tem de ser constante. Pois, como vimos anteriormente, uma *identidade* tem como requisito ser contínua. Ou seja, na medida em que, para ser verdadeiramente identidade, tem de se espelhar no todo da vida, a simples reduplicação de um conteúdo ideal não é suficiente para a assegurar. Pois esse conteúdo que se procura reduplicar é ainda regional, diz respeito a um modo de ser apropriado para determinada situação, e não a uma forma de relação com a vida que vigore sempre, em toda e qualquer circunstância. Mais uma vez, tal como no caso da *visão da vida*, tem de se tratar de uma determinação suficientemente formal para abarcar o todo da vida.

Por outro lado, o conteúdo de uma tal reduplicação não é necessariamente visível na acção do sujeito. Pois que o sujeito tenha uma *identidade* não significa, como se disse, que as suas acções possam ser sempre qualificadas pelos mesmos adjectivos, nem tampouco que leve uma vida marcada pelos mesmos hábitos. Que o sujeito tenha uma identidade significa que foi capaz de assegurar um único sentido para a sua vida – uma *visão da vida*. Significa, também, que encontrou um modo de anular a contradição que o define, com a qual tem de batalhar de cada vez. Porém, esse processo é estritamente *interior* e diz respeito ao modo como o sujeito se relaciona consigo mesmo e com o exterior – na medida em que a relação com o exterior é o resultado da relação que estabelece consigo próprio. Assim, a reduplicação em causa não pode consistir na qualificação de acções singulares, pois essas nada dizem a respeito do sujeito *enquanto tal*. A identidade do sujeito depende da relação que este tiver com a contradição que o

define, e não dos atributos das suas acções. Estes atributos são, mais uma vez, circunscritos, passageiros, efémeros e, portanto, fruto da temporalidade. Pelo contrário, a identidade do sujeito tem de ter um carácter *definitivo*, ainda que este tenha de ser confirmado de cada vez.[202]

Ora, na medida em que a identidade, enquanto continuidade, é o oposto do *temporal*, a sua natureza tem de ser da ordem do *eterno*. Por outras palavras, a determinação que deve ser reduplicada, a fim de que se constitua verdadeira identidade, deve ser *eterna*[203]. Efectivamente, apenas uma determinação eterna é capaz de abarcar a multiplicidade de situações com as quais o sujeito se depara ao longo da vida, garantindo que este último é sempre o *mesmo*. Por outro lado, a única determinação que permite uma verdadeira *interiorização* é a categoria de eternidade. Ao relacionar-se, na interioridade, com a categoria de eternidade, o sujeito relaciona-se com a possibilidade de ser sempre o *mesmo*. Pois o eterno é o que não muda. A reduplicação que permite ao sujeito ser si próprio é, por conseguinte, a reduplicação do eterno. Nesta última, o sujeito leva a cabo a tarefa de si mesmo como resolução da contradição entre eternidade e temporalidade[204]. É pela sucessiva tentativa de trazer à realidade um conteúdo que se mantém sempre igual a si mesmo que o sujeito pode vir a ter *uma* vida. A sua vida passa, então, a ser um lugar de resolução de contradições. Mas no sentido em que o sujeito se

---

[202] Este é um ponto fundamental que, infelizmente, ficará por desenvolver. O sujeito *enquanto tal*, como se aflorará mais adiante (cf. nota 204), é uma contradição. E apenas pode cessar de o ser relacionando-se consigo mesmo. Deste modo, a repetição que permite ao indivíduo ser um "eu" é uma repetição interior – de um sentido que escolheu para si mesmo. É por esta razão que não se trata de reduplicar sempre a mesma qualidade nem de repetir sempre a mesma acção. Trata-se, antes, de *repetir uma relação consigo mesmo que, se tudo correr bem, será espelhada num determinado modo de agir*. A repetição é, portanto, a partir de dentro e não a partir de fora.

[203] Nas *Obras do Amor*, Kierkegaard descreve a reduplicação do seguinte modo: "But a temporal object never has a redoubling [Fordoblelse] in itself; just as the temporal vanishes in time, so also it is only in its characteristics. When, however, the eternal is in a human being, this eternal redoubles in him in such a way that every moment it is in him, it is in him in a double mode: in an outward direction and in an inward direction back to itself, but in such a way that this is one and the same, since otherwise it is not a redoubling." em KIERKEGAARD, S., *Works of Love*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 280.

[204] Ao longo deste trabalho, definimos o ser humano como contradição. O mesmo é dizer que o ser humano é uma síntese entre determinações contraditórias. Não podemos deixar de citar a passagem inicial de *A Doença para a Morte*, na qual Kierkegaard dá a seguinte definição do que é o "espírito" ou o "eu":

> "A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself. A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis. A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self.
>
> In the relation between two, the relation is the third as a negative unity, and the two relate to the relation and in the relation to the relation; thus under the qualification of the psychical the relation between the psychical and the physical is a relation. If, however, the relation relates itself to itself, this relation is the positive third, and this is the self." (*The Sickness Unto Death*, p.13)

A contradição que caracteriza o humano não é apenas entre eterno e temporal, mas, também, entre infinito e finito, liberdade e necessidade. Não podemos, numa brevíssima nota de rodapé, dar conta da complexidade desta passagem. Apenas se pretende apontar para outros modos de caracterizar a contradição, assim como para a importância de expressões como "unidade negativa" e "unidade positiva" da síntese.

preocupa, a cada instante, com resolver a contradição que ele próprio é e não está preocupado com a mera aquisição de conteúdos temporais.

Assegurar, de cada vez, a reduplicação do eterno é, por motivos óbvios, um acto *repetitivo*. No entanto, não se trata de uma repetição de algo que já foi, mas da repetição de algo que é. A repetição da reduplicação do eterno, por via da qual o sujeito forja uma *identidade*, sofre uma alteração radical por comparação a todas as outras. A repetição de algo que *é* traduz-se na instauração de algo de *novo*. Esta repetição traz consigo, de cada vez, a frescura de um significado que se escolheu para a sua vida e que apenas se mantém se for repetido com toda a vivacidade da escolha inicial. Viver na repetição não é viver na esperança de recuperar uma plenitude perdida, mas é recuperar essa plenitude de cada vez. A bem ver, é exactamente isso que se procura na recordação: voltar a viver algo com o esplendor da *primeira vez*. E é essa possibilidade que oferece a repetição da reduplicação do eterno. Por outro lado, esta repetição também permite domar o futuro, mas de um modo bem diferente dos planos da sagacidade e dos devaneios da juventude. A repetição da reduplicação do eterno apenas pode ter lugar no presente e obriga a uma concentração dos esforços no instante, enquanto momento da execução de uma determinada *visão da vida*. Tal não significa, evidentemente, que o sujeito fique reduzido a um ponto de vista animal, escravo do instante. O que tem lugar é uma alteração radical da relação que se estabelece com o tempo – com o eterno e com o temporal. Na repetição da reduplicação do eterno, o sujeito transfigura a temporalidade, sujeitando-a a um princípio imutável. É neste sentido que se pode falar de uma transubstanciação.

Ora, esta mudança de paradigma é acompanhada de um determinado modo de relação consigo mesmo e com aquilo que o rodeia. Fixado nesta repetição, o sujeito encara a sua tarefa com *seriedade*. Esta última não consiste em aumentar a sua importância perante os outros, nem tampouco em ter um ar sisudo a todos os momentos. A seriedade consiste, mais uma vez, numa relação de si a si que compreende que, em cada instante, é o sujeito que está em causa. As coisas à partida mais insignificantes podem ser sérias, se o sujeito as encarar como desformalizações de uma ideia mais alta que visa exprimir a todo o instante. Isto implica, por outro lado, que aquilo que o mundo tende a considerar *sério* pode não o ser para um sujeito que está preocupado consigo e vice-versa. Mais, tudo indica que o domínio da temporalidade seja alheio à seriedade, pois esta última apenas terá lugar se o sujeito se relacionar com o eterno:

> "It goes without notice that just as childlikeness the second time (becoming a child again) is the highest, so also youth and the recklessness of youth the second time are the highest – yes, only this, eternally understood, is earnestness. Temporality cannot possibly know what

> earnestness is, for earnestness is the relationship to the eternal – and in earnest, i.e., recklessly, absolutely."[205]

Por último e ao modo de considerações finais, resta-nos apresentar dois aspectos ligados à repetição aqui em causa. O primeiro diz respeito ao que Kierkegaard designa como "originalidade adquirida" ou "juventude adquirida". Começando pelo que deveria vir depois, podemos sublinhar o carácter *adquirido* destas determinações. O ponto é que não se trata de uma mera aquisição de algo antes inexistente, mas da recuperação de algo perdido que, de alguma forma, já deveria residir em nós a fim de poder ser adquirido. Por originalidade, entende-se a anulação da contradição, ou seja, a reposição daquilo que o sujeito *propriamente é*. É isso que Kierkegaard designa, também, como inocência.[206] A tarefa do humano é, precisamente, *adquirir*[207] a relação original consigo mesmo, pois esta está, desde sempre, apenas dada como possibilidade. Quanto à juventude, o que se deve aprender dela é o seu atrevimento, a sua inconsequência, a sua facilidade em arriscar tudo por uma ideia. Só que, neste caso, a *ideia* adequa-se à estrutura do sujeito e não é uma mera fantasia.

A seriedade é, por último, a recuperação da infância e da juventude. É a recuperação da infância na medida em que esta se define pela inocência – a qual, por sua vez, se caracteriza pela coincidência do sujeito consigo mesmo. A inocência é a ausência de duplicidade, é o momento em que o sujeito é aquilo que pensa. No entanto, a infância não conhece a subjectividade, na medida em que esta depende do confronto com a liberdade. É na descoberta da escolha que o sujeito se pode tornar *alguém*. Por outro lado, a juventude é insensata, precipitada, impulsiva. Mas, no momento em que o é, ainda não sabe o que deve tomar como

---

[205] Pap. IX A 387 n.d., 1848; JP 235. Ver também "Now he is, humanly speaking, old, very old, but eternally he is young." (Pap. VIII1 A 673 n.d., 1848; JP 67); "Earnestness is acquired originality. Different from habit – which is the disappearance of self-awareness. (See Rosenkrantz, Psych.) Therefore genuine repetition is – earnestness." (Pap. V B 69; JP 3795).

[206] A originalidade da relação dá-se na *transparência*, na anulação da separação entre determinações heterogéneas. Muito haveria a dizer acerca do problema da "transparência". Para o caso, a inocência enquanto transparência aparece aqui apenas como indicação superficial do que seria preciso aprofundar. Deixamos uma brevíssima indicação de que o que parece estar em causa, quando Kierkegaard utiliza a expressão, é aquilo a que Hegel chamou "espírito absoluto". A transparência plena apenas poderia ter lugar num ser divino, uma vez que só neste poderia coincidir o que é "em si" com o que é "para si". O ser humano vive, pelo contrário, num obscurecimento que teima em dissipar-se. Por isso, nunca pode assegurar a coincidência do seu "em si" com o seu "para si". Razão pela qual está reduzido à repetição da mesma tentativa.

[207] Deve notar-se que a *aquisição* de um tal sentido para a sua vida, a partir da reduplicação, implica que o conteúdo adquirido seja, ao mesmo tempo, a forma dessa mesma aquisição. O que quer dizer que o sujeito, ao procurar reduplicar o eterno, torna-se, ele mesmo, produto dessa reduplicação. Não é apenas a realidade que passa a ter o cunho da eternidade, mas o próprio passa a ter uma relação consigo mesmo marcada pela eternidade. Muito haveria a dizer acerca da relação entre a aquisição de si e a reduplicação. Para uma exposição detalhada do fenómeno da reduplicação do eterno na sua relação com a repetição, remetemos para a nota 65 de KIERKEGAARD, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência*, trad. Mário Jorge de Carvalho e Nuno Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007.

sério. E desconhece, também, o peso da liberdade. Assim, o que há de mais elevado, aquilo a que todo o indivíduo deve aspirar, é voltar à inocência da infância com a impetuosidade da juventude. Isso, escreve Kierkegaard, é a verdadeira seriedade. Trata-se, portanto, de adquirir esta inocência uma segunda vez que é, simultaneamente, a *primeira*. E a segunda vez é importante pois trata-se de uma escolha e não de algo que decorre naturalmente das idades da vida. Só aquele que desejar uma tal repetição, em que, de cada vez, o velho se transforma em novo, pode vir a ser *alguém*.

> "Repetition – that is actuality and the earnestness of existence. The person who wills repetition is mature in earnestness."[208]

[208] R 133

Considerações finais

É possível que o leitor que procurava um esclarecimento na forma de 1,2,3 de *A Repetição* tenha ficado desapontado com esta nossa tentativa de fazer algum sentido do livro enigmático de Søren Kierkegaard. Reconhecemos que a maior parte dos problemas postos por Constantin Constantius ficaram por abordar de forma explícita. Não obstante, acreditamos ter tocado o nervo da questão, à luz do qual tudo o resto poderá ganhar alguma clareza.

O problema fundamental que percorreu a nossa reflexão diz respeito à possibilidade de ser *alguém*. Esta expressão pode soar estranha, pois empregamo-la correntemente para designar uma pessoa que obteve sucesso, conforto material, fama, etc. Nos termos habituais, os que são *alguém* são os que se tornaram excelentes nas coisas ditas "sérias". Ora, esforçámo-nos por demonstrar que isso não significa nada quando o sujeito se dá conta do requisito de continuidade a que deve responder. Perante a ausência de um critério para si mesmo, o sujeito compreende a força da temporalidade e o seu caráter trágico.

A vida do ser humano é, justamente, uma luta contra o tempo. Não apenas no sentido em que é finita e, portanto, acaba na morte. Mas também no sentido em que o tempo dificulta a tarefa de ser *alguém*. Viver na temporalidade é viver na sucessão do instante que não assegura o que ficou para trás. Viver na temporalidade é estar sujeito ao esquecimento dos outros e, acima de tudo, de si mesmo. Por essa razão, o duelo que se trava nas nossas vidas é entre o *temporal* e o *eterno*. É nessa contradição que nos encontramos e é a partir dela que o sentido que podemos dar à existência se desencadeia.

A repetição da reduplicação do eterno é a tentativa de, a cada instante, trazer à actualidade o que é *sempre*. O *eterno*, enquanto sentido que se escolhe e que é sempre válido, é a categoria formal que pode ser repetida de cada vez. Apenas esta repetição é a condição de possibilidade para uma identidade *contínua*, a condição de possibilidade para ser *alguém*. É importante ter em conta que se trata de uma *escolha*. O sujeito toma a decisão de desejar uma tal repetição e esforça-se por isso, na ausência da possibilidade do seu contrário. Tal como escreve Kierkegaard, o sujeito que escolhe a repetição segue o seu caminho alegremente.

Por último, na repetição em sentido próprio, o sujeito recuperar-se-ia a si mesmo na sua plenitude. A ideia de recuperação é crucial. A verdadeira repetição permitiria atingir o paradoxo da *primeira vez*, de tal forma que o velho teria sempre a possibilidade de voltar a ser novo.

> "Now he is, humanly speaking, old, very old, but eternally he is young."
>
> (Pap. VIII1 A 673 n.d., 1848; JP 67)

Obras citadas e bibliografia consultada

Edição de referência e outras edições de *A Repetição*

KIERKEGAARD, S., *Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. N. J. Cappelørn *et al.*, København, Søren Kierkegaard Forskningscenteret / Gads Forlag, 1997-2013, disponível em www.sks.dk.

KIERKEGAARD, S., *Fear and Trembling / Repetition*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University, 1983.

____, *A Repetição*, trad. José Miranda Justo, Lisboa, Relógio d'Agua, 2010.

____, *La Reprise*, trad. Nelly Viallaneix, Paris, Flammarion, 1990.

Outras obras de Søren Kierkegaard

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

____, *Christian Discourses / The Crises and a Crises in the Life of an Actress*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press,1997.

____, *The Concept of Anxiety*, trans. Reidar Thomate and Albert B. Anderson, Princeton, Princeton University Press, 1980.

____, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992.

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

____, *Early Polemical Writings,* trans. Julia Watkin, Princeton, Princeton University Press, 1990.

____, *Either–Or Part I*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1987.

____, *Either–Or Part II*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1987.

____, *Eighteen Upbuilding Discourses*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1990.

____, *Letters and Documents*, trans. Henrik Rosenmeier, Princeton, Princeton University Press, 1978

____, *Philosophical Fragments / Johannes Climacus*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1985.

____, *Practice in Christianity*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1991.

____, *Stages on Life's Way*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1988.

____, *The Sickness Unto Death*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1980.

____, *Three discourses on imagined occasions*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1993.

____, *Two Ages*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1978.

____, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1993.

____, [JP] *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, trans H. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1967.

____, *Works of Love*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Sobre Søren Kierkegaard

BARLIBA, I.-A, "Søren Kierkegaard's Repetition. Existence in Motion", *Symposium* 1 (2014), pp. 23-49.

CAIN, D., Notes on a Coach Horn: "Going Further", "Revocation", and "Repetition", in: PERKINS, R. L. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, Macon, Mercer University Press, 1993, pp. 335-358.

CAMPOS, I., *A vida como alternativa e a possibilidade de uma "doença para a morte" segundo Kierkegaard*, Tese de Mestrado em Filosofia apresentada à FCSH/UNL (Junho 2015).

CARLISLE, C., "Kierkegaard's *Repetition*: The Possibility of Motion", *British Journal for the History of Philosophy* 13 (2005), pp. 521-541.

CLAIR, A., "Médiation et répétition. Le lieu de la dialectique kierkegaardienne", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 59 (1975), pp. 38-78.

CONNELL, G., To Be One Thing. Personal Unity in Kierkegaard's Thought, Macon (Ga), Mercer University Press, 1985.

CRITES, S., "The 'Blissful Security of the Moment': Recollection, Repetition, and Eternal Recurrence", in: PERKINS, R. L. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, Macon, Mercer University Press, 1993, pp. 225-246.

EMMANUEL, S. M., MCDONALD, W., STEWART, J., (eds.), *Kierkegaard's Concepts, Volume 15, Tome V: Objectivity to Sacrifice*, Oxon, Routledge, 2016.

FERREIRA DA SILVA, G., "The Philosophical Thesis of the Identity of Thinking and Being is Just the Opposite of What it seems to be." Kierkegaard on the Relations between Being and Thought", in *Kierkegaard Studies Yearbook* (2015), pp. 13-30.

FERREIRA, J., *Transforming Vision. Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

FERRO, N. "A Categoria da Preocupação [Bekymring] nos Discursos Edificantes", in Estudos sobre Kierkegaard, S. Paulo, Liberars, 2012.
____, *Naturalmente Hipócrita: Em constante referência a Kierkegaard*, Lisboa, Editorial Aster, 2014.

GOUWENS, D. J., *Kierkegaard's Dialectic of the Imagination*, New York, Peter Lang Publishing, 1989.

LLEVADOT, L., "Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial", *Logos. Anales Del Seminario de Metafísica [Universidad Complutense de Madrid, España] 41* (2008), pp.87-107.

MCCARTHY, V. A., "Repetition's *Repetitions*", in: PERKINS, R. L. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, Macon, Mercer University Press, 1993, pp. 335-358.

MOONEY, E. F., "Repetition: Getting the World Back.", in: HANNAY, A. & MARINO, Gordon D. (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, (1998), pp. 282-307.

OLIVEIRA, S., *O sentido do espírito no humano: Estudo sobre a determinação antropológica na obra de Kierkegaard*, Tese de Doutoramento em Filosofia apresentada à FCSH/UNL (Abril de 2016).
____, "Melancolia, Histeria e o Carácter Opaco do Ser Humano em Søren Kierkegaard", in: SOARES, C. E., RUFINO, C., ISAAC, F., MAGALHÃES, J. M. (eds.), *Phármakon: Do Combate Da Enfermidade À Invenção Da Imortalidade*, Porto, CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2018, pp. 375-381.

STEWART, J., "Hegel, Kierkegaard and the Danish Debate about Mediation", in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 61 (2010), pp. 61-85.
____, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

THULSTRUP, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trans. G. L. Stengren, Princeton, Princeton University Press, 1980.

VERGOTE, H.-B., *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Paris/Lille, Cerf/Orante, 1982.

Outros autores

ARISTOTLE, *The Basic Works of Aristotle*, eds. Richard McKeon, The Modern Library, New York, 2001
____, *Poetics and Rethoric*, int. and notes E. Carver, New York, Barnes and Noble, 2005.

BORGES, J.L., *Obras Completas III 1975-1985*, Teorema, 1998.

CARROLL, L., *Alice in Wonderland*, Hertfordshire, Wordsworth Editions Limited, 1992.

CAMÕES, L. de, *Lírica*, *Vol. III das Obras Completas*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1984.

DUMONT, J. P. (eds.), *Les Écoles Présocratiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1988.

HEIBERG, J.L., "Det astronomiske Aar", in: Urania Aarborg for 1844, Copenhagen, eds. J. L. Heiberg, 1843.

HEGEL, G. W., *The Phenomenology of Spirit*, trans. Michael Inwood, Oxford, Oxford University Press, 2018

HUME, D., *A Treatise of Human Nature,* New York, Dover Publications, 2003.

LEIBNIZ, G.W., [A] *G.W.* Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften (diversos volumes em 7 séries). Darmstadt / Leipzig / Berlin. Akademie Verlag, 1923-.
____, [GP] G. W. Leibniz: Die philosophischen Schriften, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols, Berlín, 1875-90 (reimp. Hildesheim, 1960-61).
____, [FC] Lettres et opuscules inédits de Leibniz. Ed. L.A. Foucher de Careil. Hildesheim: Georg Olms, 1975.
____, [Grua] Texts inédits (d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre). 2 vols. Ed. G. Grua. Paris: PUF, 1998.
____, *Essais de Théodicée*, J. Brunschwig (ed.), Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

JACOBSEN, J. P., *Marie Grubbe, A lady of the 17th century*, trans. Hanna Astrup Larsen, New York, Boni & Liveright, 1918.

JAMES, H., *The Figure in the Carpet and Other Stories*, eds. Frank Kermode, London, Penguin Books, 1986.

LA BRUYÈRE, J., *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle (1688)*, Paris, Flammarion, 1880.

LAËRCE, D., *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. Robert Genaille, Paris, Garnier-Frères, 1965.

LICHTENBERG, G. C., *Le Miroir de l'âme. Aphorismes*, trad. C. Le Blanc, José Corti, Paris, 2012.

MANN, T., *A Montanha Mágica*, trans. Gilda Lopes Encarnação, Lisboa, Publicações D. Quixote, 2009.

MONTHERLANT, H., *Le Cardinal d'Espagne*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1972.

NIETZSCHE, F., *The Genealogy of Morals*, trans. W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York, Random House Inc, 1989.

PASCAL, *Pensées*, ed. Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1977.

PLATON, *Ménon*, trad. Monique Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993.
____, *Parménides / Théétète / Le Sophiste*, trad. Auguste Diès, Paris, Gallimard, 1991.
____, *Le Banquet – Phèdre*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Frères, 1964.

PORPHYRE, *Isagoge: Texte grec, Translatio Boethii*, trad. Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

PROUST, M., *A La Recherche du Temps Perdu*, vol. 7: *Le Temps Retrouvé*, tome 2, Paris, Gallimard, 1927.

SCHLEGEL, F., *On the Study of Greek Poetry*, trans. Stuart Barnett, Albany, State University of New York Press, 2001.

Outros estudos

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy – Volume I*, Cambridge, Cambridge University, 1962.

LELIÈVRE, F. J., "The Basis of Ancient Parody", in: *Greece & Rome*, Vol. 1, No. 2 (1954), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 66-81.