

Honestidade ou falta dela: a tentativa de compreensão de uma história bíblica a partir de Kierkegaard

Artur de Oliveira Veloso Fortunato Filipe

Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral

Março, 2025

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

Agradecimentos

Agradeço aos meus pais que me apoiaram sempre e incondicionalmente, ainda por cima estando eu agora tão longe de casa. Sabem que vos amo.

Agradeço a todos os meus professores.

Agradeço especialmente ao professor Nuno Ferro pela paciência e toda a disponibilidade durante estes seis meses, pelos seus atendimentos, pelas suas aulas (em particular, claro, Filosofia Medieval), pela sua ajuda a lidar com este enorme labirinto e puzzle que é Kierkegaard.

Agradeço ao professor Mário Jorge pelas suas aulas (em especial Ontologia, Temas de Ética, e a análise das *Viagens de Gulliver*, que viagem!), conversas, atendimentos, etc., por tudo, não tenho mesmo palavras, obrigado.

Agradeço aos meus colegas e amigos, em especial ao Júlio e à Rita, leitores assíduos e atentos de cada fase desta tese.

Agradeço à Veronika pelos jogos intermináveis de *Safari Bar* e *Gobbit*, e também, claro, pelo tempo que ainda dispensas a ajudar-me com o alemão e dialeto austríaco.

Agradeço ao meu padrinho Tiago Fino pelas conversas, conselhos, de facto, pelo seu exemplo de *honestidade*.

Agradeço aos organistas das igrejas que fui visitando em Viena, pela inefável beleza com que tocam e improvisam, a qual me sensibilizou tantas e tantas vezes.

Agradeço a Quem sempre tenho a dívida infinita de estar agradecido, a Deus.

Honestidade ou falta dela: a tentativa de compreensão de uma história bíblica a partir de Kierkegaard

Artur Filipe

Resumo: O objetivo desta investigação é compreender como é que é possível de um ponto de vista antropológico-filosófico o que se passa na história bíblica de David e do profeta Natan (2 Samuel 11-12:13). Como se sabe, Kierkegaard analisa exatamente a mesma história no seu texto “Para um exame de Consciência”. Porém, antes de analisar esse texto, propõem-se começar a pesquisa pela noção de *honestidade* e explorar, por conseguinte, todo um conjunto de problemas associados ao estado de David antes de lhe ser dirigido o “tu” de Natan. Assim, a tese estende-se por cinco capítulos, quatro dos quais dedicados a analisar o que é que “ser *honesto*” requer, o “como” normalmente nos empreendemos na existência, de que formas somos *desonestos* connosco próprios – através da *linguagem*, dos “*outros*”, da *sagacidade*. Tudo isto depende da síntese que o humano sempre já é, e, portanto, a partir daí explora-se o estado a que essas formas de desonestidade correspondem – a *desespero inconsciente*. No quinto capítulo, por fim, examina-se o que é então *consciência* e ao que é que isso corresponde, designadamente, à noção de *preocupação* e ao que isso requer, para depois ainda se acrescentarem alguns apontamentos sobre a história de David em concreto. De facto, uma linha que atravessa toda esta investigação e que se vai repetindo é a verificação da constante inclinação que o humano tem para a *ossificação* da sua consciência, e assim, por último, resta apenas afirmar que David é verdadeiramente um homem *honesto*.

Palavras-chave: Honestidade, linguagem, outros, sagacidade, até certo ponto, provável, público, interioridade, explicação, preocupação, testemunho, desespero inconsciente, ossificação, consciência.

Honesty or lack of it: an attempt to understand a biblical story through Kierkegaard

Artur Filipe

Abstract: The aim of this research is to understand how what happens in the biblical story of David and the prophet Nathan (2 Samuel 11-12:13) is possible from an anthropological-philosophical point of view. As we know, Kierkegaard analyzes exactly the same story in his text “For Self-examination”. However, before analyzing this text, it is proposed to begin the investigation with the notion of *honesty* and therefore explore a whole set of problems associated with David's state before Nathan's “you” was addressed to him. Thus, the thesis extends over five chapters, four of which are dedicated to analyzing what “being honest” requires, “how” we normally embark on existence, in what ways we are *dishonest* with ourselves – through *language*, through the “*others*”, through *sagacity*. All of this depends on the synthesis that the human is always already, and so from there we explore the state to which these forms of dishonesty correspond – *unconscious despair*. Finally, the fifth chapter examines what *consciousness* is and what it corresponds to, namely the notion of *concern* and what it requires, and then we add a few notes on David's story in particular. In fact, a thread that runs through this whole inquiry and that keeps recurring is the verification of the constant inclination that humans have towards the *ossification* of their conscience, and so, finally, it only remains to affirm that David is truly an *honest* man.

Keywords: Honesty, language, others, sagacity, to a certain degree, probable, public, inwardness, explanation, concern, testimony, unconscious despair, ossification, conscience.

Índice

Citação	1
Prefácio disposicional.....	3
Honestidade	5
Formas de desonestidade	16
Sagacidade	31
Síntese e desespero inconsciente	42
Consciência: preocupação e testemunho; o “cair em si” e o “tu”	56
Considerações Finais	74
Bibliografia.....	76

Citação

“No ano seguinte, na época em que os reis saem para a guerra, David enviou Joab com os seus oficiais e todo o Israel; eles devastaram a terra dos amonitas e sitiaram Rabá. David ficou em Jerusalém. E aconteceu que uma tarde David levantou-se da cama, pôs-se a passear no terraço do seu palácio e avistou dali uma mulher que tomava banho e que era muito formosa. David procurou saber quem era aquela mulher e disseram-lhe que era Betsabé, filha de Eliam, mulher de Urias, o hitita. Então, David enviou emissários para que lha trouxessem. Ela veio e David dormiu com ela, depois de purificar-se do seu período menstrual. Depois, voltou para sua casa. E, vendo que concebera, mandou dizer a David: «Estou grávida.» Então, David mandou esta mensagem a Joab: «Manda-me Urias, o hitita.» E Joab enviou Urias, o hitita, a David. Quando Urias chegou, David pediu-lhe notícias de Joab, do exército e da guerra. E depois disse-lhe: «Desce à tua casa e lava os teus pés.» Urias saiu do palácio do rei, e este, em seguida, enviou-lhe comida da sua mesa real. Mas Urias não foi a sua casa e dormiu à porta do palácio com os outros servos do seu senhor. E contaram-no a David, dizendo-lhe: «Urias não foi a sua casa.» David perguntou a Urias: «Não voltaste, porventura, de uma viagem? Porque não foste a tua casa?» Urias respondeu: «A Arca de Deus habita numa tenda, assim como Israel e Judá. Joab, meu chefe, e seus servos dormem ao relento, e eu teria coragem de entrar na minha casa para comer e beber e dormir com a minha mulher? Pela tua vida, pela tua própria vida, não farei tal coisa!» David disse-lhe: «Fica aqui também hoje, e amanhã te enviarei.» E Urias ficou em Jerusalém naquele dia. No dia seguinte, David convidou-o a comer e beber com ele, e embriagou-o. Mas à noite, Urias não foi a sua casa; saiu e deitou-se com os outros servos do seu senhor. No dia seguinte de manhã, David escreveu uma carta a Joab e enviou-lha por Urias. Dizia nela: «Coloca Urias na frente, onde o combate for mais aceso, e não o socorras, para que ele seja ferido e morra.» Joab, que sitiava a cidade, pôs Urias no lugar onde sabia que estavam os mais valentes guerreiros do inimigo. Os assediados fizeram uma incursão contra Joab, e morreram alguns homens de David, entre os quais Urias, o hitita. Joab mandou imediatamente informar David de todas as peripécias do combate, ordenando ao mensageiro: «Quando tiveres contado ao rei todos os pormenores do combate, se ele, indignado, te disser: ‘Porque vos aproximastes da cidade para lutar? Não sabíeis que iam disparar do alto da muralha? Quem matou Abimélec, filho de Jerubaal? Não foi uma mulher que lhe atirou uma pedra de moinho de cima do muro, matando-o em Tebes? Porque vos aproximastes dos muros?’ – dirás, então:

‘Morreu também o teu servo Urias, o hitita.’» Partiu, pois, o mensageiro e foi contar a David tudo o que Joab lhe tinha mandado. Disse-lhe: «Esses homens são mais fortes que nós. Saíram ao nosso encontro em campo aberto, mas nós perseguimo-los até às portas da cidade. Então, do alto da muralha, os arqueiros dispararam sobre os teus servos, e morreram alguns servos do rei, entre eles o teu servo Urias, o hitita.» Então o rei respondeu ao mensageiro: «Diz a Joab que não se aflija por causa deste fracasso, pois a espada fere ora aqui, ora ali. Que intensifique o ataque à cidade até a destruir. Encoraja-o.» Ao saber da morte de seu marido, a mulher de Urias chorou-o. Terminados os dias de luto, David mandou-a buscar e recolheu-a em sua casa. Tomou-a por esposa e ela deu-lhe um filho. Mas o procedimento de David desagradou ao Senhor. O Senhor enviou então Natan a David. Logo que entrou no palácio, Natan disse-lhe: «Dois homens viviam na mesma cidade, um rico e outro pobre. O rico tinha ovelhas e bois em grande quantidade; o pobre, porém, tinha apenas uma ovelha pequenina, que comprara. Criara-a, e ela crescera junto dele e dos seus filhos, comendo do seu pão, bebendo do seu copo e dormindo no seu seio; era para ele como uma filha. Certo dia, chegou um hóspede a casa do homem rico, o qual não quis tocar nas suas ovelhas nem nos seus bois para preparar o banquete e dar de comer ao hóspede que chegara; mas foi apoderar-se da ovelhinha do pobre e preparou-a para o seu hóspede.» David, indignado contra tal homem, disse a Natan: «Pelo Deus vivo! O homem que fez isso merece a morte. Pagará quatro vezes o valor da ovelha, por ter feito essa maldade e não ter tido compaixão.» **Natan disse a David: «Esse homem és tu!** Isto diz o Senhor, Deus de Israel: ‘Ungi-te rei de Israel, salvei-te das mãos de Saul, dei-te a casa do teu senhor e pus as suas mulheres nos teus braços. Confiei-te os reinos de Israel e de Judá e, se isto te parecer pouco, acrescentarei outros favores. Porque desprezaste a palavra do Senhor, fazendo o que lhe desagrada? Feriste com a espada Urias, o hitita, para fazer da sua mulher tua esposa. **Foste tu** quem o matou por meio da espada dos amonitas! Por isso, jamais se afastará a espada da tua casa, porque me desprezaste e tomaste a mulher de Urias, o hitita, para fazer dela tua esposa’. Eis, pois, o que diz o Senhor: ‘Vou fazer sair da tua própria casa males contra ti. Tomarei as tuas mulheres diante dos teus olhos e hei de dá-las a outro, que dormirá com elas à luz do Sol! Pois **tu** pecaste ocultamente; mas Eu farei o que digo diante de todo o Israel e à luz do dia!’» David disse a Natan: «Pequei contra o Senhor.» Natan respondeu-lhe: «O Senhor perdoou o teu pecado. Não morrerás.» (2 Samuel 11-12:13)

Prefácio disposicional

Os passos bíblicos acima citados são bastante conhecidos, assim como os seus protagonistas, o rei David e o profeta Natan. Porém, o impressionante é o facto da história que esses passos contam ser possível. Existem, de facto, elementos na história que, considerados com atenção e alguma reflexão, deixam o seu leitor um pouco confuso. Em primeiro lugar, falamos aqui do rei David, rei de Israel, derrotador de Golias, unificador das tribos de Israel, estratega militar, poeta, músico, Santo. Portanto, não só é, como habitualmente poderíamos dizer, um “grande homem” amplamente dotado em todos os sentidos, mas um homem para o qual a vida tem um sentido bastante definido estabelecido por Deus e em função de Deus. Então, como é para ele possível executar um plano para matar Urias? Não sabia David que desejar a mulher do próximo é um dos dez mandamentos da Lei Judaica e que estaria obviamente a violá-la? Muito bem, apaixonar-se por uma mulher é bastante compreensível e nada impressionante ou confuso, aliás, até é banal. Mas, apaixonar-se por esta mulher que ele *sabe* que tem marido, violando a lei de Deus para ele sagrada, nada se opondo ou oferecendo resistência à sua consciência, tornando a execução do seu plano perfeitamente natural – ora, dado o facto de David ser quem é – isso sim é notável. Assim, entrando Urias no seu radar, em vez de isso o despertar para algo como uma compreensão do mal que está a fazer, Urias aparece-lhe como um alvo a abater, um obstáculo entre o seu próprio desejo e aquilo que poderá satisfazê-lo, Bathsheba. Então sim, claro, o próximo passo é natural e simples – matar Urias, eliminar esse obstáculo. A história poderia perfeitamente acabar aqui. Aliás, é neste ponto que muitos de nós (e como se tentará mostrar mais adiante, a esmagadora maioria de nós) nos encontramos nem conseguindo acabar a história, nem provavelmente sabendo que ela existe em primeiro lugar. Temos desejos, objetivos, coisas a fazer, e em função disso lançamo-nos à vida para os cumprir e alcançar, ultrapassando barreiras e impedimentos, nada mais. Até podemos dizer com ar piedoso, tal como David disse depois de ouvir a notícia da morte de Urias, que, como é sabido, “a morte calha a uns e a outros por igual”, tentando encontrar uma justificação, desculpando-nos, desculpabilizando-nos. Mas, esperemos um momento, não estamos a falar do rei David? Qual é o problema aqui? O problema consiste no facto de ele não reparar e reconhecer como é que tudo isto – as suas ações faltosas, omissões, desculpas – está a entrar em completa contradição com o sentido da existência que supostamente ele tem adotado, o de seguidor de Deus e dos seus mandamentos. De qualquer maneira, apesar da história

poder acabar aqui, ela continua e ao que parece fica ainda mais impressionante. Poderíamos pensar que David momentaneamente se tivesse esquecido de qual é a diferença entre bem e mal e tivesse confundido as duas coisas ou perdido a sua bússola moral. Poderíamos até comentar: “Pois, coitado!” e seguir a nossa vida. Porém, para perplexidade do leitor, de facto, é o contrário que acontece. David *sabe* muito bem o que está certo e o que está errado, basta tomar em atenção a sua reação à história contada por Natan, quando comenta enfurecido acerca do homem rico que este deveria morrer e restituir o cordeiro ao homem pobre, mas, desta vez, a quadruplicar, porque fez aquilo que fez, i.e., fez mal, e não teve pena nenhuma disso. E é neste momento que David, ao ouvir as palavras de Natan – “Tu és este homem” – desperta como de um sonho, que era a sua própria vida, e finalmente reconhece que ela é uma contradição entre acto e pensamento. Para clarificar, apesar destes elementos terem de ser melhor explicados adiante, David não desperta do adormecimento em que estava submerso por causa das palavras em si de Natan, mas porque de repente se reconhece a si mesmo na história que o profeta estava a contar, como sendo protagonista dessa mesma história, adquirindo desta forma uma nova compreensão e *saber* acerca de si próprio. Enquanto que, digamos assim, o David anterior ao chamamento de Natan, embora reivindicando-se lúcido, estava adormecido para si próprio (o que à primeira vista não parece assim, dado que esteve sempre dominado por um objetivo e desejo, e também completamente empreendido no seu alcance, mas tudo isto de tal forma que parece ter que ver *consigo mesmo*, e portanto, não-adormecido para si), o David posterior a esse chamamento “acorda” para si, percebe o que fez e que verdadeiramente estava adormecido.

O trabalho terá como ponto de fuga esta história. Isto é, em última análise, tudo o que em diante se explicar tem o objetivo de clarificar esta história e tentar perceber como é que este conjunto de fenómenos são possíveis de um ponto de vista filosófico-antropológico. Como se sabe, Kierkegaard utiliza esta mesma história no seu texto “Para um Exame de Consciência”, e define a posição de David na primeira parte da história, entre outras determinações associadas que precisarão ou de ser estudadas ou referenciadas pelo menos, como de “carência de consciência”¹. É a este conceito ao qual se deve chegar na última secção desta tese. Por agora, note-se que David antes de “cair em si”, carece de

¹ Kierkegaard, S. (1990). *For self-examination: Judge for yourself*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p. 38. Daqui em diante, uma vez repetida a fonte utilizada, apenas se indicará o nome do título do livro em questão seguido da página, com exceção quando se faz referência aos diários de Kierkegaard. Neste caso, indicar-se-á a série seguido do número do fragmento.

uma *revisão* daquilo que está a fazer, se os seus pensamentos e juízos coincidem realmente com aquilo que está a fazer, com a realidade, e, portanto, carece de *honestidade* em relação a si próprio. Comece-se então por examinar este conceito tão importante para Kierkegaard.

Honestidade

Antes de começar propriamente a análise, é importante vincarmos e pelo menos debruçarmo-nos um pouco sobre um problema que Kierkegaard enfrentava na sua época. Através deste caso circunscrito com o qual o autor se debateu, o objetivo será perceber qual é a estrutura formal do problema em causa, já que, em última instância, não está restrito apenas à modernidade ou a outra época específica. Certamente existiram várias desformalizações ao longo dos séculos do mesmo problema, porque corresponde justamente a um acontecimento básico da existência humana. Isto é, tem que ver com o homem, com a estrutura do acontecimento humano e com aquilo que se passa connosco. Assim, se nos perguntarmos como é que o autor caracteriza a sua época, a era moderna, diz-nos simplesmente que é *desonesta*, que se esqueceu do caminho *honesto* de Kant². Que é que Kierkegaard tem em mente? E mais especificamente, que é que tem em mente com estes termos – ser “honesto” ou “desonesto”? De um ponto de vista meramente semântico, o nome “honestidade” correspondente a este adjetivo era utilizado para descrever algo como um conhecimento claro acerca de alguma coisa, no qual justamente se esclarece isso mesmo, a verdade acerca dela³. Assim, tomando um exemplo do quotidiano, se se está a negociar com um comerciante e ele expõe toda a informação relevante para executar a negociação, assim como claramente apresenta todos os procedimentos, ganhos, perdas, etc., então poderíamos chamá-lo “honesto”, enquanto que um outro que omitisse deliberadamente uma informação para tirar vantagem de uma outra pessoa, isso seria ser desonesto. Este é um dos sentidos que utilizamos ainda hoje para caracterizar alguém que é honesto ou desonesto e Kierkegaard tem-nos em mente. Porém, não é aquele que está realmente a falar. Basta notar que o autor admite, de facto, a estranha

² Kierkegaard, S. (2020). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 11, Part 2: Loose Papers, 1843-1855*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. D. Possen, J. D. Rasmussen, & V. Rumble, Eds.) Princeton: Princeton University Press, p. 92: Pap. 365:2. Itálico meu.

³ Conferir https://ordnet.dk/ods_en/dictionary-1?query=Redelighed%20 – visto em 12/11/2024. Existem, claro, outros significados comportados pela mesma palavra, mas que não tocam verdadeiramente o núcleo de significado que Kierkegaard utiliza e quer exprimir com a utilização da palavra.

existência da possibilidade de no empreendimento normal da vida uma pessoa ser honesta e ao mesmo tempo estar a ser desonesta⁴. Ou seja, existe um outro tipo de honestidade completamente diferente da normal, existe honestidade *e* honestidade⁵. A diferença entre ambas pode começar a ser tida em conta com o seguinte excerto: “There is a quality that is highly praised but not easily acquired: it is honesty. I am not talking about that charming honesty of children, which is certainly to be found also in some adults, because to praise that, my listener, would deceive you with the discourse. [...] The discourse will therefore not make distinctions and pander to you and pretend that honesty is a fortunate gift to the infant in the cradle that only few receive. [...] No, honesty is a duty, and everyone is supposed to have it.”⁶ O primeiro aspeto que importa focar é justamente clarificar que no nosso uso normal da palavra “honestidade” e ser “honesto”, podemos estar implicitamente a referir-nos a uma característica que integra a constituição original de um ser, de tal modo que ele nasce com essa característica e outros seres não. Até, por vezes, podemos antropologicamente classificar um animal de desonesto, que engana e é artificioso na forma como o faz, como, por exemplo, uma cobra. Mas, o que queremos dizer e referir ao aplicarmos à cobra essa característica (apesar de estar a ser aplicada antropologicamente, porque, afinal de contas, os animais são aquilo que são), é descrever um ser que *é* assim, mas poderia não sê-lo, da mesma forma quando dizemos que este negociante *é* honesto e outro *é* desonesto, mas podê-lo-iam ser de modo inverso. Isto é, em última instância, o conceito de honestidade teria que ver com uma característica natural com a qual se nasce, e, portanto, algo que é apenas sorte ser desse modo, algo proveniente da fortuna. Porém, existe ainda outra possibilidade na nossa utilização do termo “honesto”, que corresponde essencialmente a uma qualidade moralmente adquirida pela educação, pela consciência moral, etc., de tal modo que a pessoa desonesta pode passar a ser honesta. Assim, pode acontecer que o comerciante desonesto através de uma determinada prática no seu trabalho e tudo o que isso implica, passe a ser honesto nesse empreendimento, e, portanto, é algo que pode ser adquirido e aprendido. E o mesmo se passa com os outros âmbitos regionais da existência, nomeadamente, podendo existir ou

⁴ Kierkegaard, S. (2008). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 9: Journals NB26–NB30*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. D. Possen, J. D. Rasmussen, & V. Rumble, Eds.) Princeton: Princeton University Press: NB30:137.

⁵ Algo que acontece com diversos conceitos kierkegaardianos. Por exemplo: existe compreensão *e* compreensão, seriedade *e* seriedade, entre outros. Existe um outro exemplo que mais à frente será objeto de foco, nomeadamente a possibilidade de se estar em desespero *e*, ao mesmo tempo, para o próprio, não se estar em desespero.

⁶ Kierkegaard, S. (1993). *Three discourses on imagined occasions*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p.32-33.

não professores honestos, juízos honestos, taxistas honestos, etc. Mas, isso não tem que ver com o que Kierkegaard refere que seja honestidade. Não se trata apenas de uma honestidade natural ou de um dever moral que, por causa das diferenças entre humano e humano, uns têm e outros não, ou uns adquirem e outros não. Pelo contrário, Kierkegaard afirma que é uma determinação que *todas as pessoas* supostamente têm. Existem alguns problemas que decorrem imediatamente daqui. O primeiro seria determinar em que casos e como é que a pessoa é, de facto, honesta, isto porque parece que o novo significado que Kierkegaard pretende imprimir a este termo não depende da apreensão de um sentido proveniente da interação direta e imediata que se tem com as coisas à nossa volta. E se é assim, se não está ancorado nos empreendimentos regionais da vida quotidiana comum e da possibilidade de reconhecer honestidade nisto através disso mesmo *apenas*, então como é que se explica a existência de tal determinação para além deste âmbito? Explicando melhor, num entendimento comum, a honestidade do negociante é reconhecida por todos justamente pela forma como ele aborda aquilo que tem de tratar, se esclarece todos os seus processos, entre outras coisas, de tal modo que isso é reconhecível imediatamente. Então, neste caso, como é que o comerciante pode ser honesto quanto ao seu empreendimento e mesmo assim continuar a ser desonesto? O segundo problema está em perceber melhor de que forma é que a honestidade é uma determinação passível de ser adquirida por todos os humanos. Poder-se-ia pensar que por ser uma característica comum a todos, então por essa mesma razão, somos todos honestos de nascença, tal como nascemos humanos e pertencemos todos à espécie *Homo sapiens*. Mas não. Em relação a este ponto o texto fornece, pelo menos, duas indicações. O que Kierkegaard desde logo salienta é a existência em possibilidade da determinação. Por um lado, é preciso *adquirir* honestidade, não no sentido da aquisição da honestidade do comerciante ou do professor, um ser “honesto” que depende do empreendimento concreto de cada um, mas sim adquirir algo que paradoxalmente já é constitutivo do humano *enquanto* tal, independentemente do rumo circunscrito que se escolhe e se toma. E, portanto, essa aquisição não é de algo que pode estar fora do âmbito de possibilidades do humano e é completamente estranho a ele, como, por exemplo, o facto de para um anão não lhe ser passível entrar na NBA, nem, por conseguinte, ser honesto por causa do embarque nesse empreendimento específico, mas sim, pelo contrário, é a aquisição de algo que pertence a todos os humanos originalmente. A outra indicação diz respeito ao facto da própria honestidade *obrigar* a alguma coisa, isto é, é um *dever* que obriga absolutamente, e, portanto, qualitativamente distinto e algo para além das características

naturais que nascem com um ser humano, as suas capacidades e possibilidades finitas. Outro aspeto importante da questão é a própria divisão entre cada humano que este novo tipo de honestidade produz, porque o que está agora em causa não é uma determinação naturalmente pertencente a cada humano, de tal maneira que em relação a essa determinação não se precisasse de fazer nada, mas é precisamente o contrário. Se se está em contacto com a determinação, esta obriga *cada* humano individual a relacionar-se com ela. Assim, o que está em causa não só é a existência de uma determinação a que todos temos acesso, mas sim uma relação pessoal e *solitária* de cada um com essa determinação⁷. Mas, que dever está aqui implicado? Para recuperar o significado semântico do termo introduzido no início da secção, a honestidade é ao mesmo tempo uma determinação que todas as pessoas têm e que em contacto com isso pressiona e obriga a pessoa a fazer uma “prestação de contas” *acerca de si própria*⁸, a conhecer os “fios com que se coze” na vida. Por outras palavras, o dever consiste em ser verdadeiro quanto àquilo que se é na realidade, em obter um esclarecimento real acerca de si próprio que de facto coincida com o modo como se é e não se interprete de maneira diferente, nem se engane a si próprio nesse diagnóstico⁹. Por conseguinte, o ser “honesto” kierkegaardiano pertence à possibilidade de *revisão* do “como” e do “porquê” através dos quais fazemos aquilo que fazemos, e, por esse motivo, é existencialmente total e abrangente a todo e qualquer tipo de empreendimento regional que se possa tomar a partir daí. É por esta razão que o comerciante pode ser honesto nos seus empreendimentos mundanos e simultaneamente continuar a ser desonesto, uma vez que esta possibilidade de *revisão* dos pilares da sua existência e choque entre diferentes possibilidades categoriais estão completamente apagados, e, por isso, enquanto ele *pressupor* (e na maior parte das vezes tacitamente) que a vida só tem um sentido configurador no *meio* do qual ele sempre se deu consigo na sua adesão plena, permanece *desonesto* consigo próprio.

Para ficar ainda mais claro o que Kierkegaard tem em mente com o conceito de “honestidade”, é importante agora insistir um pouco mais nestes novos elementos da

⁷ Conf. por exemplo, no Pap. 371:2: “...it is to *reexamine* what is *universally-hum.*, the fundamental questions. This is *honesty* in the deepest sense....” (Itálicos meus) Esta passagem salienta mais uma vez que existem determinações comuns a todos os seres humanos, que são universalmente humanas, mas não estão desde logo adquiridas. É preciso justamente um reexame, um movimento da parte do sujeito para a constituição de uma relação individual com essas determinações universais.

⁸ Kierkegaard, S. (1987). *Either/or: Part II*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p. 261: “Only the ethical individual gives himself an account *of himself* in earnest and is therefore honest *with himself*; [...]”. Itálicos meus.

⁹ Como se vai ver um pouco mais à frente, este é a desonestidade essencial da “cristandade”, cuja estrutura formal está a ser agora analisada.

análise, nomeadamente, o problema da “pressuposição do sentido” e o “elemento de revisão”. Para isso, ajuda considerar uma passagem crucial dos *Papirer* da “Dialética da Comunicação” que vale a pena citar quase na sua totalidade: “It would also look destitute if, instead of lecturing on the history of states and the human race, a person had the curious idea of occupying oneself with the problem of what it is to be a hum. being, of whether we really are hum. beings, of whether you or I really are hum. beings. There is a fate hovering over the more primitiv[e] thinking—that keeps ruminating on certain fundamental questions that otherwise are so much assumed to be given that it does not occur to any hum. being to dwell upon them. [...] All in all, it is undeniably the most comfortable and safest course to throw in one’s lot with the traditional; to do as the others do; to believe, think, speak like the others; and to seek the finite goals, the sooner the better. But Governance has never held the view that this should be the case. Every hum. existence shall have primitivity. But the primitive existence always contains an inspection or review of the fundamental. One sees this most clearly in a primitive genius. What is the significance of a primitive genius? It is not so much to bring about bringing forth anything absolutely new, for there is actly nothing new under the sun; rather, it is to reexamine what is universally-hum., the fundamental questions. This is honesty in the deepest sense. And to lack primitivity—and thus the reexamination— entirely, to accept, entirely as a matter of course, everything as customary usage and thus to deny responsibility for the fact that one is going along with it: that is *dishonesty*.”¹⁰. À primeira vista, pode parecer imensamente estranho e confuso o que Kierkegaard afirma na primeira parte da passagem em causa, como se o autor tivesse dúvidas realmente acerca do que é um humano. O cenário ainda fica pior, quando consideramos outras passagens da sua obra onde Kierkegaard afirma que existem homens que “mal se parecem com seres humanos”¹¹, e, portanto, “Deus sabe se alguns de nós somos realmente humanos”¹², ou então, que precisamos ainda de nos “tornarmos humanos”¹³, pressupondo que no estado comum em que nos encontramos ainda não o somos, entre outros exemplos semelhantes. Toda esta confusão e estranheza surge pelo facto de se estar a pressupor à partida a posse eficaz do significado do que é ser um humano *enquanto* tal, de tal forma que não nos passa pela cabeça sequer refletir sobre isso. Assim, uma pessoa pensa sobre que emprego

¹⁰ Papir 371:2. Sublinhado meu.

¹¹ Por exemplo, *For self-examination: Judge for yourself*, p. 97.

¹² Papir 366:1 (b).

¹³ Por exemplo, *For self-examination: Judge for yourself*, p. 43.

vai assumir, que curso vai tomar, que carro vai comprar, mas não se debate com o “porquê” e “para quê” dos quais todos esses empreendimentos dependem, ou a razão e sentido pelo qual “vale a pena” empreendermos neles, uma vez que essas questões fundamentais já se encontram respondidas, cuja desformalização é bastante variada, quer seja, por exemplo, pela honra que trazem, reconhecimento, prazer, poder político, etc. Sobre este assunto é importante esclarecer ainda alguns aspetos. Em primeiro lugar, consegue-se perceber agora melhor que o nosso ponto de vista se encontra já sempre sintonizado por um sentido vital totalmente óbvio e espontâneo que é difícil de reconhecer, a menos que, por exemplo, neste caso, surgir um embate com a questão e consideração acerca do que é ou não um homem, ou então, com o sentido de outras determinações e noções importantes vitalmente. Ou seja, a confusão e estranheza surgem precisamente no choque entre um sentido global vital já em vigor e a possibilidade de constituição de um sentido diferente desse. Mas, não só estamos já de cada vez imersos nesse sentido que configura o que “vale a pena” ou não, mas também estamos já sempre em completa adesão a ele, de tal modo que não damos sequer por isso. E, esta é precisamente a razão pela qual é tão eficaz e tem uma influência esmagadora no sujeito, na forma como ele desempenha a sua vida, justamente porque esse sentido opera tacitamente e anonimamente, e, por conseguinte, parece que simplesmente não existe, executando-se “como se nada fosse”. Assim, as evidências que esse sentido produz confundem-se com as próprias coisas com as quais lidamos quotidianamente, isto é, parecem ser inerentes e intrínsecas ao mundo sem mais¹⁴, e não uma categorização vitalmente possível entre outras. Deste modo, perde-se de vista completamente que, na realidade, existem dois focos de sentido a operar e não apenas um, em primeiro lugar, o conteúdo, que pode ser, por exemplo, um determinado trabalho, uma determinada característica natural, etc., e, em segundo lugar, o tipo de relação de significado que o sujeito estabelece com esse conteúdo. A pressuposição deste segundo foco cria a ilusão que o próprio trabalho, o determinado conteúdo, a característica natural, serem eles próprios portadores do sentido mediante o qual nos empreendemos quotidianamente, ficando nós excluídos de qualquer responsabilidade no relacionamento *original* com isso, isto é, um relacionamento não-mediado por instâncias anónimas a nós próprios. Em suma,

¹⁴ Para uma análise muito mais aguda e pormenorizada de todos estes aspetos e em relação especificamente com o conceito de “mundo”, conferir Kierkegaard, S. (2007). *Adquirir a sua Alma na Paciência dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*. (N. Ferro, & M. Jorge de Carvalho, Trans.) Lisboa: Assírio & Alvim, p. 106-119.

nas palavras de Kierkegaard, “tomamos o mundo como ele é”, o significado que já está a vigorar, as suas noções, conceitos, ideais, as suas modas, comportamentos habituais, etc., sem estabelecer uma relação de *revisão* com isso, e, portanto, tomamos tacitamente esse sentido como algo que pura e simplesmente já está “dado”. Destarte, precisamente porque todas as questões de sentido já estão dadas e resolvidas, resta somente a execução ou o cumprimento desse sentido global¹⁵, que corresponde a alcançar certas metas, objetivos finitos, ultrapassar e eliminar obstáculos, entre outras coisas. Porém, todos estes empreendimentos regionais já estão circunscritos no empreendimento geral e global da existência que é “ser um humano” e é isso que justamente está pressuposto e não revisto. Portanto, o “universalmente-humano” a que Kierkegaard alude na passagem acima citada é, por um lado, algo que pertence a todos os humanos pelo facto de serem humanos, e, assim, não tem que ver com o âmbito das diferenças que particularizam as pessoas entre si (e, por conseguinte, com âmbitos regionais de honestidade adquirida ou natural). É, por assim dizer, uma “roupa original” e não meros apetrechos adicionais que se podem adquirir em adição a isso, quer seja glória que se possa alcançar, dinheiro que se possa obter, etc.¹⁶, através dos quais precisamente “esquecemo-nos que somos humanos”¹⁷ e “que é ser um humano”¹⁸. Mas também, por outro lado, como expressamente diz o autor, o “universalmente-humano” corresponde a essas perguntas fundamentais e ao modo como de cada vez já estão respondidas. Isto é, as respostas a essas perguntas e à pergunta mais global “que é ser um humano” define e configura categorialmente o significado global de todos os empreendimentos que lhe são circunscritos e dependem desse sentido. Assim, nós estamos sempre já em relação às respostas dessas perguntas ou, por um lado, de modo adormecido, quando nos “tornamos humanos” replicando um sentido já instaurado, o que, segundo Kierkegaard, nada mais é do que tornarmo-nos cópias disso¹⁹ e, por conseguinte, uns dos outros, ou então, por outro lado, quando nos tornamos humanos verdadeiramente através de um programa de revisão da existência, ou melhor,

¹⁵ Conf., Kierkegaard, S. (2018). *Kierkegaard's Journals and Notebooks: Volume 10, Journals NB31-NB36*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. D. Possen, J. D. Rasmussen, & V. Rumble, Eds.) Princeton: Princeton University Press: NB32:127, Kierkegaard, S. (2014). *Kierkegaard's Journals and Notebooks: Volume 7, Journals NB15-NB20*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. D. Possen, J. D. Rasmussen, & V. Rumble, Eds.) Princeton: Princeton University Press: NB20:134 e Kierkegaard, S. (1990). *Eighteen upbuilding discourses*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, pp. 84-85.

¹⁶ Ver, por exemplo, Kierkegaard, S. (1993). *Upbuilding discourses in various spirits*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p. 165 e 188.

¹⁷ Ibidem, p. 170.

¹⁸ Ibidem, p. 166.

¹⁹ Um ponto que adiante ainda tem de ser desenvolvido.

de uma *reexaminação* do que já está dado à partida e do mais radical que constitui cada ser humano, o facto de se ser “humano” e o que é que isso significa. A este elemento de revisão da própria existência e ao seu projeto global correspondente, Kierkegaard denomina de *primitividade*, e é exatamente desta determinação que não só depende a possibilidade de se ser “honesto” no sentido que o autor na citação acima e aqui se quer fazer notar, mas também a possibilidade de se ser realmente um “humano”²⁰. Ora, a definição deste último termo é famosa, o “humano é espírito”, uma “relação que se relaciona a si própria”²¹. Deste modo, uma existência primitiva no seu ato de revisão desperta para esta “relação” que de cada vez somos²² e que na maior parte das vezes não damos conta dela, mas também desperta para a possibilidade da constituição de um sentido direto *de si a si*, sem ser precedido por outras pessoas, investigações, maneiras de viver, etc.²³, ou seja, sem mediações, e, por isso, desperta para a constituição de algo, de facto, *original*²⁴. Portanto, tal como todos estamos sempre em relação com o “universalmente-humano”, todos somos constituídos primitivamente²⁵, porque todos temos a possibilidade de ser espírito²⁶, i.e., tornar-se e ser um *humano*, através precisamente da honestidade que podemos ter connosco próprios. Este é, nos seus traços gerais, o que significa que todas as pessoas podem e *devem* ser *honestas*.

Tudo o que acabou de se explorar ainda não basta para efetivamente completarmos o quadro do conceito de “honestidade”. O contexto específico em que a palavra é utilizada é mais variado ainda, e, assim, importa referir mais alguns aspetos sobre esta questão, para clarificar ainda mais a estrutura formal do ser “honesto” kierkegaardiano, que depende justamente do que se acabou de analisar, nomeadamente, o problema da “pressuposição do sentido”, da respetiva “possibilidade de revisão” e “primitividade”. Destarte, “Honestidade” também é utilizado para expressar aquilo que resulta da aceitação de um novo sentido categorial que se constitui através da sua primitividade, designadamente para tentar descrever a vontade de viver em conformidade e organizar a

²⁰ Conferir, por exemplo, Pap. 366:1(b) e Pap. 369.

²¹ Kierkegaard, S. (1989). *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Edification and Awakening by Anti-Climacus*. (A. Hannay, Trans.) Londres: Penguin Books, p. 43.

²² Kierkegaard, S. (1969²). *Søren Kierkegaards Papirer*. (P. A. Heiberg, V. Khur, & N. Thulstrup, Eds.) København: Gyldendal: VIII 2 B 168, 5.

²³ Kierkegaard, S. (2007). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 8: Journals NB21-NB25*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. D. Possen, J. D. Rasmussen, & V. Rumble, Eds.) Princeton: Princeton University Press: NB25:11. E, NB28:70.

²⁴ NB32:127.

²⁵ NB31:55

²⁶ Nota à entrada NB31:55.

vida de acordo com essas novas categorias existenciais²⁷, isso também é ser “honesto”. Porém, como repetidamente o próprio Kierkegaard admite, não é preciso adotar um novo sistema categorial para ser “honesto”, mas pressupõe-se sim perceber através dessa “prestação de contas” de si próprio e reexaminação qual é a relação que se tem com essa nova possibilidade que se abre, se se a aceita ou não, se é conveniente para si ou não. Isto, por sua vez, pressupõe um conhecimento claro pelo menos do requisito que põe essa possibilidade e uma noção das consequências para a vida de um sujeito se a aceitar e embarcar nesse caminho. Ora, apesar de poder ser aplicado a quaisquer determinações e noções com as quais lidamos, especificamente em relação à modernidade, é desta forma que Kierkegaard utiliza o termo. Neste contexto, a esta nova possibilidade categorial que choca de modo extremo com o sentido comum e normal através do qual nos empreendemos quotidianamente na vida, o autor chama de cristianismo. É importante novamente advertir e insistir que apesar do contexto específico ser este com o qual Kierkegaard lidou, o que o faz ser propriamente um autor do seu tempo, o que está em causa no cristianismo e na leitura do Novo Testamento é mais abrangente e podia ser aplicado a outras determinações porque justamente corresponde a uma estrutura fenomenológica da existência humana que está aplicada concretamente nesta situação. Deste modo, não só é importante lidar com este exemplo específico porque é aquele que Kierkegaard trata, mas também para tentar realçar através dele a estrutura que é comum e formal a cada caso concreto. Assim, prosseguindo com a consideração, um leitor do Novo Testamento que tenha consciência que o requisito posto por esse conjunto de escritos não é conveniente para ele e que, por conseguinte, se recusa a “estar sozinho com o livro”, embora no contexto desta passagem Kierkegaard diga que isso “não seja aceitável”, mesmo assim existe algo que se aprova, “uma certa honestidade”²⁸, isto é, um reconhecimento e esclarecimento acerca de si próprio, onde se está, o que é que se consegue fazer em relação a essa possibilidade ou não. “O que é que eu quero? Muito simplesmente: eu quero honestidade”²⁹, escreve famosamente Kierkegaard. Portanto, mesmo que se queira confrontar e recusar diretamente o cristianismo, se for feito com perfeito reconhecimento daquilo que ele é e de que forma é que uma pessoa

²⁷ Kierkegaard, S. (1995). *Works of Love*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p. 179.

²⁸ *For self-examination: Judge for yourself*, p.31.

²⁹ Kierkegaard, S. (1998). *The Moment and Late Writings*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p. 48.

individualmente se relaciona com ele, então isso é justamente uma recusa honesta³⁰. Mas, o problema com a época moderna relaciona-se com o que o autor denomina de cristandade ou cristianismo oficial, precisamente para denunciar o seu carácter desonesto. Por um lado, é-se desonesto quando, ao tratar do requisito que está em causa no cristianismo do Novo Testamento (ou em qualquer outra noção), se tenta falsificá-lo, diminuí-lo, facilitá-lo, tornando-o mais apelativo, e, por isso, introduzindo determinações relativas ao sentido e modo de empreendimento comum da vida, para justamente retirar as suas condições de maior exigência, domesticando-o³¹. Este procedimento transforma o próprio cristianismo no seu contrário, visto que, em vez de se confessar que o seu requisito é demasiado elevado para ser seguido, pretende-se aproximá-lo de determinações heterogéneas a ele retiradas do sentido vital comum, para torná-lo aparentemente “mais perfeito”³², que quer dizer aqui somente torná-lo mais homogéneo com o sentido vital que já estava sempre a vigorar na vida de um sujeito. E, isto corresponde, em última análise, em querer viver uma vida dupla, enquanto um humano comum, com todos os seus interesses mundanos associados a essa existência, e ao mesmo tempo querer ser um herói ou santo³³, algo que resulta numa contradição. Por outro lado, a desonestidade pode estar ainda mais enraizada, no sentido em que, no último caso, existe um embate com o requisito, mas ele é falsificado. Porém, é possível que esse embate nunca tenha acontecido nem sequer aconteça, de tal modo que se pense não existir problema algum³⁴, e, portanto, está-se convicto que se é cristão sem mais ou que se é um bom pai de família sem mais, ou que se é uma pessoa leal sem mais, quer seja, no primeiro caso, porque se nasceu num país culturalmente e maioritariamente cristão, com um legado e história de reis cristãos, ou porque, nos restantes casos, porque se foi educado de uma certa maneira, entre outros exemplos. Ou seja, a adesão completa e despercebida a um sentido já instaurado *impede* que as perguntas *primitivas* surjam, e, por isso, dá a ilusão que não existe nenhum problema. Este é mais concretamente não só o estado hipócrita e desonesto da cristandade, mas também é uma característica da desonestidade em geral, o querer dar a aparência de algo que não se é³⁵, e, ao mesmo tempo, ter a convicção que se é isso mesmo que não se é. Neste caso específico, na modernidade aparenta-se que se é um cristão nos moldes do

³⁰ Ibidem pp. 48-49. e p.e. NB33:57.

³¹ NB32:121.

³² NB19:28

³³ Idem.

³⁴ NB33:57

³⁵ *The Moment and Late Writings*, p. 49.

cristianismo do Novo Testamento sem o ser na realidade, e, simultaneamente, tem-se a convicção contraditória de que se é cristão realmente, de tal forma que isso passa tranquilamente despercebido na vida de um sujeito, sem reexame e esclarecimento da relação dele com isso e se ele é verdadeiramente aquilo que ele pensa que é. Por outras palavras, a relação que se tem com o cristianismo (mas também com outras noções) não passa de um autoengano³⁶ que nunca é percebido enquanto tal³⁷. Assim, ser “desonesto” corresponde essencialmente à carência deste esclarecimento acerca de si próprio, e, portanto, corresponde à aceitação completa do sentido vital normal com que se lida com as coisas. Mas, ser completamente “desonesto” significa não só que esse sentido já instaurado na vida de alguém já lhe é suficiente para empreender-se nela, ou seja, não existindo qualquer atrito entre a possibilidade da revisão da sua existência e o modo como habitualmente a empreende, mas também que ele próprio não admite qualquer responsabilidade em viver dessa forma ao invés de outra qualitativamente diferente³⁸, que é justamente aquilo que, mais para o final do texto acima citado, se refere. Por outras palavras, o problema da carência de honestidade traduz-se num problema de carência de primitividade.

Destas considerações surge um problema significativo: como é que se adquire “honestidade”, no sentido analisado até aqui? A questão é complexa, porque essa possibilidade depende da estrutura existencial comum na qual estamos sempre já inseridos, que é para Kierkegaard um entrave constante à aquisição de honestidade. Por um lado, caracteriza o nosso meio vital como uma distração, que impede um sujeito de ter tempo para coletar-se a si próprio, e, portanto, todo o “ruído” à volta de um sujeito, a azáfama do quotidiano, as coisas que ele tem de fazer, etc., constituem um impedimento para essa reflexão acerca de si³⁹. Por outras palavras, quanto mais se empreende na execução e cumprimento do sentido já instaurado, mais se esquece de si próprio e do que é que está em causa nesse sentido. Isso acontece quando, por exemplo, um sujeito está tão atarefado em encontrar uma esposa que se esquece de pensar *primitivamente* o que significa para ele “casar” e um “casamento”, precisamente não pensando habitualmente o que é que isso significa, qual é o seu requisito, o que é que está em causa nisso, se lhe

³⁶ Mais à frente falar-se-á em que medida realmente isto constitui num autoengano.

³⁷ É este fator que para Kierkegaard constitui a diferença entre um “verdadeiro hipócrita” e uma pessoa que está impercetivelmente enganada acerca de si própria, nomeadamente a capacidade que o primeiro tem para expor um esclarecimento e compreensão da sua hipocrisia. Conf., Pap. 369.

³⁸ Pap. 366:1 nota (c).

³⁹ *Three discourses on imagined occasions*, pp.32-33.

é conveniente ou não, mas assumindo que o precisa de fazer, lançando-se sem mais nesse empreendimento⁴⁰. Mais uma vez, o *meio* em que nos encontramos habitualmente torna extremamente difícil a *primitividade* e o surgimento das respetivas questões *primitivas*. Por outro lado, mesmo o reconhecimento da sua própria desonestidade não significa a tradução disso imediatamente em honestidade, aliás, pelo contrário, existem várias formas e artificios que podem levar a uma “recaída” em desonestidade, por assim dizer. Isto é, pode levar ao escondimento dos outros e de si próprio da sua desonestidade⁴¹. É por esta razão que Kierkegaard pede vigilância ao lidar com a desonestidade, exatamente devido a esta complexidade, ao facto de ela própria ser *esperta e inventiva* no impedimento da aquisição de honestidade⁴².

Depois de vistos todos estes elementos, é melhor parar aqui, começar pelo início e perguntar acerca daquilo que todo o texto acima pressupõe: Como é que realmente levamos a nossa vida? Mas antes ainda, é importante analisar um pouco que formas de desonestidade nos impedem de ter um contacto primitivo connosco próprios, uma vez que é precisamente nestas formas de desonestidade que a nossa vida habitualmente tem lugar.

Formas de desonestidade

Provavelmente a forma mais banal de dessincronização entre aquilo que se pensa e aquilo que se é, i.e., desonestidade, é tornado possível por causa da linguagem e da sua própria estrutura, isto é, porque temos a habilidade de comunicar uns com os outros. Como se disse, é banal. Por exemplo, uma mãe que pede ao filho para ele ir buscar um item vermelho e redondo à dispensa, fica depois com um ar de desagrado quando o filho traz consigo um item completamente diferente daquele que esperava, apesar de se encaixar minimamente na descrição. Ora, em primeiro lugar, a mãe através da sua descrição quis significar alguma coisa com as suas palavras, estava a pensar no item A, e não no B, o qual o seu filho trouxe. Porém, a partir do momento em que começa a tentar “agarrar” através do seu pensamento o objeto A, permanece sempre a possibilidade de

⁴⁰ NB20:134.

⁴¹ Aplica-se aqui o mesmo que no texto “Tornar-se sóbrio”, porém com outros termos. Kierkegaard caracteriza-nos como bêbados, mas não completamente, e, por isso, conscientes que estamos um pouco bêbados. Por conseguinte, procuramos escondê-lo habilmente dos outros e, se possível, de nós próprios. Conf. *For self-examination: Judge for yourself*, p. 113.

⁴² NB30:43.

surgirem mal-entendidos, visto que a sua descrição, por mais completa que seja, nunca deixa de ser vaga, pouco exata e precisa, se comparada com o objeto da realidade em si ao qual se refere. Assim, por causa deste desfasamento entre realidade e pensamento, a sua comunicação submete-se sempre a mal-entendidos, ao quais infelizmente nesta situação o seu filho não conseguiu escapar. Mas, claro, não é tudo. Não só podemos estar a pretender significar A e prestar-nos ao mal-entendido de sermos interpretados como estando a significar B, C ou D, mas também podemos através da tentativa de expressar A, significar $\sim A$, ou seja, o seu completo contrário. Exemplificando, algo do género acontece quando somos irónicos acerca das qualidades de alguém e comentamos “sim, realmente o rapaz é inteligente”, ou então, quando o namorado sobre pressão mente e diz à namorada “que filme espetacular que acabámos de ver”. Através destes exemplos torna-se claro que a linguagem não está presa àquilo que diz, à realidade que pretende pôr ou significar através dela. Perguntemo-nos agora, como é que isto é possível? Em primeiro lugar, é preciso notar que existe uma relação estrita entre linguagem e pensamento. Aquilo que se expressa através da primeira é o segundo, ou melhor, o fim para o qual a primeira tende é sempre a expressão do segundo⁴³, apesar de, por vezes, como se verá, não existir pensamento algum por detrás da linguagem, e, portanto, não se expressar *nada* na pretensão do contrário disso, um ponto que mais à frente terá de ser examinado. Por agora, retemo-nos neste ponto, nomeadamente e nas palavras de Kierkegaard, que o “conceito básico da linguagem é o pensamento”⁴⁴. Pensamos através de conceitos, termos que constituem momentos de determinação claro e completo de sentido⁴⁵ que não estão presos a nada de circunstancial ou a um momento concreto, ao *aqui e agora* da realidade⁴⁶. Deste modo, embora a linguagem tenha sempre esta pretensão de significação e referência a algo, permanece ainda à distância da realidade, aliás, a uma distância infinita, nunca toca esse plano porque lhe é fundamentalmente heterogéneo, uma vez que a “linguagem é

⁴³ Kierkegaard, S. (1987). *Either/or: Part I*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, pp. 65, 66-68.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ É precisamente por causa da possibilidade de a linguagem conferir significado e pensarmos já sempre através dele que Kierkegaard afirma que a linguagem é um meio qualificado pelo espírito. *Ibidem*, p. 67.

⁴⁶ Kierkegaard chama também à esfera da idealidade “o eterno no humano”. Para além de serem determinações que não admitem variação, e que estão completas e transparentes quanto ao seu sentido, são determinações que se caracterizam pela sua independência em relação à sua possível ocorrência no tempo, em instâncias singulares. Conferir, p.e., *Upbuilding discourses in various spirits*, p. 9 e 134. Para uma análise colossalmente mais aguda e completa deste assunto, ver *Adquirir a sua Alma na Paciência*, pp. 97-98.

idealidade”⁴⁷. Assim, como já se tinha referido, aquilo que alguém diz é algo completamente diferente daquilo ao qual se está a referir, ou então, por outras palavras, não se pode expressar aquilo que *é sem mais*, a realidade ou o imediato, *na* linguagem⁴⁸. Isto é fácil de reconhecer, basta conceber a hipótese absurda de ao estarmos a falar emitir estalinhos com a boca, ou então, de estarmos a cada momento conscientes das respirações e dos seus sons correspondentes de quem fala. Consideraríamos e afirmaríamos logo a pobreza qualitativa deste tipo de comunicação. Assim sendo, não só não se pode expressar o imediato *na* linguagem, mas também, para ela funcionar perfeitamente, tudo o que há de imediato tem de ser cancelado ou anulado continuamente⁴⁹, justamente porque o âmbito da linguagem é o do *sentido*, a idealidade. E, mesmo aquilo da realidade para o qual a linguagem pretende remeter e significar tem de ser anulado. Isso, por sua vez, quando é pensado através de conceitos e expresso linguisticamente é anulado na forma de pressuposição da sua posse. Ou seja, os conceitos significam o objeto A, o B ou o C concreto, mas o *meio* em que acontece a comunicação já é o do ideal⁵⁰ e pressupõe a posse imediata desses objetos enquanto possibilidade de se falar acerca deles. Tudo isto constitui, em forma de esboço e quase caricaturalmente, a razão através do qual a linguagem, devido às suas características e estrutura⁵¹, possibilita a tal dessincronização que se falou no início da secção.

No entanto, ainda restam alguns assuntos que importa tratar e aprofundar mais. Ora, o foco de Kierkegaard, apesar de ter em mente estes casos específicos do desencontro entre a realidade e a linguagem, é pensá-la no contexto do problema da desonestidade e falta de primitividade, o facto de estarmos numa relação a um sentido estrutural da existência que carece de acompanhamento e revisão da nossa parte. Em consequência daquilo que se analisou acima, pode-se afirmar que também este sentido total pertence ao âmbito da idealidade, mas existe outra determinação que importa agora referir e insistir. Esse ideal é sempre experienciado pelos humanos *na* relação com ele, de tal forma que é esse sentido que *pressiona* a existência do humano e lhe confere um *programa*, através do qual se tenta conformar a esse sentido ideal e transformar a existência de acordo com

⁴⁷ Kierkegaard, S. (1985). *Philosophical fragments. or, A Fragment of philosophy; Johannes Climacus. or, De omnibus dubitandum est.* (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, pp. 167-168.

⁴⁸ *Ibidem* p.255 – Pap. IV B 14:6.

⁴⁹ *Either/or: Part I*, pp. 66-68.

⁵⁰ *De omnibus dubitandum est*, pp.167-168.

⁵¹ O que, como é evidente, espelha a estrutura em síntese do ser humano, algo que adiante tem de ser examinado, mais concretamente em relação à possibilidade do *desespero inconsciente*.

ele. Ou seja, não só se está a falar de um âmbito da idealidade onde pertencem conceitos como “cadeira”, “cão”, “emprego”, “pai”, etc., como se fossem algo estáticos, mas também de algo ao qual pertence aquilo que é o mais decisivo para um humano, o sentido através do qual “vale a pena” fazer qualquer coisa e, por isso, configurando todos os estes restantes conceitos com os quais estamos sempre a lidar. Este sentido global, por sua vez, ao “tocar” na *sua* realidade, *pressiona-o*, *preocupa-o* e transforma a sua vida em *tarefa*, num cumprimento e execução de um programa⁵². Este assunto terá de ser mais à frente analisado, mas basta por agora considerar que é neste contexto e com este significado do que é o “ideal” ou a “ideia”, como muitas vezes Kierkegaard o chama, que o autor introduz e explora o conceito de linguagem, a qual, dada a sua estrutura, submete-se a abusos⁵³, de tal modo que se podem atribuir a si as melhores intenções, dizerem-se as palavras mais nobres, defender-se as melhores causas, e isso não ser aquilo que se expressa nas *ações* e na *vida* do indivíduo que o profere, (o que é um mal-entendido,) ou ser completamente o contrário disso (o que é uma mentira). Assim, defendendo esses alegados princípios, permanece-se desonesto consigo próprio⁵⁴, justamente por causa dessa dessincronização. Isto pode acontecer de modo tácito, como já se viu, mas, mesmo no caso da admissão de que se é desonesto consigo próprio, como isso acontece por meio da linguagem e do pensamento, podemos permanecer sempre descontraídos connosco mesmos, justamente por causa da estrutura *ideal* própria da linguagem na qual ela opera, como se analisou anteriormente. Assim, a linguagem, enquanto uma forma de desonestidade, torna extraordinariamente difícil a primitividade. É por esta razão que Kierkegaard afirma com um tom amargo que a linguagem não só é um inimigo perigoso dos humanos⁵⁵, mas também, ainda com mais gravidade, que “encobre a raça humana numa nuvem de tretas e vigarices que é e significa a sua ruína”⁵⁶, culminando na

⁵² É isto que Kierkegaard quer dizer quando afirma que o pássaro não tem o *eterno* dentro dele, e, portanto, como essa determinação nunca entra em contacto com a temporalidade, ele não se *preocupa*. Assim, o pássaro literalmente não tem um “amanhã”, isto é, por outras palavras, não tem, nem nunca se constitui para ele, um *horizonte de sentido*, como acontece connosco. Conf. *Upbuilding discourses in various spirits*, p. 195.

⁵³ NB33:52 e, p.e., Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments. Volume I: Text*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p. 269.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ NB32:33 e conferir também NB32:118 onde Kierkegaard afirma expressamente que o problema da linguagem com o qual se depara, a transformação de conceitos cristãos no seu contrário através da linguagem na Dinamarca e pelo protestantismo, tem raiz na própria *natureza humana*, na forma como ele está constituído, e, por isso, na possibilidade de se dizer, à falta de melhor expressão, “tretas” independentemente da época em que se viva.

afirmação que “em comparação com os humanos, o animal tem a vantagem de ser incapaz de falar”⁵⁷.

Dito isto, importa insistir um pouco mais na relação entre a linguagem e a forma de vivência desonesta inconsciente de si própria, que, ao afirmar que vive segundo as categorias A, na verdade, vive segundo as $\sim A$. No início da secção mencionou-se duas possibilidades de desonestidade que são possíveis através da linguagem, nomeadamente, o surgimento de mal-entendidos e a possibilidade de se ser irónico e mentir⁵⁸. Porém, deixou-se de parte a possibilidade crucial, pois nas acima mencionadas pressupõe-se que se tem um contacto real com aquilo que se está a tentar significar, isto é, existe um pensamento específico com o qual estamos em contacto e que está, digamos assim, “anexado” às palavras. Outra forma de expressar este “contacto real” é afirmar que as expressões escolhidas pela mãe e pelo namorado, exemplos do início da secção, são fulcrais, no sentido em que não podiam ser outras para quem as refere, e, portanto, cancelam o seu contrário. Por um lado, não é que a mãe não pudesse pensar somente no objeto A, como se lhe fosse impossível pensar em B, mas sim que estava a pensar, de facto, no objeto A e não no objeto B, e, por outro lado, o namorado não gostou do filme que viu e tinha isso presente no pensamento quando mentiu. Kierkegaard expressa esta nova possibilidade das seguinte formas: “Human beings seem to have acquired speech not so that they can conceal their thoughts (Talleyrand, and already before him Young in *Night Thoughts*), but to conceal the fact that they have no thoughts.”⁵⁹ e “But the person who understands that one must listen subtly when people speak—he will also discover how much deception there is when people speak and no specific thoughts are attached to the words. [...] the child says God’s name and nonetheless does not grasp that it is a task requiring a thinker’s utmost efforts to attach any definite idea to the word. I could easily write reams if I wanted to cite examples of how peop. speak in such a way that their own words testify to the fact that they are thinking of nothing.”⁶⁰. Existem certamente situações em que podemos reconhecer que isto acontece. Por exemplo, quando dois

⁵⁷ NB35:33.

⁵⁸ Nem aqui nem no início da secção se vai explorar mais estas duas, o que se transformaria numa tarefa para, pelo menos, outras duas teses sobre o assunto. Importa somente ter em vista o essencial, designadamente, a possibilidade de apresentação de um conteúdo através do seu contrário pertencente quer à ironia, quer à mentira.

⁵⁹ Kierkegaard, S. (2001). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 2: Journals EE-KK*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. Kangas, G. Pattison, V. Rumble, & K. B. Söderquist, Eds.) Princeton: Princeton University Press: JJ:212.

⁶⁰ Pap. 323:2.

conhecidos, a pessoa A e B, se encontram e começam a discutir sobre como está o dia e a meteorologia, afirmando A que está um dia escuro e esse tempo faz as pessoas tristes, afirmando B, em contraposição, que “nada disso”, é antes uma oportunidade de introspeção e reflexão, etc., ou então quando um conde (ou outra pessoa qualquer) expressa elevadas opiniões sobre o casamento e sobre uma vida séria envolvida nos negócios da sua família, etc. Em ambas as situações os intervenientes têm um discurso que podia ser o contrário daquele que é, e, por isso, aquilo que dizem ou poderiam dizer não mudaria nada na sua vida, não exerceria qualquer pressão nela, justamente porque não é algo de decisivo com o qual estão em relação, e, portanto, essa relação está e permanece adormecida. Ou seja, existe uma certa falta de “vitalidade” no discurso, um certo contacto real e *primitivo* com as coisas das quais estão a falar, vitalidade essa que, em consequência disso, os faria “atestar a sua validade”⁶¹ se fosse necessário. Por conseguinte, o discurso torna-se apenas “conversa fiada” e reveste-se de total insignificância. Portanto, agora não está em causa o facto de através da linguagem se poder iludir, mentir, ser irónico ou prestar-se a mal-entendidos, mas sim o facto de não existir nenhum significado a acontecer, isto é, por outras palavras, podemos realmente não estar a dizer *nada*⁶², de tal forma que as palavras que utilizamos desempenham somente a função de substitutos pressupostos e eficazes das coisas originais e dos seus pensamentos correspondentes. Assim, nunca precisamos, de facto, de lidar com essas coisas originais, de tal maneira que podemos nunca ter tido um acesso a elas. Mas, e isto é importante insistir, permanecemos sempre na pretensão de significação disso mesmo, daquilo que é original, e por isso é que o dispensamos em primeiro lugar, o que nada mais é do que pensar através de estruturas, conceitos, noções que já estão dados, sem nenhuma necessidade de revisão disso da nossa parte. É precisamente neste ponto que o conceito de linguagem e desonestidade se encontram, visto que a consequência da “conversa fiada”, que é completamente vazia e desprovida de significado, é a *desvitalização* ou a *anestesia* que aplica em relação às questões do sentido estrutural vital, isto é, às questões

⁶¹ Kierkegaard, S. (1978). *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age - A Literary Review*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, pp. 74-75.

⁶² Curiosamente, é exatamente isto que os protagonistas da série “Seinfeld” no extraordinário episódio “The Pitch” (3º episódio da 4ª temporada) querem dizer quando afirmam famosamente que deveriam fazer um programa televisivo “acerca de *nada*”, ou seja, acerca das situações habituais do dia-a-dia, das conversas superficiais que se tem, das relações interpessoais que se estabelecem e se desenvolvem ou não, dos objetivos que se querem alcançar, etc., onde no fundo não está *nada* implicado, não têm nada de substancial e de decisivo ou de significativo a acontecer. Isto comicamente é, como se sabe, naquilo em que maioritariamente a própria série “Seinfeld” e mais recentemente, por exemplo, “Curb your Enthusiasm” consistem, nomeadamente na exploração destas situações enquanto situações sobre *nada*.

primitivas. “Tudo se torna como em transações com dinheiro em papel”⁶³, o qual foi inventado como um mediador entre produtos, justamente para não se ter um contacto direto com eles. Da mesma forma, a linguagem e, mais especificamente, a sua possibilidade de concretização em “conversa fiada” atuam enquanto mediadores entre nós e um sentido total pressuposto que já estamos a executar, e, por consequência disso, impedem a primitividade, um contacto de *si a si* com essas determinações fundamentais da existência.

Agora, todo este problema que envolve a linguagem e carência de primitividade ainda é mais complicado e precisa de ser mais bem analisado. De facto, a linguagem é apenas uma entre mais formas de desonestidade e um meio segundo o qual outras são possíveis, constituindo-se, por assim dizer, um segundo grau de desonestidade que utiliza a maneira como a linguagem funciona para tornar esse sentido pressuposto que se tem vindo a falar colossalmente mais eficaz. Assim, perguntemo-nos, de onde vêm e como é que são geradas as interpretações de sentido vital que dão vida aos conceitos e termos linguísticos com o quais lidamos quotidianamente? Porque é que adquirem uma grande predominância e influência nas vidas que levamos? A peça-chave para responder a estas questões está na consideração da natureza da pressão intersubjetiva que caracteriza a existência humana e o modo como isso cria evidências no nosso ponto de vista, um aspeto que agora terá de ser examinado. Ora, mesmo em situações de “conversa fiada”, existe já um sentido ou uma interpretação que está a ser executado, embora de forma adormecida na relação que o indivíduo estabelece com ele. Imaginando uma conversa entre A, B e C e que todos os intervenientes partilham dessa interpretação⁶⁴, existe uma pressão implícita para aceitá-lo com o qual todos lidam e estão em tensão, e, portanto, essa aceitação neste grupo *confirma*⁶⁵ tacitamente cada um dos intervenientes que esta é a interpretação correta a seguir e manter. Sobre este ponto, fica ainda mais claro o que Kierkegaard quer dizer quando fala sobre um relacionamento “mediado” ou “indireto” com *a ideia*⁶⁶. É justamente através dessa *confirmação* que o humano obtém uma validade para o significado ou sentido da sua existência. Assim, o A, B e C, tornam-se “homens” em

⁶³ *Two Ages*, pp. 74-75 e JJ:18.

⁶⁴ É importante ter em mente que uma mesma interpretação pode ter desformalizações diferentes, de tal forma que estes três intervenientes na conversa podem ter opiniões diferentes e até opostas sobre um assunto e ainda assim estarem sintonizados pelo mesmo sentido vital. Por exemplo, o sujeito “A” pode ter a opinião que o importante na vida é ser reconhecido em toda a posteridade e decidir tornar-se um político, e, pela mesma razão, o sujeito “B” decidir tornar-se um monge.

⁶⁵ O conceito de “confirmação” ou então de “testemunho” terá de ser adiante melhor explorado.

⁶⁶ Por exemplo, NB28:96.

virtude de uma “inferência” de se ser, pensar, agir como os “outros” deste grupo (quer sejam dois, trinta, mil ou milhões), e não através de si próprios na constituição de primitividade⁶⁷. Ainda assim, este exemplo ainda é a “nível local”, por assim dizer. Embora este grupo de três pessoas já seja uma abstração (a partir do momento em que é um “grupo”), ainda assim cada pessoa ainda pode ser tida responsável por aquilo que faz e defende. Por conseguinte, o indivíduo está mais sujeito à possibilidade de um choque com o ideal que abale as categorias com que vive e, em consequência disso, a estabelecer um relacionamento direto com ele, que o force a revê-las. Porém, claro, a sua vida tornar-se-ia árdua, porque precisamente se estaria *sozinho* nessa relação com o ideal, sem a *confirmação* pelos “outros”, o que por si só seria tão fatal como uma insolação⁶⁸, uma vez que o ideal pressionaria *absolutamente* a sua vida, mas também porque permaneceria sujeito à pressão de aceitação do sentido normal e sempre numa relação de tensão com isso, o que, em termos de pressão intersubjetiva, poder-se-ia traduzir desde simples “gozos”, “comentários” e “brincadeiras de mal-gosto”, até calúnias e perseguições. Por outras palavras, ter-se-ia medo das consequências da aceitação da tarefa que seria imposta pelo ideal, já que estaria em rota frontal de colisão com o sentido comum já instaurado e levado a cabo pela maioria das pessoas, e, portanto, traduzir-se-ia num mero “medo dos homens”⁶⁹, um medo de ser malvisto, de não ser aceite, de ser julgado, etc. É por esta dupla razão⁷⁰ que se tendem a formar grupos, a imprensa, a “massa” ou o “público” que, tal como uma pessoa põe um ou mais casacos para se proteger do frio, adere a estas abstrações para se proteger *de si própria* e se tornar anónima. Isto é, a aderência a uma abstração constitui uma estratégia para não se ter a responsabilidade de responder por si sobre onde se está, o que se está a fazer, se isso é importante ou não, etc.⁷¹, i.e., de fazer uma reexaminação das categorias com que vive e de se constituir enquanto *espírito* e se tornar um *homem*, no sentido já anteriormente exposto, e, portanto, constitui uma forma de desonestidade. Sobre este assunto, antes de introduzir os conceitos de “imprensa” e “público”, são necessários ainda mais alguns esclarecimentos. De facto, já se tinha afirmado que o “tornar-se *homem*”, segundo Kierkegaard, é uma tarefa vital, e que isso pressupõe que no estado comum como a vida corre, ainda não se o é⁷². Mas agora,

⁶⁷ NB 21:121.

⁶⁸ Conf., p.e., NB 28:96, NB24:163 e NB33:57, onde Kierkegaard descreve a relação e envolvimento com o *absoluto* como produzindo uma “catástrofe que abana a existência nas suas mais profundas fundações”.

⁶⁹ NB20:22 e NB 29:2.

⁷⁰ NB29:33

⁷¹ NB32:16.

⁷² Ver p. 5 desta tese.

concretamente em relação a esta aderência à “massa”, o autor afirma mais gravemente ainda que pertencendo à “massa” permanecemos como “animais”. Ora, embora Kierkegaard pareça bruto e ofensivo nesta afirmação, tem, como é habitual, algo concreto em mente. O animal tem já sempre consigo o princípio do seu próprio desenvolvimento, tal como a planta enquanto semente tem já essencialmente a cem por cento tudo aquilo que precisa para se tornar numa planta completamente desenvolvida⁷³. Assim, quer a planta, quer o animal não têm de fazer nada ou contribuir com alguma coisa para se tornarem naquilo que devem ser, que está dado à partida pelas suas próprias *naturezas*. Somente um impedimento ou um obstáculo circunstancial ao seu desenvolvimento os impediriam de se tornar aquilo que são. Deste modo, cada elemento de uma espécie está determinado por este “ideal” de desenvolvimento, para o qual tende, e esse é o fator determinante. Por outras palavras, em cada espécie animal, a espécie é mais importante do que os elementos que a constituem, que, por sua vez, são cópias entre si e reproduções desse princípio da espécie⁷⁴. Um exemplo desta relação entre a espécie e o indivíduo são os casos dos louva-deus e das aranhas e as suas relações intraespecíficas de canibalismo. Os machos de ambas estas espécies são literalmente comidos pelas fêmeas durante ou após a reprodução. Deste modo, fica claro que estes elementos não são importantes em si, eles surgem ou desaparecem, mas sempre na medida em que asseguram a perpetuação e manutenção da própria espécie a que pertencem, e assim, a espécie é o mais importante. Em segundo lugar, é importante esclarecer outro aspeto da questão, algo que será da maior importância para o seguimento da análise, nomeadamente, esclarecer a importância da quantidade dos elementos que pertencem a uma determinada espécie. Quanto às plantas e animais, é simples, a quantidade dos elementos da espécie é significativa porque, claro, isso assegura a sua perpetuação e sobrevivência enquanto espécie e “ideal” para o qual cada elemento tende. Mas, não só. É importante referir também, como ficará mais claro adiante, que a quantidade dos elementos de uma espécie está ligada também com a sua capacidade em sobreviver em variados ambientes, e, portanto, com o seu grau elevado de adaptabilidade, mas isso, por outro lado, não quer dizer que a espécie seja

⁷³ Conf., *Concluding unscientific postscript*, p.554. Em primeiro lugar, é evidente que este ponto se refere ao conceito de “natureza” tal como aparece em Aristóteles, por exemplo. Ter-se-ia de aprofundá-lo mais, talvez noutras circunstâncias, o que infelizmente aqui é impossível. Em segundo lugar, repare-se já a semelhança entre esta descrição do que é uma planta e um animal, em contraposição com o modo como normalmente estamos sempre a executar um sentido que parece já sempre dado, óbvio e evidente, de tal forma que a tarefa normal da vida é o seu mero cumprimento. Porém, claro, o humano tem a capacidade de *rever* esse sentido, e, portanto, é sempre “mais” do meramente animal, como seguidamente se vai explicar.

⁷⁴ NB31:149.

obrigatoriamente complexa, aliás, acontece justamente o contrário, quanto mais simples for a espécie, maior a quantidade dos seus elementos e grau de adaptabilidade. Basta reparar, entre outros exemplos, na discrepância de quantidade entre a relva de um campo e as suas árvores, ou então, entre os insetos em comparação com os outros animais que, respectivamente, constituem espécies mais simples do que as outras. A estes aspetos voltaremos de modo sucinto a considerar mais à frente, mas agora voltemo-nos novamente para o caso do humano. Ele também faz parte de uma espécie, mas não é simplesmente aquilo que é e que trás consigo à partida, mas tem algo “a mais” que isso que é meramente “animal”, designadamente, a possibilidade de constituir um qualquer sentido desse conjunto de traços que traz consigo através do qual lida com as coisas à sua volta, de fazer perguntas acerca de si, de comunicar, e, mais concretamente, de se tornar *espírito*. Só que, ao contrário dos animais, embora o humano tenha como a sua determinação fundamental a possibilidade de “ser espírito”, isso não quer dizer que venha a sê-lo no encadeamento de um processo *natural* como a planta ou o animal. Não, aliás, ele não só pode precisamente passar ao lado dessa possibilidade, pode falhá-la, mas também pode fugir a sete pés dessa possibilidade por causa da dificuldade e pressão envolvida nisso⁷⁵. Como se disse, é no esforço de relacionar-se *sozinho* com a *ideia* e de constituir a sua primitividade sem mediações que esse tal processo acontece, somente quando ele põe algo mais de si⁷⁶. Ora, é justamente esta possibilidade dos humanos que inverte a relação normal entre espécie e indivíduo, a possibilidade de o sentido da sua existência não estar dado pela espécie a que pertence. Ou seja, porque ele é possibilidade de espírito, o indivíduo, se o é de facto, torna-se mais importante do que a espécie a que pertence⁷⁷. Deste ponto de vista, a “quantidade” não desempenha qualquer função, pois o que está em causa é a diferença entre tornar-se espírito ou não através de si próprio e não em referência a algo exterior a si, ou seja, trata-se de uma diferença qualitativa e não quantitativa⁷⁸ que confirmaria esse processo ou qualquer outro conjunto de evidências. Porém, é exatamente isto que acontece e é o mais habitual. Relativamente ao humano, a “quantidade” adquire uma qualificação *espiritual*, no sentido em que a “quantidade” aos olhos dos humanos adquire uma significação e interpretação⁷⁹. Exemplificando com casos pontuais, quando ao andar na rua se vê uma pessoa a olhar para o céu, podemos

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ NB32:127.

⁷⁷ NB33:15 e NB16:21. A este assunto retomar-se-á no último capítulo desta tese.

⁷⁸ NB22:42.

⁷⁹ NB34:26.

quase nem reparar nem olhar para ela, nem atribuímos importância àquilo que ela está a fazer. Quando, pelo contrário, um grupo de dez pessoas estão paradas a olhar para o céu, imediatamente sente-se a necessidade de perceber sobre o que é que isso se trata, porque lhe atribuiríamos um significado por causa da quantidade de pessoas que estão envolvidas. Da mesma maneira, se, numa sala de aula, um aluno em resposta ao professor perguntasse “qual quadro?”, o professor ou acharia piada ou no pior dos casos trataria de aplicar uma falta disciplinar ao aluno, mas, se todos os restantes alunos concordassem com o inicial e insistissem que não existe quadro nenhum, o professor começaria a levar a sério este assunto. Este “poder sensorial” que o numérico adquire capaz de transformar o humano⁸⁰, não só acontece nestes casos pontuais, mas também, como tem de se insistir, no sentido geral através do qual já estamos sintonizados. Assim, quanto maior for o número de pessoas que aderem a um modo de pensar ou comportamento, cujas vidas constituem uma reprodução daquilo que já se encontra instaurado, mais correta e ilusoriamente fiável parece essa interpretação vital. Este é um ponto decisivo na análise. A verdadeira forma de desonestidade está na aderência a abstrações e aos seus alegados “princípios”, formas de sentido, que são criadas em nome de colossais quantidades de pessoas, uma vez que, como Kierkegaard aponta, “apenas um não produz um efeito narcotizante, isso fazem os milhões...”⁸¹, mas é justamente através deste fator que temos uma relação mediada connosco próprios que nos engana⁸² e torna a tarefa de aquisição de primitividade muito árdua. Deste modo, agora é importante focar um pouco melhor nos conceitos de “imprensa” e “público” e como é que eles se relacionam com o conceito de “quantidade” ou “número” que se tem vindo a discutir.

Em primeiro lugar, é importante referir que, a imprensa, a comunicação social, e, hoje em dia, por exemplo, as redes sociais, enquanto formas de expor e propagar informação, se expõe aos mesmos perigos da linguagem já analisados, a possibilidade de surgirem mal-entendidos, a possibilidade de se mentir e dizer falsidades, etc., justamente porque estas formas estão presas e dependem da linguagem, quer na forma escrita ou falada. E assim, por esta razão, têm a pretensão da significação e referência aos objetos originais em relação aos quais se propõem falar. Isto quer dizer, por outro lado, como a linguagem é sempre idealidade, que a comunicação, quando fala acerca desses objetos, é revestida tacitamente de uma pressuposta interpretação correta que é dada à partida e está

⁸⁰ NB22:42 e NB20:22.

⁸¹ NB32:14.

⁸² NB35:9.

em execução. Por hipótese, quando se fala em nome do “povo português” que está com baixas taxas de vacinação, poder-se-ia pensar que apenas se está a apresentar um mero facto acerca dos portugueses, mas pode-se pressupor no ponto de vista de quem comunica ou a quem é comunicado um conjunto de evidências não-revistas que são dadas como óbvias e constituem a maneira como normalmente se pensa, e, por isso, a forma correta e habitual de se pensar acerca deste assunto, como por exemplo, que ser vacinado é o “melhor” a fazer, já que é aclamado e comprovado pela “ciência”, a qual, por sua vez, é indubitavelmente digna de confiança, e cada humano que disser algo contra os progressos da “ciência” por definição não sabe o que diz, etc. Portanto, estes problemas são os que passam despercebidos na comunicação (em geral e) pela imprensa, os quais nesta forma de comunicação não admitem reconhecimento do seu próprio sentido, pela estrutura do próprio meio que utiliza, a linguagem. E, como se viu, isso constitui um primeiro plano de desonestidade ou impedimento de primitividade. Mas agora, o problema debate-se sobre a *confirmação* destas evidências através do número dos seus seguidores e o impacto ou pressão que isso efetua num humano. Assim, o que está em causa é a garantia ilusória na imprensa e comunicação⁸³ que confirma essa interpretação através da criação e ao falar por meio de entidades abstratas, nas quais uma suposta *multidão* de pessoas diz as mesmas coisas e faz os mesmos juízos sobre elas⁸⁴, e isso, em última instância, garante o desempenho da vida de um indivíduo, o facto de estar sintonizado com isso, satisfazendo e tranquilizando-o. Estas entidades assumem várias formas, consoante também o seu grau de abstração, por exemplo, “os portugueses”, “a ciência”, “a classe dos professores”, falar em nome do “século”, etc., mas Kierkegaard utiliza e discute algo específico ao qual ele chama a “massa” ou o “público”⁸⁵, que adquire um grau máximo de abstração, e, por essa mesma razão, torna-se na mais eficaz, tanto na produção de evidências no humano, como também em desempenhar a função de um “esconderijo”⁸⁶, para evitar pensar e agir primitivamente. No “público”, assim como na “espécie”, o numérico é o que é constitutivo, isto é, é o que lhe confere significado⁸⁷. Porém, ao mesmo tempo que tenta

⁸³ De facto, é a imprensa que fabrica o “público”. Conf., p.e. *Two ages*, p. 93.

⁸⁴ Kierkegaard, S. (2005). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 6: Journals NB11 - NB14*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, G. Pattison, V. Rumble, & K. B. Söderquist, Eds.) Princeton: Princeton University Press: NB11:110.

⁸⁵ *Two ages*, p. 92.

⁸⁶ NB34:28.

⁸⁷ NB34:26 e NB15:64 que diz: “In the public there is no single individual; the whole is nothing; [...] The public is nonsense: a sum of negative ones, of ones who are not ones, who become ones by means of the sum instead of the sum having to become the sum by means of the ones.” Sublinhado meu.

englobar e abranger todas as pessoas, o “público” no fundo é *nada*⁸⁸, um mero fantasma que assombra e assusta, mas não aparece em parte alguma, porque nada lhe pode “apontar o dedo” ou “chamá-lo para uma inspeção” daquilo que faz ou deixa de fazer, justamente por causa do facto de existir apenas enquanto uma abstração⁸⁹. Ainda assim, nas palavras de Kierkegaard, “o elemento numérico determina o elemento conceptual”⁹⁰, isto é, o “público”, através da vivência em comparação das pessoas que o integram, cria *a* interpretação “correta” que lhe pressupõe. Essa interpretação está, por sua vez, dependente dessas mesmas pessoas, aos elementos característicos de uma determinada época, às possibilidades que oferece, que tipo de benefícios pode fornecer, de tal modo que o número determina a “moda”, a qual naturalmente poderia ser qualquer outra. Utilizando um exemplo de Kierkegaard, num primeiro momento um crime capital pode ser visto como um mal moral, porém, justamente através do número, isso pode receber mutações e transformar-se no seu completo oposto, a injustiça em justiça, de tal modo que esse crime pode ficar a ser visto como uma grande virtude que é recompensada com certos benefícios⁹¹. E, portanto, afinal de contas, não existe nada de substancial, que existe “em e de si próprio”, mas “tudo é relativo” e, portanto, somente “o numérico decide o resultado”⁹², a interpretação que é suposto ser seguida. Assim, o “público” reveste-se desta total adaptabilidade e maleabilidade, uma vez que se pode tornar na interpretação oposta e ainda permanecer o “público”⁹³, o que, por um lado, como se viu, é justamente uma característica das espécies cuja quantidade é mais abundante. Mas também, por outro lado, a extrema adaptabilidade é característica das espécies mais simples, o que, para efetuar agora outro salto comparativo, se traduz em insignificância no “público”. Poder-se-ia afirmar que o problema em causa é o mesmo da “conversa fiada”, mas numa escala muito maior. De facto, o “público”, porque se constitui de “números”, não só é “desprovido de ideias”, mas é o “exato oposto da ideia”⁹⁴, de tal forma que está preso às circunstâncias das pessoas que lhe aderem, não existindo nada de realmente *decisivo* em causa, mas também justamente por ser afirmado em grandes quantidades produz-se no humano uma evidência do contrário, de que, na verdade, é significativo. Portanto, a

⁸⁸ *Two ages*, p. 93.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 90-91. O que, por conseguinte, protege os seus elementos pertencentes de se envolverem com o sentido que elas executam de forma decisiva, ou seja, primitiva.

⁹⁰ NB30:61.

⁹¹ NB35:26.

⁹² NB30:61.

⁹³ *Two ages*, p. 92.

⁹⁴ NB32:108.

“imprensa” garante que todos pensam da mesma forma⁹⁵ e o “público” transforma tudo aquilo que engloba no mesmo que si próprio, nivela todos em números e cópias do já instaurado⁹⁶, tal como a espécie determina o princípio de cada elemento a si pertencente⁹⁷. É agora mais claramente perceptível porque é que a suposta fiabilidade do número é, na verdade, “uma fraude, é falta de fiabilidade”⁹⁸, pois vive-se em sintonização com um sentido dado que na sua base é oco e vazio⁹⁹, que essencialmente pode ser o oposto no momento seguinte, e, por isso, relativo e circunstancial. É o envolvimento com este sentido através destas abstrações e a *confirmação* pelo seu número que “cega” o humano e o diverte toda a atenção de si próprio e da constituição de algo decisivo, pois fica, sem saber disso, protegido de algo “incondicionado, da ideia, espírito, dos ideais”¹⁰⁰. E, assim, defendem-se princípios, fala-se em nome deles, de um cargo, da humanidade, mas nunca suportando toda a pressão de falar *em nome de si próprio, na primeira pessoa*¹⁰¹. De facto, por um lado, a integração do humano no “público” faz com que se tenha uma relação em “terceira pessoa”¹⁰² ou como um “terceiro partido”¹⁰³ consigo próprio, negando que se está em casa¹⁰⁴, ou seja, com a sua relação a si totalmente anestesiada. E isso, por outro lado, como se já disse, não só o *confirma* nesse grupo abstrato, mas também, por conseguinte, mitiga a pressão em lidar com o *ideal*, aliviando e tranquilizando-o, justamente porque tem a convicção que está no caminho certo e se é homogéneo com o sentido que integra¹⁰⁵. Ora, como já anteriormente se tinha afirmado, este é o cúmulo de uma relação desonesta que se pode ter consigo próprio, nomeadamente, não só o total desfasamento não-acompanhado entre aquilo que se pensa e aquilo que se é, o qual a linguagem provoca e a integração nas entidades abstratas agrava, e, portanto, abolindo a responsabilidade de um contacto consigo, de se ser um “eu”, de se ter *personalidade*, mas também, ao mesmo tempo, afirmando que não existe problema algum e transformando a

⁹⁵ NB11:110.

⁹⁶ NB30:132.

⁹⁷ NB29:32. Percebe-se agora melhor o que Kierkegaard queria dizer quando afirmava que a nossa existência desonesta antes de nos constituirmos enquanto espírito é somente “animal”. Claro que todo este assunto revolve em volta do que torna isto possível, a *síntese* que o humano é, que terá de ser mais à frente examinado.

⁹⁸ NB32:14.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ NB32:16 e Pap. 586.

¹⁰¹ NB32:31.

¹⁰² NB32:81 e NB31:151.

¹⁰³ *Two ages*, pp. 94 e 136-7.

¹⁰⁴ NB32:16.

¹⁰⁵ NB33:50.

“distração” pelo numérico num progresso¹⁰⁶, que é visto como vantajoso e benéfico, para alcançar algo de extraordinário, algo a seguir e já a ser seguido aos milhões¹⁰⁷ – uma total *desonestidade*.

Neste momento, está-se em condições de voltar à questão que deu origem a esta secção. Até aqui discutiram-se essencialmente duas formas de desonestidade, a linguagem e o “público” (e esta última fazendo alusão às suas várias ramificações – “a massa”, o “homem-espécie”, “homem-animal”, “cópia”). Então, volta-se a por a questão: como é levada normalmente a vida pelos indivíduos que estão absorvidos nestas formas de desonestidade? Ou então, como Kierkegaard talvez perguntaria, qual é a sua *lei da existência*? Em primeiro lugar, é importante referir e insistir num assunto já abordado, para com isso esclarecer melhor o ponto de contacto entre esta e a próxima secção. Sucintamente, a suposta “fiabilidade do número” produz, de facto, evidências no ponto de vista de um indivíduo acerca do que é o melhor a fazer, pensar e agir, e, portanto, *confirma*-o nessa interpretação vital. E, por este motivo, a sua vida desenrolar-se-á sempre *comparativamente*, a sua lei da existência torna-se “viver por comparação”¹⁰⁸. Isto, claro está, não quer dizer que subitamente todos desejem completar os mesmos cursos ou terem os mesmos trabalhos, mas sim que ao desejar formalmente ser o “melhor” ou ter “sucesso” no mundo, isso implica ser “melhor *do que* os outros” ou ter “sucesso *como* os outros”. Neste quadro, mesmo o indivíduo mais extraordinário e mais “bem-sucedido” só o é na sua distinção em relação aos “outros”, justamente porque esse indivíduo compreende-se a si próprio não com primitividade, mas por mediação dos “outros”. Deste modo, não está em causa a *diferença* entre tornar-se *espírito* ou permanecer “animal”, duas *qualidades* completamente diferentes, mas sim que essas diferenças enquanto se permanece *no* “ser animal” são meramente *quantitativas*. Na tarefa de se tornar *espírito*, só existem indivíduos. É somente no âmbito das “diferenças”, “quantidades”, no “numérico”, que o modo de existência em comparação tem o seu lugar. Por conseguinte, torna-se não só “decisivo” a maneira como se gerencia as capacidades e habilidades naturais com que se nasce, mas também como se avalia e se navega nos vários caminhos que a existência tem para oferecer, naquilo que se tem à disposição ou não para ser

¹⁰⁶ Sobre este assunto Kierkegaard é claro. Tudo o que constitui um real progresso é, na verdade, um *recuo*, um *voltar-atrás*, justamente através de uma possível *reexaminação* e constituição de um sentido de *si a si*. Conf., p.e., NB14:41.

¹⁰⁷ Conf., p.e., NB28:71, NB34:28, NB29:2 e NB30:61. Kierkegaard ainda vai mais longe, afirmando que o numérico se torna naquilo que é *sério*, em *seriedade*. Ter-se-ia de explorar melhor este conceito.

¹⁰⁸ NB33:15 e NB31:57.

utilizado consoante a sua situação concreta, o que se pode fazer em relação a isso, torna-se importante saber quais são os mais experimentados e os quais levam mais rapidamente ao sucesso, etc., para precisamente “tirar o melhor partido” da existência. A esta capacidade de orientação vital no meio do “disparate comparativo”¹⁰⁹, Kierkegaard chama de *sagacidade*, algo que agora tem de ser melhor e mais cuidadosamente examinado.

Sagacidade

Antes de analisar concretamente o “ser sagaz” e o modo como está enraizado na vivência do humano, é importante em primeiro lugar considerar e aprofundar um outro conjunto de aspetos relacionados com este. Assim, para clarificar e contextualizar, a aderência às abstrações e o viver comparativamente são meios de cumprimento de um programa vital, cujo sentido global, que determina por sua vez cada empreendimento regional desse tal programa, acontece espontaneamente, e, na maior parte das vezes, vigora em pressuposição¹¹⁰. Deste modo, este programa pode ter várias desformalizações como “desfrutar de sucesso financeiro”, obter poder, influência e promoções através de dos respetivos cargos profissionais, ser “aplaudido nas assembleias” e saborear um reconhecimento ou fama geral, etc.¹¹¹. Tudo isto tem algo em comum, designadamente, a equação (não-obrigatória e passível de revisão) no nosso ponto de vista entre aquilo que é “o melhor” para nós, o que “vale a pena” e entre o reconhecimento direto disso enquanto tal. Como já se tinha apontado, estamos espontaneamente sintonizados por este sentido que determina a importância de tudo à nossa volta consoante a satisfação, o poder, o prazer, etc., que daí provém, de tal forma que temos um contacto com isso e reconhecemos o seu sentido de forma imediata, e, por isso, parece que esse sentido é dado pelas próprias coisas com as quais estamos em contacto¹¹². Em consequência disto, nas palavras de

¹⁰⁹ NB34:26 e especialmente NB31:54: “«Ser como os outros é a lei de toda a sagacidade [Klogskab] mundana, temporal [timelig].»”.

¹¹⁰ De facto, já se tem vindo a falar sobre estes aspetos de modo disperso, nomeadamente nas páginas 9-11, 18 e 26 desta tese, porém agora vale a pena aprofundá-lo um pouco mais.

¹¹¹ Kierkegaard, S. (2011). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 4: Journals NB-NB5*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. Kangas, G. Pattison, J. D. Rasmussen, . . . K. B. Söderquist, Eds.) Princeton: Princeton University Press: NB5:57 e 139. NB30:50 e NB15:80.

¹¹² Poder-se-ia dizer então mais uma vez que neste ponto de vista dominado por este sentido espontâneo, as coisas são aquilo que são, o mundo é tomado “como ele é”. Por outro lado, as determinações conceptuais com as quais pensamos e fazemos sentido do mundo têm também o significado direto que têm sem admitir uma reinterpretação. Conf., p.e., *For self-examination: Judge for yourself.*, p. 98.

Kierkegaard, existe uma congruência tal entre sujeito e objeto que o primeiro é como deixado de fora dessa relação, parecendo não existir nenhum atrito entre os dois ou possibilidade de revisão do sentido em causa por parte do sujeito, e, portanto, todo o significado recai no objeto, de tal forma que, por exemplo, quanto mais alguém se torna aclamado ou obtém mais benefícios para si próprio nos seus empreendimentos, tanto *melhor* e mais essa vida faz sentido ser seguida¹¹³. Assim, o “melhor” é reconhecido e visível *diretamente* e enquanto algo *externo* ao sujeito, como que através de uma relação de proporcionalidade direta¹¹⁴, e, por conseguinte, para interlaçar todos estes aspetos que se tem vindo a discutir, esta equação traduz-se num empreendimento *preocupado* pelo que é de facto visível aos olhos humanos, a diversidade e as diferenças entre eles¹¹⁵, no querer “ser rico”, “próspero”, “famoso”, entre outros exemplos já falados. Como se percebe, inevitavelmente neste âmbito vive-se *comparativamente*. Estes são alguns aspetos que sucintamente precisavam de ser insistidos. E, ainda antes de se avançar para uma análise do que é que corresponde realmente ser *sagaz* e o que é que isso significa, é preciso neste momento aprofundar e esclarecer sucintamente esta “nova” personagem que de alguma forma sempre esteve em jogo no decurso da análise, nomeadamente o “melhor” enquanto o *ideal*, os seus requisitos e, por fim, o seu núcleo.

Ora, anteriormente já se falou de como a “ideia” ou o “ideal” ao entrar em contacto com a realidade que um indivíduo testemunha não só cria um programa de encargos, mas também o pressiona na sua realização¹¹⁶, mas nunca se discutiu até agora acerca da caracterização formal e dos requisitos dessa determinação de sentido, e é isso sobre o qual agora importa explorar um pouco. De facto, os humanos carregam consigo a representação de algo como o “melhor”, um *superlativo* na obtenção do qual nada mais é preciso possuir, nada mais fica “em falta” na existência, e, como já se viu, esse superlativo pode estar equacionado com diferentes empreendimentos possíveis, o que mostra que essa representação e os seus requisitos são formais e passíveis de diferentes interpretações e

¹¹³ Kierkegaard, S. (1991). *Practice in Christianity*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p. 89.

¹¹⁴ *Ibidem*, p.86 e 92.

¹¹⁵ *Upbuilding discourses in various spirits*, p.e., pp. 179, 188 e 194. Por outras palavras, sintonizados por este sentido global – ao qual Kierkegaard chama, por exemplo, *mundanidade*, *mente secular*, *sentido natural*, *homem natural* – os juízos que se aplicam às coisas com as quais lidamos são meramente *estéticos*, ou seja, são acerca da conveniência ou não para um sujeito, se estão “a favor” ou “contra” o seu programa e isso sendo reconhecido imediatamente pelo *número* de pessoas implicadas, pela riqueza, fama, poder, etc. Conf., p.e., *The Sickness Unto Death*, p. 63 e NB16:96. Para uma descrição do que é este “mundo” ver, por exemplo, NB32:62.

¹¹⁶ Conf., pp. 9-11 desta tese.

desformalizações. Em primeiro lugar, também um aspeto que já foi analisado em relação com o conceito de “público” é o facto de ao nosso ponto de vista parecer que quanto mais for a posse de algo em quantidade, melhor isso é, e, portanto, mais próximo está desse *superlativo*. Por exemplo, ser doutorado em Física parece ser bom, mas ser doutorado ao mesmo tempo em Física, Química e Matemática parece ser ainda melhor para a *maximização* de um projeto vital. Porém, não pode ser qualquer curso ou qualquer coisa, uma vez que dificilmente se imaginaria que alguém quisesse fazer uma coleção de carros da gama “Fiat Punto” em vez de uma coleção da gama “Porsche” se essa possibilidade tivesse ao seu alcance, o que mostra a dependência de um requisito quantitativo a um requisito *qualitativo*. Ou seja, empreendemo-nos no mundo em virtude de algo que pensamos realmente que é o “melhor” qualitativamente, e é essa medida que é aplicada às coisas que nos aparecem e com as quais lidamos quotidianamente. Mas este quadro ainda permanece incompleto. Imagine-se alguém a quem é concedido o seu desejo mais íntimo, aquilo que considera ser o *superlativo*, em toda a sua abundância e qualidade, mas na condição do seu cumprimento temporalmente limitado a cinco segundos, por exemplo. Conseguiríamos perceber imediatamente que essa pessoa nunca poderia ficar satisfeita, justamente porque essa *maximização* vital à qual estamos sempre lançados requer a posse assegurada e prolongada disso *no tempo*. Por outras palavras, o nosso empreendimento *preocupado* está inserido nesta navegação vital a uma “Ítaca”, que mais concretamente no nosso ponto de vista se desenlaça temporalmente, isto é, existe de facto um *horizonte* de sentido *temporal*. Assim, preocupamo-nos com o que temos a fazer no momento presente, mas sempre já a olhar “para a frente”¹¹⁷, de tal forma que o momento presente adquire um significado através disso que está à frente, ou seja, adquire um significado por aquilo que *será*. Todos estes requisitos se interligam em algo complexo com cuja “força resultante”, por assim dizer, estamos já sempre a lidar. Assim, algo importante também a realçar é que uma execução vital “bem-sucedida” corresponde justamente ao alcance e posse eficaz do *superlativo* consoante estes requisitos, o que significa que se “venceu”, de tal modo que se possa dizer no final de tudo que “valeu a pena”. No que diz respeito à desformalização em si desse superlativo, é importante agora analisar alguns

¹¹⁷ De facto, o nosso ponto de vista está atravessado pela concepção de uma “necessidade futura”. A tarefa é então a de assegurar esse futuro. Esta preocupação nasce mais uma vez do contacto entre a determinação de sentido ideal e a realidade, e o facto da realidade parecer sempre estar “atrás” daquilo que o ideal requer e pede. Assim, esse contacto produz no nosso ponto de vista uma tarefa de algo a alcançar, e, por conseguinte, um “amanhã” passa a existir, abre-se um *futuro* para a sua realização que lhe confere um sentido. Todo este assunto será um pouco mais desenvolvido quando se tratar da noção de *preocupação* na última secção desta tese. Conf., nota 50 e *Upbuilding discourses in various spirits*, pp. 178-179 e 195.

aspectos, já que ela própria não é simples, mas sim outro complexo de forças de tensão. Ora, traga-se de volta o exemplo do anão que quer ser jogador na NBA¹¹⁸. Não se trata apenas de querer ser jogador, mas que isso corresponde justamente ao *superlativo* absoluto para o anão. Mas, claro, como isso nunca se vai realizar devido à sua altura, o anão tem de encontrar e escolher um outro rumo para a sua vida, o de ser ator, por hipótese, que corresponderá ao segundo melhor superlativo. Mas, claro, é extremamente difícil tornar-se ator, e, portanto, ele tem de arranjar um plano C, o de trabalhar como advogado, o que corresponde ao terceiro melhor superlativo, e assim sucessivamente. Este exemplo mostra, por um lado, que a determinação do sentido do “melhor” em cada momento pode ter várias aplicações que estão relacionadas entre si em hierarquia e por comparação, nomeadamente, no que diz respeito à intensidade da sua qualidade. Por outro lado, mostra também que as circunstâncias, as habilidades, as características naturais, a situação concreta de um indivíduo é sempre tomada em consideração na formulação dessa desformalização. E assim, apenas porque não consegue realizar o plano A e B é que o anão se contenta com o plano C, pois ainda assim, o plano A seria melhor que o B, e o B melhor que o C. Este tipo de restrição à desformalização está, por sua vez, atravessado por outra muito menos perceptível à primeira vista, mas que fica imediatamente visível através do famoso exemplo do rei Midas. Como se sabe, agraciado com a capacidade de transformar tudo o que tocasse em ouro, logo se apercebeu do problema em que se envolvia, pois, por exemplo, mesmo aquilo com o qual se pretendia alimentar transformava-se em ouro, o que significaria que não conseguiria comer nenhum alimento e em pouco tempo morreria à fome. Este exemplo mostra claramente que em primeiro lugar, os empreendimentos humanos têm de assegurar e ter em conta as necessidades básicas às quais estamos sempre vinculados. Temos problemas a resolver como o que comer, o que vestir, onde dormir, etc., de tal forma que outras atividades e desejos só são possíveis depois destes fundamentais estarem garantidos. Se, por exemplo, no decurso de uma aula um leão ou uma cobra entrasse na sala, fazer a disciplina e acabar o respetivo curso seriam a menor das preocupações. Da mesma forma, o rei Midas pôde dedicar-se a colecionar riquezas e posses, mas nunca poderia fazê-lo pelo preço de poder morrer à fome, justamente o que acontece na história. É importante ter estas duas escalas em mente, uma vez que mostram precisamente a forma complexa como um ideal *superlativo* formal pode ser desformalizado das mais variadas maneiras e que os programas que daí surgem

¹¹⁸ Conf., p. 7 desta tese.

não são arbitrários. Isto é, por outras palavras, as tarefas, empreendimentos, objetos, pessoas e tudo o resto à nossa volta está a ser categorizado e hierarquizado através dessas duas escalas pela forma como se adequam ou não ao *superlativo* e aos seus requisitos, e, por conseguinte, adquirem diferentes graus de *importância*.

No entanto, toda esta análise carece da consideração *da* peça-chave para se perceber não só tudo aquilo que se acabou de analisar, mas também todas as anteriores e posteriores secções. Em primeiro lugar, como se tem vindo a dizer, cada indivíduo já está sempre numa relação com o mundo, e, portanto, pressupõe-se que existe sempre algo que lhe *aparece*. Mas, agora o aspeto a realçar é justamente que *lhe* aparece. Existe algo que aparece e aparece *a* alguém, de tal modo que somos sempre já este complemento indireto. Assim, somos não só testemunhas de tudo com o qual estamos relacionados, mas também, mais importante ainda, somos testemunhas de nós próprios no meio desta navegação vital, e assim, estamos sempre já numa relação connosco próprios. Mas não numa relação qualquer. O que está desde sempre no núcleo da categorização em graus de importância do caderno de encargos do programa vital é esta *preocupação e respetiva dedicação por nós próprios*. Esse projeto *para si* corresponde nada mais ao *superlativo* e aos requisitos que exige, à maximização *de si* em termos de quantidade, qualidade máxima, preocupação com o que será de si e pela sua continuação no tempo. Este é realmente o motor da existência, aquilo que a pressiona. Por conseguinte, tudo aquilo que aparece, aparece como uma personagem *de si*, no percurso da jornada *de si*, e categorizado através desse núcleo, isto é, um indivíduo faz caso das coisas na medida em que é *para si, por causa de si*. Assim, mesmo os empreendimentos regionais, objetos, relações interpessoais, etc., adquirem um valor *infinito*¹¹⁹, não porque têm esse valor por si próprios (apesar de parecer que é assim), mas sim porque estão vinculados ao “*si*” que tem validade *eterna*¹²⁰. Agora, por um lado, consegue-se perceber melhor em que é que consiste realmente numa

¹¹⁹ *The Sickness Unto Death*, p. 63: “For worldliness is precisely to ascribe infinite value to the indifferent.” Nesta passagem, Kierkegaard já está a interpretar o sentido global espontâneo, a mundanidade, como algo “indiferente” porque de um ponto de vista da possibilidade de um homem se tornar espírito, o sentido *mundano* é vão e insignificante na medida em que não tem “chão”, não está fixado em nada, e, portanto, está dependente das circunstâncias e modas que prevalecem no mundo, atuando anonimamente na existência de um indivíduo. De qualquer modo, é de realçar que esse valor está a ser *atribuído*, e assim, já tem de estar na posse do humano de qualquer maneira. Essa atribuição constrói um sistema de equações entre o “*si*” e as coisas com diferentes hierarquias de importância, de tal forma que isso precisamente cria uma esfera daquilo que diz respeito ao “*si*”. Este aspeto é central uma vez que este núcleo do “*si*” está implicado em tudo aquilo que fazemos, e, como se verá, Kierkegaard é claro sobre o assunto (assim como todos os autores da tradição), *ou* existe uma dedicação absoluta a si *ou* uma dedicação absoluta a uma determinação de *dever* capaz de relativizar essa dedicação a si (cuja tensão nunca desaparece). E sempre com a ressalva que, como já dizia o texto, não se poderá servir a dois senhores.

¹²⁰ *Either/or: Part II*, p.e., pp. 189-190 e 206.

“aversão ao ideal”, porque um relacionamento que adere a essa determinação de modo direto levaria a secundarizar esse estatuto absoluto que a maximização de si exige, e, portanto, levaria a um tremendo esforço, tormento e até a um possível sacrifício de si¹²¹. Por outro lado, não é que na vivência desse sentido espontâneo não exista algo de absoluto, como se poderia pensar, justamente porque se está preocupado com problemas circunstanciais, objetivos relativos, etc., aliás, é exatamente o contrário, como se apontou, existe um *telos* absoluto, nomeadamente, o fazer corresponder a maximização de si aquilo que é o superlativo e incondicionado¹²², e isso desformaliza-se por sua vez em projetos mundanos. Este aspeto é absolutamente decisivo, uma vez que não só é este choque entre dois “senhores”, o núcleo da preocupação por si e uma representação de um dever absoluto que está em causa na constituição de *primitividade*, mas também nas formas de desonestidade, maneiras de evitar este encontro e possível revisão das categorias existenciais.

Tudo o que nesta secção se falou até agora mostra o complexo de relações entre um *superlativo* com várias exigências, o seu respetivo núcleo, e a sua desformalização num programa vital, o qual, por sua vez, é um outro feixe de tensões tendo em conta as possibilidades e circunstâncias naturais de um sujeito. Todos estes aspetos são tidos em consideração no ponto de vista do indivíduo *sagaz*, uma vez que na condução da sua existência ele tem de decidir no meio da sua diversidade o que é melhor para si, os caminhos através dos quais vai ter mais sucesso e como de facto vai “vencer” na vida, evitando claro tudo aquilo que seja realmente *decisivo* e que possa destroná-lo da sua maximização de si. Assim, será necessário analisar a partir daqui quais são as diferentes formas de atuação da *sagacidade*¹²³ e quais são as respetivas categorias que adquirem no pensamento de Kierkegaard.

¹²¹ NB32:16.

¹²² Conf., *For self-examination: Judge for yourself*, p. 97. Logo no começo do texto, Kierkegaard concebe um exemplo cómico de alguém que afirma não só não acreditar em nada nem em ninguém a não ser naquilo que pode “sentir e tocar”, mas também, na mesma lógica, não amar ninguém porque considera isso demasiado fanático e exagerado, excepto, claro está, *a si próprio*, disso não há dúvidas, “isto é um facto e ateno-me aos factos”. Conferir também outro passo que é decisivo: NB25:82: “Prudence [Klogskaben] reverses the situation, and the individual selfishly makes the *τελος* “I am of course supposed to enjoy life,” ergo I am the one who is the unconditioned, and the unconditioned is not what matters. No, the unconditioned can only be served in such a way that the person who serves it defines it as the *τελος* and himself as sacrificed. O sublinhado é meu. E, segundo a mesma lógica, conferir *For self-examination: Judge for yourself*, p. 155, onde Kierkegaard afirma que a “sensatez” [Forstandighed] afirma-se a si própria como aquilo que declara que tipo de requerimento vital é para ser feito, i.e., ao não reconhecer nenhum requerimento incondicionado e estando em completa aversão a isso, faz-se a si própria de incondicionado.

¹²³ Acerca da tradução do termo, “Klogskab” pode ser vertido para português de variadas formas como “astúcia”, “senso”, “senso comum”, “prudência” (o qual é escolhido na tradução inglesa acima na nota

Retornemos então ao que se explicou no final da secção anterior. Ser “sagaz” corresponde então a uma gestão global dos recursos da existência dependendo da situação concreta em que se está, das habilidades que se tem, do meio em que se vive, etc., porém, como se viu, não pode ser uma gestão qualquer, mas está de raiz orientada para aquilo que maximiza o indivíduo, ou seja, ele tem a concepção de algo *superlativo* enquanto um ponto de fuga para a sua existência. Assim, não é apenas de uma gestão qualquer que se trata, mas sim da optimização ponderada e calculada de tudo aquilo que se tem de fazer a cada momento e cada passo para alcançar certos objetivos finitos que levam a essa maximização. A condução da existência depende, portanto, de um “saber” que provém do contacto que um indivíduo tem com a vida e de como ela normalmente se desenrola e da experiência que adquire¹²⁴. Todos os seus movimentos estão calculados e têm uma razão de ser, não fazendo nada através do qual não se obtenha qualquer vantagem ou proveito para si próprio¹²⁵, e, por isso, age de modo “racional” e sensato, uma vez que o caminho que escolhe tem maior *probabilidade* de levá-lo ao sucesso que pretende alcançar¹²⁶. Só desta forma é que alguém que é “sagaz” se empreende no mundo, quando “sabe” que vai ter sucesso e está na posse adequada das razões segundo as quais se empreende em primeiro lugar. Assim, existe um foco na minimização de qualquer risco envolvido na tomada de decisões e, por sua vez, na maximização da fruição e do proveito que se pode

119), “inteligência”, e, claro, “sagacidade”. Como normalmente se traduz por este último termo e para evitar confusões, traduzir-se-á o termo dinamarquês exclusivamente por “sagacidade”, e isso implica que se está a fazer referência a todos estes significados e conjunto de fenómenos. Por sua vez, “Klogskab” aparece algumas vezes em conexão com outros conceitos que denotam sempre esta mesma ideia, várias formas de condução vital que se apoiam num saber da experiência para tomar as melhores opções, fazer conjunturas, medir possibilidades, etc., nomeadamente, por exemplo, “Forstandighed” e “Besindighed”, passíveis de ser traduzidos respetivamente por “sensatez”, “juízo”, “prudência”, “bom-senso” e “moderação”, “ponderação”, “compostura” (no sentido de se agir apenas com cuidado e deliberação). Sobre este assunto conferir: https://ordnet.dk/ods_en/dictionary-1?query=Besindighed; https://ordnet.dk/ods_en/dictionary-1?query=Besindighed; https://ordnet.dk/ods_en/dictionary-1?query=Forstandig; https://ordnet.dk/ods_en/dictionary-1?query=Forstandighed; https://ordnet.dk/ods_en/dictionary-1?query=Klog; https://ordnet.dk/ods_en/dictionary-1?query=Klogskab – todos consultados no dia 28/12/2024. Conferir também a nota 63 do livro *Adquirir a sua Alma na Paciência*, onde o conceito de “sagacidade” é tratado com muito mais pormenor.

¹²⁴ Como Kierkegaard aponta, a sagacidade “apela à experiência” para se orientar e apoiar, ou então, “olha e olha fixamente para os eventos e circunstâncias”, e depois “calcula e calcula”. Conf., NB24:163 e *The Moment and Late Writings*, p.338 Hong, respectivamente.

¹²⁵ NB12:75.

¹²⁶ Assim, por um lado, não se trata evidentemente de uma decisão ética acerca daquilo que está bem ou está mal absolutamente, ou então, algo com peso absoluto que se *deve* fazer, mas apenas está em causa se através disso que se faz existe uma maior *probabilidade* ou não de se ganhar poder, fama, riqueza, etc. Por outro lado, um aspeto que vai ser discutido também adiante, a condução vital ponderada do homem *sagaz* reduz algo ideal que poderia ser decisivo, esse absoluto “deves” a uma mera causalidade. A este respeito, Kierkegaard dá o exemplo da diferença entre comprar algo pela primeira vez em que é apresentado ou mais tarde nesse ano através de uma licitação. A primeira vez é sempre a mais cara, mas somente depois de uma ponderação dos prós e dos contras, o que justamente baixa o preço, o *ideal*, pode-se começar a falar numa possível licitação. Conf., NB18:91 e *For self-examination: Judge for yourself*, p. 105.

tirar disso, tornando a vida cada vez mais fácil e tranquila, ou, pelo menos, tendo esse objetivo em mente¹²⁷. Sobre este assunto, a primeira categoria importante a destacar no pensamento de Kierkegaard é a da *probabilidade*, o “provável”. Quando, por exemplo, são apresentadas provas de um crime no tribunal, a probabilidade de ser verdade aumenta com o seu número e com a sua qualidade, e, por isso, as provas sustentam a argumentação e o veredicto final. Neste exemplo, só depois de verificadas todas as possibilidades possíveis em relação ao crime e apresentadas as melhores provas é que se chega a um veredicto acerca da verdade sobre o qual se acredita. É isto que acontece na navegação vital em geral, “a prudência, a sagacidade e a ponderação” aderem sempre ao “provável”¹²⁸, ou seja, orientam-se no *meio* da *probabilidade*, que, como Kierkegaard expressamente afirma, é para um humano aquilo que a água é para o peixe ou o ar para o pássaro¹²⁹. Assim, outra característica do empreendimento *sagaz* é esta *dependência* pelas razões, argumentos, experiência, conselhos, considerações acerca daquilo que é melhor seguir e alcançar, etc., por outras palavras, a vida do homem *sagaz* está a ser puxada por estas razões¹³⁰, o que torna qualquer empreendimento condicionado, ou seja, dependente de uma condição para ser executado, e assim, dependente e relativo às circunstâncias e aos meios do momento que se tem à sua disposição¹³¹. Ao *princípio* de ação segundo o qual se *relativiza* através de razões¹³² qualquer empreendimento finito em questão na existência, Kierkegaard chama de “até certo ponto”¹³³, e esta é a segunda categoria a destacar. Sobre todo este assunto, deparamo-nos agora com um grande problema. Como se disse, um homem *sagaz* empreende-se na existência mediante as razões “mais adequadas” que conseguiu considerar, mas precisamente porque este indivíduo se empreende num âmbito *comparativo* e em que aquilo que é *relativo*¹³⁴ confere significado a esse empreendimento, então todas as razões que se pode alguma vez conceber para

¹²⁷ Isto não quer dizer que o homem *sagaz* nunca sofra, aliás, por vezes os seus empreendimentos implicam que sofra, mas sempre “até certo ponto” inevitavelmente. Conf., *Practice in Christianity*, p. 60.

¹²⁸ *For self-examination: Judge for yourself*, p. 104.

¹²⁹ NB31:68 e NB18:4. É importante referir que podem acontecer situações circunstanciais de “prudência” ou “sagacidade”, mas o que Kierkegaard está a falar é de uma condução vital *global* através justamente da *probabilidade*. Por sua vez, este passo é importante, uma vez que confirma exatamente isso, uma conexão estrita entre aquilo que se tem vindo a falar em relação à existência de um sentido pressuposto espontâneo e o tal reino das probabilidades com a qual nós *sagazmente* lidamos, de tal forma que o segundo faz parte intrinsecamente do primeiro. Isto, por sua vez, confirma o ser “sagaz” enquanto uma forma de orientação vital embrenhada também neste sentido espontâneo em aversão a qualquer tipo de revisão *honestas* das categorias da sua existência.

¹³⁰ *Upbuilding discourses in various spirits*, p. 75.

¹³¹ NB13:75.

¹³² NB26:22.

¹³³ NB35:17, p.e., mas as passagens são inesgotáveis.

¹³⁴ NB33:50.

embarcar na ação e execução do seu projeto são, por essa mesma razão, *finitas e relativas* às circunstâncias. Isto quer dizer que, por definição, não estão fixas. Aquilo que corresponde ao “melhor” no mundo pode mudar a qualquer momento, como já se viu, através da “imprensa” e do “público”, por exemplo, e, por conseguinte, essas razões podem mudar e serem rapidamente substituídas por outras. O problema é, no entanto, mais grave, pois mesmo que se admita que esse “melhor” permaneça fixo, ainda assim se pode conceber infinitas mais e melhores razões do que aquelas que se tinha. Deste modo, ao que parecia ser um monopólio de conhecimento e experiência acerca de como funciona a vida, revela-se ser pelo contrário uma bancarrota. Todo e qualquer conhecimento relacionado com o seu empreendimento *sagaz* não é realmente *conhecimento* nenhum, assim como toda e qualquer certeza que provém desse conhecimento não é realmente *certeza*, justamente porque esse indivíduo não está na posse genuína deles, uma vez que, afinal de contas, o sujeito é incapaz de esgotar completamente a possibilidade de existir alguém “melhor” que ele no âmbito da comparação, ou de existir uma “razão” melhor que a sua e que ainda não tinha pensado, etc., e, por isso, esta “sabedoria do finito” que corresponde a ser “sagaz” é sempre um engano ou ilusão e passível de ser enganada¹³⁵, pois, em última instância, é incapaz de servir enquanto um princípio da ação completamente fixado. Por conseguinte, como o critério segundo se age é exterior e anónimo a si próprio, então, em última instância, o sucesso dos seus empreendimentos estará sempre determinado pela sorte ou fortuna e não pela suposta solidez desse “saber” que só aparentemente através de um cálculo global das possibilidades da existência tem uma pega firme sobre ela, controlando-a em todos os seus detalhes.

Todas estas características deste modo de existência *sagaz* culminam numa possibilidade existencial extrema, à qual Kierkegaard chama de *filistinismo* e que agora é importante considerar, uma vez que é o ápice de um tipo de existência que vive *na ilusão* do modo como se acima falou. Na sua configuração geral, não existe nada de novo. O filistino “toma o mundo como ele é”, e, sem notar isso, aceita como óbvio e certo um sentido existencial tal como espontaneamente acontece. Esse sentido é já sempre ostensivo e está exposto imediatamente *aí*, por assim dizer. Mas, não só isso. Ele permanece satisfeito e tranquilo com a sua vida, pelo facto de estar a ser definida pelo seu cargo no trabalho, pelo seu objetivo de adquirir riquezas, i.e., não existindo qualquer fricção entre esses empreendimentos finitos e a possibilidade de revisão das suas

¹³⁵ NB11:51 e NB28:15.

categorias, permanecendo inanimada essa possibilidade e a de um choque de categorias. Nenhuma inquietação, pelo menos conscientemente, passa por si, visto que tudo já está resolvido e ele sabe precisamente qual é o seu “lugar” na existência. Como se disse, nada disto é novo, mas agora está-se em condições de perceber melhor como é que o filistino limita e “cerra” o seu âmbito vital ao *finito*, e, ao mesmo tempo, como é que esse fechamento é tão eficaz. O filistino, enquanto um homem *sagaz*, atém-se a uma “órbita da experiência trivial sobre como as coisas acontecem”¹³⁶, e a partir daí “doma” a realidade. Explicando melhor, todo o âmbito daquilo que é possível para ele está encapsulado naquilo que é “provável”¹³⁷, acerca do modo como as coisas correm, do que é tido normalmente como o mais sensato e razoável, etc., de tal modo que disso se extraí como que uma *lei* da experiência que domestica o que lhe aparece¹³⁸. Por outras palavras, faz-se um juízo (inconsciente ou não) global que ultrapassa o dado numérico que se pode recolher, conhecimentos acumulativos acerca de empreendimentos finitos, quantidade de pessoas que seguem um determinado rumo, entre outras coisas, e, por sua vez, se *fixa* um ponto de vista de como a realidade é. Por conseguinte, transforma-se a *possibilidade*, o *ideal*, que, de facto, é passível de perturbar a existência do humano, pondo-o em contacto com outras categorias e sentido global qualitativamente diferente do seu, em mera *casualidade*. Ou seja, o *ideal* é reduzido às possibilidades quotidianas, aos empreendimentos finitos, às suas circunstâncias, à comparação entre humanos, no embarque no regime das diferenças e nada mais¹³⁹. Isto quer dizer, por outro lado, que é desta forma que o filistino se empreende na vida segundo um projeto que leva à *sua* maximização, “aplicando um valor infinito àquilo que é finito”, para utilizar uma expressão já comentada¹⁴⁰, ou então, por outras palavras, o filistino utiliza aquilo que é relativo, o âmbito da comparação e do numérico¹⁴¹, como uma medida absoluta mediante a qual regula a sua existência¹⁴². Assim, o filistino pensa que está no perfeito controlo da sua existência e que é mestre dela, mas passa completamente ao lado da tarefa da constituição de um sentido através de si próprio, da tarefa de *reexaminação* do sentido já sempre dado, porque isso já está completamente resolvido, e, por isso, nem lhe surge

¹³⁶ *The Sickness Unto Death*, p. 71.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 72.

¹³⁸ Pap. IV C 75.

¹³⁹ *For self-examination: Judge for yourself*, p. 199.

¹⁴⁰ Conf., nota 117.

¹⁴¹ NB25:104.

¹⁴² *Concluding unscientific postscript*, p. 458.

como um problema em primeiro lugar¹⁴³. Por este motivo, o filistino está como fechado na trivialidade e vulgaridade dos seus empreendimentos quotidianos nos quais tem de ser ponderado e sagaz, comprometendo-se com eles somente e sempre “até certo ponto”¹⁴⁴, já que podem surgir sempre melhores oportunidades, melhores chances, melhores razões dependendo das circunstâncias¹⁴⁵. E, assim, como se percebe, vive em completa aversão a algo que seja um requerimento incondicionado na sua vida, algo independente de todas as circunstâncias, de todas as razões¹⁴⁶ que se possa dar contra ou a favor, algo inteiramente fixo¹⁴⁷, o que, por sua vez, lhe parece sempre como algo que é estúpido, um exagero e uma loucura¹⁴⁸, justamente porque não se ganharia nenhuma vantagem ou ganho¹⁴⁹ para a maximização de *si* através disso, mas apenas dificuldades e tormento.

Para finalizar, como agora se consegue perceber melhor, a vida do *filistino* e/ou homem *sagaz* e a forma como se empreendem nela estão atravessadas por profunda desonestidade. A sua existência limita-se a tentar “assegurar o finito”¹⁵⁰, na realização de tarefas circunstanciais, na acumulação de conhecimento daquilo que é “relativo, da mediocridade, do que é até certo ponto”¹⁵¹. E, ao mesmo tempo, isso é o “óbvio” a fazer, o mais sensato e racional, e, portanto, permanece-se em carência de uma *reexaminação* acerca das perguntas fundamentais, sobre o que é ser um *humano*. Isto quer dizer que a *sagacidade* torna extremamente difícil mais uma vez a constituição de *primitividade*, e assim, o que parece à primeira vista um grande progresso em termos de alcançar objetivos, metas, cargos, estabilidade financeira, é, na verdade, uma ilusão e um retrocesso, porque justamente como já estamos sempre de forma espontânea embrenhados nisso, essa forma de gerência vital, o ser *sagaz*, mantém-nos longe de uma prestação de contas acerca de nós próprios e da possibilidade de sermos *honestos*¹⁵². Deste

¹⁴³ Nas palavras de Kierkegaard, ao estar “absorvido no provável”, ele faz-se a si próprio “cativo como um escravo da carência de espírito”. Isto é, “carece de qualquer característica espiritual”, uma vez que está adormecido para a possibilidade de revisão das suas categorias e para a constituição de *primitividade*. Conf., *The Sickness Unto Death*, pp. 63-65, 71-72.

¹⁴⁴ NB35:17.

¹⁴⁵ *For self-examination: Judge for yourself*, p. 155.

¹⁴⁶ NB26:22.

¹⁴⁷ *Upbuilding discourses in various spirits*, p. 9.

¹⁴⁸ Conf., p.e., *For self-examination: Judge for yourself*, pp. 140, 155-157 e NB32:16.

¹⁴⁹ NB27:18 e NB18:89. Neste último passo, Kierkegaard afirma que, como é sabido, “o bem paga mal neste mundo”, e, portanto, parece uma estupidez fazê-lo. Então, porquê fazê-lo? Somente porque se *deve* fazê-lo, ou seja, não existe uma ou mais *razões* porque se deva fazê-lo, algo que é uma marca daquilo que é em si incondicionado, em absoluto contraste com a vivência segundo o princípio “até certo ponto”.

¹⁵⁰ *For self-examination: Judge for yourself*, p. 112.

¹⁵¹ NB35:17.

¹⁵² *Ibidem*. Esse tal progresso é, portanto, um *retrocesso*, do ponto de vista da possibilidade de nos tornarmos *espírito*.

modo, por outras palavras, na execução atarefada do seu programa vital, um humano “esquece-se de si próprio, num sentido divino esquece-se do seu próprio nome”¹⁵³, e, embora se possa dar todas as aparências de que se é, de facto, um humano, louvado e reconhecido, apreciando-se nas suas capacidades, qualificações, para se ter o maior sucesso possível com isso, permanece-se, no entanto, *afastado* de si próprio¹⁵⁴. Estas são algumas formulações de Kierkegaard para expressar esta profunda desonestidade na qual a relação que se estabelece com o âmbito do finito através da *sagacidade*, na verdade, esconde-nos dos outros e *de nós próprios*, e, por conseguinte, ficamos eximidos de uma prestação de contas sobre nós próprios. Os empreendimentos finitos e tudo o que isso envolve, numa palavra, *o finito*, portanto, é o suporte da existência *sagaz*¹⁵⁵, são os pilares onde alguém se agarra para conseguir andar erecto sem cambalear. Ou seja, sem esses suportes revelar-se-ia como que *bêbado*¹⁵⁶, numa total anestesia em relação à possibilidade de se tornar *espírito*. A este fenómeno mais concretamente Kierkegaard chama de *desespero inconsciente*. É agora esta determinação que se terá de explorar melhor, e, por sua vez, clarificar a estrutura antropológica da qual depende, nomeadamente, a estrutura sintética que cada humano já é. Existem, como se viu, várias formas de desonestidade, e também vários modos de permanecer desonesto consigo próprio, mas tudo em última instância depende deste ponto, que o humano “é uma *síntese* e assim naturalmente, se quisermos, um hipócrita de nascença;”¹⁵⁷.

Síntese e desespero inconsciente

No início desta secção pretende-se clarificar e, de certo modo, pôr a descoberto o que tem sido de facto tacitamente outra personagem importante em toda a análise, designadamente, que o humano é uma *síntese*. Assim, para começar a análise, retenha-se então a famosa definição no começo da *Doença para a Morte*: “The human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation which relates to itself, or that in the relation which is its relating to itself. The self is not the

¹⁵³ *The Sickness Unto Death*, pp. 63-64.

¹⁵⁴ Kierkegaard, na verdade, expressa este ponto na forma de uma pergunta cuja resposta pressupõe-se que seja negativa – “é isto que é vir a si próprio?” [er det at komme til sig selv?] Ver *For self-examination: Judge for yourself*, p. 104.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 113 e NB28:15.

¹⁵⁶ *For self-examination: Judge for yourself*, p. 114.

¹⁵⁷ NB26:85.

relation but the relation's relating 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 terms. Looked at in this way a human being is not yet a self.”¹⁵⁸. Em primeiro lugar, o humano é sempre já esta relação entre dois polos de uma síntese, e, portanto, sempre já posto sob duas formas de constituição de sentido essencialmente heterogêneas entre si. Por um lado, estamos literalmente presos às nossas circunstâncias, de cada vez temporalmente e espacialmente situados no “aqui e agora” através de um corpo que nos “fixa” e é centro do nosso contacto com as coisas à nossa volta, encontramos-nos a falar uma determinada língua, com estas e não aquelas habilidades e capacidades naturais, entre outros exemplos. A esta forma de sentido a tradição chamou normalmente de *corpo*. Embora seja prisão e fixação, ainda assim não é inerte, uma vez que somos passíveis de sermos afetados sem a mediação de algo e, portanto, de se constituir uma afetação em nós quer seja de dor ou prazer. Ou seja, é possível acontecer uma modificação em nós de modo *imediato*, de tal modo que nos põe em *tensão* para alguma coisa, que atraí ou repele. Por outro lado, pensamos através de conceitos, instâncias de significado claro, transparente e repetível que não estão presas a nenhum momento ou circunstância, e, ao contrário do âmbito temporal, são determinações que não se desgastam nem admitem variação. Isto é, posto de forma simples, aquilo ao qual se chamou normalmente de *alma* é o completo oposto do *corpo*. É de notar mais uma vez que o âmbito do ideal não se limita apenas à nossa relação com conceitos simples como “copo”, “folha”, “advocacia”, etc., mas também a qualquer forma de sentido quer seja conceptual, teórica ou existencial. Isto é, o *ideal* corresponde assim à totalidade das determinações de sentido no humano. Porém, de facto, o humano não é uma nem outra coisa isolada, mas a *síntese* entre ideal e imediato. Isso quer dizer que a *relação* é mais original do que os seus próprios termos constituintes e que, por esta razão, não podem ser analisados isoladamente¹⁵⁹. Por exemplo, essa tensão desiderativa que surge no sujeito já está a ser interpretada, nomeadamente, como algo a ser perseguido, o prazer, ou algo a ser evitado, a dor ou sofrimento, e desta forma se pôde falar em algo como um *sentido imediato* que acontece em nós de forma espontânea e já sempre a funcionar de modo pressuposto, apesar da designação “sentido imediato” ser uma

¹⁵⁸ *The Sickness Unto Death*, p. 43.

¹⁵⁹ Sobre este assunto é importante realçar que, embora Kierkegaard analise várias relações de pares, o humano não é isso, mas sim a unidade entre *alma* e *corpo*, da qual esses pares são uma desformalização. Esta afirmação teria de ser mais bem explicado assim como cada momento da síntese *alma-corpo* em detalhe, algo que se afasta do âmbito desta tese.

contradição nos termos. Podemos falar desta maneira justamente porque a interpretação parece fixamente anexada à modificação imediata no sujeito, e, portanto, não se reconhece como algo que admite variações, que pertence, portanto, ao âmbito do ideal, parecendo, por isso, um *sentido imediato*. É este momento de sentido que exerce pressão sobre o imediato, o qual fica ordenado pela pressão do ideal à obtenção e posse de algo ao qual se chamou anteriormente de *superlativo*. Ou seja, ao mesmo tempo, a tensão desiderativa persegue a determinação ideal e, por sua vez, a determinação ideal está revestida da possibilidade da sua execução. Assim, não só ambas as determinações não podem ser pensadas separadamente, mas também têm de ser pensadas em *tensão* uma com a outra, a afetarem-se reciprocamente. O *ideal* é aquilo para o qual tendemos e temos de executar na realidade, mas uma vez posto enquanto realidade parece que permanece sempre “à distância” dela, como se o ideal resistisse e julgasse o imediato de cada vez que é posto. É esta *tensão* de afastamento e aproximação entre estes dois polos que também caracteriza a existência do humano enquanto *navegação*. Ele próprio é, em última análise, uma contradição, e é na sua existência que esta contradição se torna manifesta¹⁶⁰. A idealidade e o imediato por si próprios não são contradições, pois a primeira é sempre uma possibilidade e o segundo é sempre aquilo que é a cada momento, e assim, em ambos estes âmbitos considerados isoladamente “tudo é verdadeiro”¹⁶¹, e somente quando “mantidos juntos” ou “postos em conjunto” é que a contradição realmente surge para o existente¹⁶².

Considerados estes aspetos, a última frase da famosa citação acima ressoa mais uma vez: “Looked at in this way a human being is not yet a self.”. De facto, o que é propriamente humano não só é ser e existir enquanto contradição, mas sim é a existência nesta contradição que se relaciona consigo mesma, de tal modo que esta relação da relação adquire um significado ou sentido para o sujeito. Como se tem vindo a dizer, Kierkegaard chama ser *espírito* à constituição de um sentido através de si a si próprio totalmente transparente para si. Porém, existem várias formas de *não-constituição* desta possibilidade que *falham* isso que nos constitui, a possibilidade de ser espírito, de pôr positivamente a síntese. Por outras palavras, porque esta relação connosco próprios está “solta”, a relação connosco próprios pode, no mesmo momento, tornar-se uma relação

¹⁶⁰ *Concluding unscientific postscript*, p. 328.

¹⁶¹ Conf., *De omnibus dubitandum est*, p.253 e *Philosophical fragments. or, A Fragment of philosophy*, p. 311 – Pap. IV B 13:22

¹⁶² *Concluding unscientific postscript*, p. 253 e 352.

errónea/incorrecta¹⁶³, e assim não existe *espírito* enquanto tal. A este fenómeno Kierkegaard chama de *desespero*. Por um lado, *desesperar* é possível porque somos contradição, na medida em que somos no imediato algo completamente diferente daquilo que pensamos que somos no ideal. Assim, a relação da relação entre os dois polos, a relação de si a si mesmo, obtém o significado como que de um “falhanço”. Poderíamos para significar esta falha utilizar a expressão que a vida “não passa por aqui, por este rumo”, justamente porque se experiencia o projeto da existência como algo inválido e anulado, na medida em que o sujeito existe em ordem a algo que não cumpre ou cuja execução efetiva se encontra facticamente inviabilizada, por exemplo. Deste modo, estar em *desespero* tem que ver não só com o facto de a ideia que cumpre a existência, a tal *aquisição absoluta do superlativo*, independentemente da sua desformalização, não estar a ser executada na vida, mas também que o próprio sujeito põe o desacordo e desencontro entre os termos da síntese, reconhecendo que a vida “está mal”, “não era bem isso que se pretendia”, entre outros exemplos. Por outro lado, *desesperar* só o é em sentido estrito porque está a depender da determinação “espírito”, o que corresponde à relação *correta* e posta de si a si. Assim, em *desespero* anula-se a possibilidade de espírito e vice-versa, ou seja, por outras palavras, a não-posição da síntese corresponde à “negação do espírito”, i.e., está-se em *desespero*¹⁶⁴.

¹⁶³ VIII 2 B 168:5

¹⁶⁴ É importante fazer uma breve observação sobre o assunto aqui tratado, embora apenas na forma de um sucinto esboço-referência, como se perceberá. Agora está-se em condições de definir um pouco melhor ao que é que corresponde o projeto vital no qual estamos sempre embarcados. Ora, porque se é contradição, cuja expressão é, de facto, o acontecimento de se estar em *desespero*, então a existência adquire a tarefa da resolução desta contradição. Ao mesmo tempo que se põe a síntese, constitui-se um significado da relação consigo própria que abrange todos os conteúdos com os quais se lida. Dito de outra forma, o “eu” é já sempre um modo de unificação de determinações, através do qual tudo recebe um sentido, e só assim o tem, uma vez que todas as partes deste conjunto, que é a sua vida, estão ligadas entre si, são coerentes entre si, e assim adquirem esse tal significado e unidade. Deste modo, a pergunta à qual essa efetiva resolução tem de responder é “como é que uma pessoa é igual a si própria nas diferenças?”, o que corresponde, por sua vez, ao que é ser uma pessoa de *carácter*, um “homem para todas as estações”, e não ser, em contraposição, uma “treta”. Por fim, como se consegue perceber melhor, uma tentativa de resolução que apenas se foque nos conteúdos da existência (quer seja adquirir um emprego melhor, mudar de carro, possuir mais bens em geral, dedicar-se a adquirir conhecimento em vez de prazer, etc.) e que não tenha em conta o *modo* da relação a esse conteúdo fracassará na tentativa de constituição de uma *identidade*, pois está em completo alheamento a uma das fontes de sentido constitutivo do humano. Portanto, para existir realmente uma unidade do “eu”, terá de existir uma unidade entre essas duas fontes de sentido. Isto é, o conteúdo e a forma de relação ao conteúdo têm de ser uma coisa só. Enquanto subsistir esta discrepância não só não haverá identidade, mas também produzir-se-á sempre contradição, e, conseqüentemente, *desesperar-se-á*, quer se reconheça isso ou não. Como se percebe, tratar este assunto corretamente implicaria um esforço de análise não só destas determinações, mas também de outras claramente adjacentes como “harmonia”, “seriedade”, “repetição”, vários tipos de “reduplicação”, por exemplo, algo que não se poderá fazer nesta tese. Em relação especificamente ao conceito de “treta” [Piat], Kierkegaard tem em mente ao que em português chamaríamos “conversa fiada” ou então, correspondente a um programa de televisão famoso em Portugal, “conversa da treta”, isto é, refere-se aquele tipo de conversa que, como se

Dito isto, é preciso clarificar alguns aspectos sobre o que é “desesperar” e como está a ser tomado. Efetivamente reconhecemos no desempenho normal da existência algo como isto, nomeadamente, a contradição entre alma e corpo, o desfasamento entre aquilo que queremos que aconteça na realidade (o ideal) e aquilo que realmente acontece. Isto é *desesperar*, mas este fenómeno e a sua respetiva resolução ainda só estão a ser percebidos como tendo que ver apenas com a relação alma-corpo e a sua adequação direta, e não com uma possível relação reflexiva a si próprio. Por conseguinte, normalmente ao que chamamos “desesperar” não consiste na tentativa de ser espírito e falhar isso ou não, como se tratasse de um processo de tentativa ou erro, mas sim no facto de nem se estar a vislumbrar a possibilidade de ser espírito. Ou seja, essa possibilidade não é vista sequer, e, portanto, o sujeito permanece como que *adormecido* para isso. Assim, em última análise, é porque não se tenta ser espírito que o falhamos. Isto também quer dizer que a concepção do espírito como não-possibilidade produz uma forma de desespero. Por sua vez, e este é o ponto importante, todo o desespero como normalmente o concebemos no empreendimento da vida depende já de uma concepção mais profunda de desespero à qual estamos completamente afastados, um *desespero inconsciente*. Note-se a estranheza que a determinação expressa, uma vez que justamente tendemos a pensar o contrário, nomeadamente, que percebemos sempre quando estamos desesperados porque estamos conscientes disso, como se fosse um fenómeno pertencente à própria consciência. Ou seja, pensamos normalmente que o “desespero” corresponde a uma determinação fáctica, e, portanto, se acontecer, tem de ser imediatamente visível e reconhecível por nós

viu, no seu âmago não é nada, não diz nada, em que um conteúdo A é apresentado sem excluir o seu contrário, e, por isso mesmo é insignificante. O autor interpreta esta determinação comum enquanto uma determinação existencial, pelo facto de no âmago da existência de um indivíduo ser capaz de existir *nada*, e, por isso, tornando-se completamente maleável consoante as circunstâncias e objetivos mundanos assim o precisarem. Conferir a este respeito: https://ordnet.dk/ods_en/dictionary-1?query=pjat, https://ordnet.dk/ods_en/dictionary-1?select=pjatte,2&query=pjatte, ambos consultados no dia 07/02/2025. Conferir também as pp. 20 e 21 da presente tese e, por exemplo, *O Momento* (Hong) p. 318-320, o qual vale a pena aqui citar: “There was a time when "the man" related himself to himself in a great conception of what it is to be a person of character. A man had principles, principles that he did not betray or relinquish at any price-indeed, he would rather lose his life, expose himself his whole lifetime to every mistreatment rather than to give in the slightest on his principles, because he understood that to give in the slightest with regard to principles is to give them up, and to give up one's principles is to give up oneself. Thereby life naturally would become sheer difficulty. Therefore, to what end all these difficulties-be a blatherskite, and you will see, all difficulties vanish! 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 individual, one as your wife's husband, another at the club-and you will see, all difficulties vanish. You will see, you will find out that this world is a glorious world, just as if designed for you (whereas all persons of character have found out and witnessed to-and proportionately more as they were more persons of character-the fact that this world is a mediocre, a wretched, a miserable, a corrupted, an evil world, designed only for scoundrels or for blatherskites).”

próprios. A este respeito, Kierkegaard dá o exemplo de ser cego ou o facto de estar doente em geral. Nestes casos, a realidade anula o seu contrário no preciso momento em que é realidade. Isto é, estar cego e ver, ou então, estar doente e ser saudável, são realidades que se anulam entre si, e, por isso, não podem *ser* ao mesmo tempo¹⁶⁵. Mas, em relação ao *desespero*, um sujeito pode afirmar a pé juntos que não está em desespero e ainda assim estar em desespero. Deste modo, imagine-se um indivíduo que desespera porque a namorada o deixou. Ele está de facto em desespero, visto que reconhece que a sua vida “está mal” e que um dos projetos ao qual se comprometeu falhou. Mas, ao permanecer com a convicção tácita de que o seu desespero é uma determinação imediata, este sujeito pensa e vive segundo a tese que se a sua namorada nunca o tivesse deixado, ou então, se encontrar outra rapariga deixaria então de estar em desespero. Ou seja, o estar em desespero ou não e a sua resolução dependeria apenas da mudança de circunstâncias em que se encontra que estão *fora* de si, e não com uma determinação de sentido, um relacionamento consigo próprio, acerca das categorias através das quais se conduz a existência, constituído no *interior* de si, o que evidencia que o seu desespero é mais profundo do que ele consegue perceber. Tecnicamente este sujeito tem consciência que está em desespero, mas somente enquanto um fenómeno superficial, um desespero inautêntico cuja existência depende do seu eficaz reconhecimento. Nas palavras de Kierkegaard, “aqui não existe nenhuma consciência infinita do eu, do que é desespero, ou do facto de o [seu] estado ser de desespero”¹⁶⁶, e assim, “desesperar” é concebido como sendo algo *passivo*, que acontece ao indivíduo, que não tem que ver essencialmente com ele, que vem *de fora*, que depende das circunstâncias, da “boa” ou “má sorte”, do “destino”, etc. Por outro lado, não estar em desespero consiste para este ponto de vista numa vida de gozo e fruição, onde tudo corre bem e de acordo com os objetivos propostos, o que é, na verdade, já estar em desespero¹⁶⁷. Ora, este ponto de vista assume, por sua vez, que se tem um acesso total e transparente ao “fundo de si”, e, que, portanto, é incompatível não estar a desesperar e ao mesmo tempo ter a possibilidade de estar em desespero. Ou seja, presume-se normalmente que somos os nossos próprios médicos, que conseguimos fazer distinções como se tratasse de uma doença física sobre se estamos doentes ou saudáveis¹⁶⁸, isto é, presumimos à partida que somos conscientes de nós

¹⁶⁵ *The Sickness Unto Death*, pp. 54-55.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 80-81.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 82-83.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 52.

próprios. No entanto, como pode acontecer com certos casos de saúde, da mesma forma que existem doenças imaginadas, existem curas imaginadas¹⁶⁹, e do ponto de vista da constituição de espírito, de um sentido unificador entre si e as coisas à sua volta, a mera possibilidade de estar em desespero significa já estar em desespero¹⁷⁰. Explicando melhor, como a determinação “desespero” é uma determinação de sentido e não fáctica, se o sujeito não se põe enquanto *espírito*, desespera independentemente de se sentir isso ou não, de reconhecer isso ou não, quer tenha uma vida de fruição total e satisfação ou o contrário. Assim, em última análise, não existe realmente uma distinção qualitativa entre estes opostos, sentir a vida ao máximo ou no seu pior, e, portanto, são ambas desespero¹⁷¹. Por conseguinte, utilizando o caso anterior, se o desespero deste indivíduo depende da possibilidade da sua namorada o deixar, então ele já está em desespero quando os dois namoravam e tudo estava bem, porque essencialmente nunca teve uma relação adequada com esse namoro que resolve o seu desespero a partir da reconfiguração do sentido daquilo que lhe acontece. Por isso, por outras palavras, a possibilidade de desespero corresponde já ao estado de desespero. Assim, a situação deste indivíduo não é só de *desespero* circunstancial e inautêntico, mas também permanece *inconsciente* de um desespero mais profundo¹⁷². Mas, a situação é um pouco mais complexa, e, por isso, tem de se avançar na análise com cuidado. Se perguntarmos ao sujeito feliz, contente com a existência, numa espécie de “tranquilidade original”¹⁷³ se ele está em desespero, a resposta é não. *Para ele*, o desespero não está constituído, ainda não é real, ele não está consciente de “ser caracterizado enquanto espírito”¹⁷⁴. É no momento da ligação entre os dois momentos que ele já é, ideal e imediato, através da relação que se relaciona a si própria, que ele põe esse desacordo, e, por conseguinte, o desespero torna-se real *para ele*. Mas, ao mesmo tempo, como o desespero é uma determinação de sentido e não fáctica, o facto de o desespero não ser real para ele, não quer dizer que não esteja já em desespero. Aliás, ele vive enquanto contradição, ele é isso “em si”, mas isso não está a

¹⁶⁹ Ibidem, p. 53.

¹⁷⁰ Isto quer dizer, por sua vez, que a efetiva eliminação do desespero corresponde à eliminação da possibilidade de desesperar através do “pôr” positivamente a síntese, um sentido unificador capaz de englobar todos os conteúdos, situações, circunstâncias, etc. Nesta medida, o “espírito” não é originário, porque justamente depende de uma determinação da consciência, da sua constituição e posição *para si*.

¹⁷¹ Conf., *The Sickness Unto Death*, pp. 74-75 e Kierkegaard, S. (2014). *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Oriented Deliberation in View of the Dogmatic Problem of Hereditary Sin*. (A. Hannay, Trans.) New York: Liveright Publishing Corporation, p. 116. É neste sentido que Kierkegaard afirma que não estar em desespero pode querer dizer estar em desespero.

¹⁷² *The Sickness Unto Death*, p. 82.

¹⁷³ NB31:114

¹⁷⁴ *The Sickness Unto Death*, p. 56.

ser acompanhado, não está constituído para ele. Isto é, por outras palavras, a relação a si que ele é continua *adormecida*. Como se disse, o desespero define-se sempre pela sua relação à consciência, pelo significado que a relação da relação adquire para si, neste caso pela sua não-posição. E, em suma, por um lado, no caso do desespero inconsciente existe uma relação à consciência que não é consciente de si própria, e, portanto, como o desespero não existe para o sujeito enquanto tal, ele próprio seria o primeiro a afirmar que não está em desespero. Por outro lado, para o desespero se constituir “para si” já teria de estar “em si” constituído no humano em primeiro lugar, já teria de existir. Como se percebe, existe aqui um “duplo movimento”, cuja explicação é vital para analisar (o melhor que se pode) o fenómeno de desespero consciente como normalmente acontece que já é sempre na verdade desespero inconsciente. Kierkegaard, no texto “Doença para a Morte” indica de facto que no momento em que realmente a existência de um sujeito começa a ruir, por exemplo, quando as teses pelas quais vivia inviabilizam a sua existência, *ai* é imediatamente aparente *para o sujeito* que ele já estava em desespero, mesmo quando ainda se regia por estas teses, estando totalmente satisfeito com elas e seguro em relação ao seu desempenho no mundo¹⁷⁵. Porém, é noutro texto que a interação entre ao que se chamou aqui “em si” e “para si” é claramente exposta e explicada, embora por outras palavras, nomeadamente no *Ou/Ou*¹⁷⁶. Então, poder-se-ia perguntar quando é que verdadeiramente um indivíduo é “em si” uma contradição? E a resposta é: quando o “em si” é “para si”, uma vez que, enquanto não for isso, a contradição que ele é permanece adormecida e não é reconhecida enquanto tal, e, portanto, não se é ainda contradição. Por outras palavras, só se está realmente em desespero *na* consciência, ou seja, na constituição “para si” disso. Deste modo, por um lado, poder-se-ia dizer que o “para si” *produz* o “em si” da contradição. Mas, por outro lado, isso só é possível porque de certa forma já se é contradição, visto que só dessa forma isso poderia surgir quando é “para si”. Isto é, os elementos da contradição já existem, não surgindo enquanto *criações*, mas apenas não estão postos em contacto, e, portanto, não adquirem um significado real “para si”. Todos os exemplos até agora expostos são, portanto, desformalizações precisamente desta estrutura complexa, da relação entre o “em si” e do “para si”. Em última instância, o “em

¹⁷⁵ *The Sickness Unto Death*, p. 54 e 74.

¹⁷⁶ Conf., *Ibidem*, pp. 54, 74-75 e *Either/or: Part II*, pp. 215-216: “This self has not existed before, because it came into existence through the choice, and yet it has existed, for it was indeed “himself.” 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 choose did not exist but came into existence absolutely through the choice, then I did not choose—then I created. But I do not create myself—I choose myself.”

si” é e não é antes de ser “para si”. Mas, normalmente esta complexidade é interpretada justamente de modo direto e *passivo*, como se explicou anteriormente, e assim, o desespero como normalmente o entendemos permanece numa compreensão prematura de si próprio, sem perceber a contradição estrutural que já se é, uma vez que o “em si” ainda não é, porque ainda não é “para si”. Por outras palavras, e este é essencialmente o cerne do problema, na consciência de se estar a desesperar, permanece-se ainda assim em *desespero inconsciente*.

Vistos estes aspectos, este problema torna passível a viragem da nossa atenção para um outro. A partir do momento em que o desespero assume esta nova compreensão acerca de si próprio, acerca do quão profundo ele realmente é, ao mesmo tempo a compreensão do desespero comum de que isso é meramente *passivo* modifica-se. Pelo contrário, desesperar é “até certa medida auto-atividade, uma ação”¹⁷⁷. Na verdade, para utilizar mais uma vez o exemplo acima exposto, o indivíduo cuja namorada o deixou toma o facto de não se relacionar consigo próprio, o que poderia alterar o significado da relação e eliminar o desespero, como algo que não tem que ver com ele e é da sua responsabilidade, o facto da namorada o deixar. De modo simples, toma algo que é *activo* como *passivo*, ainda que o seu “activo” esteja adormecido para ele. Ou seja, este indivíduo nem concebe a possibilidade de o desespero consciente, i.e., desespero inconsciente em que se encontra ser uma atividade sua. Assim, é importante agora perguntar até que ponto o desespero inconsciente corresponde a esta atividade e, em última análise, corresponde a uma atividade de *autoengano*? Fica claro até aqui que enquanto não houver alguma percentagem mínima de transparência em relação a si próprio, permanece-se em desespero inconsciente, mas até que ponto esse estado é fruto da nossa responsabilidade? Como já se poderia esperar, a resposta de Kierkegaard a esta questão é complexa e não é possível de ser estudada aqui em toda a sua completude, de tal modo que a análise seguinte corresponderá a breves indicações do que é que constitui este problema no seu essencial. Noutro contexto, o autor coloca a mesma pergunta em diferentes palavras: “Now the defect of the Socratic definition is that it leaves it unclear how ignorance is to be more precisely understood, its origin, etc. That is, even if sin is ignorance (or what Christianity would perhaps rather call stupidity¹⁷⁸), which is in a sense undeniable, are

¹⁷⁷ *The Sickness Unto Death*, p. 85.

¹⁷⁸ Curiosamente, como Kierkegaard o aponta, o Cristianismo poderia chamar ao estado de ignorância “estupidez” [Dumhed no dinamarquês]. Claramente não se está a referir ao facto de uma pessoa ser mais ou menos inteligente que outra ou então porque talvez não se percebeu alguma coisa sobre o assunto, mas sim ao facto de a estupidez ser uma condição existencial em relação a si próprio, um estado em que não nos

we to take it to be original ignorance? Is the state of ignorance then that of someone who has not known, and has hitherto been unable to know, anything about the truth? Or is it an acquired, a later ignorance? If the latter, then sin must really consist in something other than ignorance; it must consist in the activity whereby a person has worked at obscuring his knowledge.”¹⁷⁹. Em primeiro lugar, contextualize-se brevemente esta passagem, para o seu sentido e a sua conexão ao problema do desespero inconsciente ser mais claro. A dificuldade com que Kierkegaard se debate nesta secção da *Doença para a Morte* é a contraposição entre o conceito de pecado como Sócrates o concebeu e como o Cristianismo o concebeu. Sem entrar em muitos detalhes, apenas é importante ter em mente que, na segunda parte deste livro, o “desespero” toma uma nova qualidade através da qualificação “perante Deus” e torna-se na verdade “pecado”. Ou seja, na passagem acima o autor está a tratar o mesmo fenómeno de desespero, mas com um “agravamento” da situação, por assim dizer. Em segundo lugar, a relação que se relaciona a si própria capaz de se constituir enquanto espírito ou recusar isso e cair em desespero, adquire através deste movimento do “pôr” a síntese, um conhecimento acerca de si próprio e da sua relação com a possibilidade de ser *espírito*, o que corresponde a um conhecimento do *bem*. É exatamente desta forma que Kierkegaard pode contrapor nesta passagem “conhecimento” e “ignorância” da mesma maneira que pode contrapor “consciência de si” e “inconsciência”. Então, mas como é que o autor responde as estas questões? Kierkegaard defende, de facto, que existe um certo tipo de inconsciência ou ignorância adquirida, porque na maior parte das vezes não somos imunes à existência que empreendemos, isto é, existem sempre fricções, resistências, um “mal-estar” mínimo que pode surgir a cada instante que não sabemos bem de onde vem ou porque é que estamos nesse estado. Em suma, temos minimamente “uma suspeita acerca de nós próprios”¹⁸⁰ que não estamos espiritualmente *sóbrios*. Isto pressupõe e quer dizer, por sua vez, que temos sempre a notificação mínima da possibilidade de *espírito* – o *bem* – e da verdade acerca de nós próprios, através das questões e problemas que a vida a cada momento nos coloca e da fricção que, por conseguinte, isso produz. Porém, acontece que tentamos

vemos a nós próprios, não percebemos o que fazemos e por nossa própria escolha (assim o vai defender) permanecemos nesse estado. A explicação da “estupidez” enquanto um “defeito humano” e não um “defeito intelectual” está espantosamente bem escrita e analisada por Dietrich Bonhoeffer. Conferir Bonhoeffer, D. (1959). *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*. (E. Bethge, Ed., & R. H. Fuller, Trans.) New York: The Macmillan Company, pp. 18-19.

¹⁷⁹ *The Sickness Unto Death*, p. 122.

¹⁸⁰ *For self-examination: Judge for yourself*, p. 113.

precisamente esconder isso de nós próprios, que estamos “mais ou menos bêbados”¹⁸¹, através das formas de desonestidade que já se falou anteriormente, na execução de uma existência sagaz e filistina unicamente preocupada em assegurar os seus objetivos finitos sempre “até certo ponto” e não de forma decisiva, na sua introdução no “público”, ao falarmos não por nós próprios, mas no lugar de uma ideia, de uma empresa, de um grupo, etc. Isto é, produz-se como que um nevoeiro para nos enganarmos a nós próprios, um processo de cegueira que corresponde a um esquecimento de si próprio, de tal modo que o estar virado para a execução de objetivos e metas nestas formas de desonestidade tornam extremamente difícil uma reflexão sobre si e a aquisição de honestidade acerca de si próprio. Por outras palavras, está-se totalmente virado para a frente e a ver o que está ao longe, focado naquilo que se tem de fazer sem se ver a si ao perto e acompanhar realmente o que está a acontecer, onde é que se situa e o que é que isso quer dizer¹⁸², e assim, a relação a nós próprios é incapaz de reverter sobre si própria porque está como que presa ou *ossificada*¹⁸³. Tudo isto aponta para o facto de que o desespero inconsciente, esta ignorância acerca da relação a nós próprios, é um estado fruto deste processo e atividade de cegamento de si. Mas não apenas isso, Kierkegaard vai mais longe ainda e afirma que essa atividade é *da vontade*, ou seja, em última análise, *queremos* ser enganados. Mas porquê a introdução súbita do conceito de “vontade” neste ponto? A tese de Sócrates de que o pecado é ignorância assume que uma pessoa sabendo acerca do *bem*, não faria o mal, seria incapaz disso. Isto é, que existiria uma transição direta entre conhecimento do bem e a execução disso na sua realidade. No entanto, como se tem vindo a repetir insistentemente, um sujeito pode perfeitamente *pensar* que é algo que não é na *realidade*, estando estes dois planos completamente desfasados. Do mesmo modo, pode-se *compreender* o que é o *bem*, qual a nossa relação com isso e com as coisas à nossa volta, e ainda assim não executar isso diretamente, ou, mais grave ainda, fazer o mal de modo que se sabe que é isso que se faz, o que revela realmente uma não-*compreensão* em primeiro lugar¹⁸⁴. Nas palavras de Kierkegaard, portanto, “não existe nenhuma

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Alighieri, D. (2004). *The Inferno*. (A. Mandelbaum, Trans.) New York: Bantam Books, pp. 90-91: Canto X, 97-108 e VIII 2 B 150:7, onde Kierkegaard explica este exacto fenómeno com diferentes palavras: “They have eyes for what lies outside, but are inwardly blind; their relation to a spiritual person is like that of a statue to someone living; they are human beings only in appearance, like the elves (Elverpigerne) who are hollow at the back.”

¹⁸³ Conf., p.e. *Three discourses on imagined occasions*, p. 14. Esta passagem contém uma descrição deste processo de *ossificação*.

¹⁸⁴ Conf., p.e., *The Sickness Unto Death*, pp. 122-123, onde Kierkegaard aponta vários exemplos (entre imensos na sua obra completa) de desfasamento entre o ideal e imediato, de como se pode compreender

especificação dialética apropriada para a transição entre ter compreendido algo e fazê-lo”, e assim, como a transição não é direta, tem de se ter de algum modo a responsabilidade desta não-transição, e isso explica-se através da introdução do conceito de “vontade”, uma vez que se *escolhe* a não-transição¹⁸⁵. Esta escolha assume variadas desformalizações correspondentes às variadas formas de desespero. No que diz respeito à produção de desespero inconsciente, o sujeito pode escolher ignorar o apelo da sua consciência e embrenhar-se novamente em projetos finitos, por exemplo, pode até inclusive “deixar passar tempo” entre a notificação do que é o *bem* e a necessidade de execução imediata disso que se compreende, e todas estas maneiras de nevoeiro obscurecem essa mesma compreensão ou notificação acerca de si próprio. A vontade não precisa de escolher o contrário daquilo que compreendeu, apesar de isso ser possível, basta ficar como que habituada a este comportamento de adiamento, lentamente deixando de objetar a esta produção de nevoeiro, e, a partir de determinado momento apenas “deixa-se ir” e “arrasta as coisas”, e finalmente, transforma o nevoeiro em normalidade¹⁸⁶. É esta “corrupção da vontade que afeta a consciência de um indivíduo”¹⁸⁷ e torna-o dormente e adormecido na relação de si a si. Porém, ainda assim é uma *escolha*, mesmo quando a vontade se “deixa ir”, um indivíduo escolhe não fazer aquilo que compreende acerca de si imediatamente. E, desta maneira, este indivíduo não só está em desespero, mas também ele próprio produz e adquire a sua própria inconsciência com o passar do tempo porque, em última análise, *quer e escolhe* isso, não compreender e não executar, e é desta forma que Kierkegaard pode falar sobre uma “ignorância adquirida ou posterior”¹⁸⁸.

algo sem verdadeiramente estar a praticá-lo. Como é reconhecível, mais uma vez existe compreender e compreender, dois conceitos totalmente diferentes. Conf., nota 5.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 127: “...sin does not consist in man’s not having understood what is right, but in his not wanting to understand it, and in his unwillingness to do what is right. In fact, even about the distinction between not being *able* to understand and being *unwilling* to understand, Socrates tells us nothing.”

¹⁸⁶ Conf., ibidem, pp. 127-128, nas palavras de Kierkegaard: “But Christianity goes a little further back and says: ‘It is because he won’t understand it, and that in turn because he is unwilling to do what is right.’ Then, next, it teaches that a person does what is wrong (genuine defiance) regardless of the fact that he understands the right, or omits to do the right regardless of the fact that he understands it.”

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ É importante referir que outra questão poderia surgir em relação à interação entre conhecimento (consciência de si, transparência, honestidade), vontade e desespero. Se se permanece em desespero sempre que existir uma falta de transparência em relação a si próprio, então em contraposição poder-se-ia conceber alguém que é completamente transparente para si próprio e ainda assim permanecer em desespero? Neste caso, este indivíduo é *honesto* ou permanece com uma réstia de desonestidade em si? Como é sabido, este caso é discutido por Kierkegaard e corresponde ao desespero de Lúcifer que é “absoluta consciência e transparência” (*The Sickness Unto Death*, p. 72). Nesta situação não há nenhum desespero inconsciente, Lúcifer (ou qualquer indivíduo em questão) percebe perfeitamente a possibilidade de espírito, tem isso diante de si, e mesmo assim *escolhe* o seu próprio desespero, ou então, o que é o mesmo, recusa ser *espírito*.

A resposta de Kierkegaard parece inclinar-se mais para esta concepção de uma “ignorância adquirida”, aliás, nesta secção da *Doença para a Morte*, nada mais é dito sobre a primeira possibilidade, nomeadamente, se é possível alguém num estado de inconsciência não só nunca ter tido uma notificação acerca de si próprio, mas também ter sido sempre impedido pela própria existência e circunstâncias de adquirir esse conhecimento de si próprio e da verdade. Como se percebe, esta extrema possibilidade corresponde ao mais inconsciente de desespero que pode ser concebível. De facto, para não existir qualquer notificação acerca de si próprio, um indivíduo tem de ser de tal modo homogéneo com as coisas à sua volta¹⁸⁹, com os seus projetos e objetivos, que exclui através disso toda e qualquer inquietação acerca de si próprio, isto é, nem sequer tem a mínima suspeita acerca da relação que pode estabelecer consigo próprio. Claro que o sentido global pressuposto através do qual ele desempenha a sua vida está fixado através do exterior, e, portanto, preso a condições externas a ele, mas como tudo corre bem, de acordo com o seu desejo, como nada falha, então não existe qualquer necessidade deste indivíduo se confrontar consigo próprio e com estas categorias através das quais vive. Portanto, está como que completamente integrado no curso das coisas e dos acontecimentos como um peixe na água, e porque nada o notifica acerca de si próprio, permanece satisfeito com os seus empreendimentos finitos. Nas palavras de Kierkegaard, “para eles, a vida não tem enigma, e, no entanto, a sua vida é um enigma, um sonho”¹⁹⁰. A este estado, ao mais profundo *desespero inconsciente*, o autor chama de *desolação* e parece ser isto ao qual mais apropriadamente corresponde a possibilidade de uma “ignorância original”, na qual se vive empreendendo-se no mundo no completo esquecimento de si próprio e com a agravante de nada à sua volta o fazer lembrar-se de si próprio¹⁹¹. Deste modo, parece que o indivíduo não tem qualquer responsabilidade no

Assim, por um lado, poder-se-ia dizer que sim, o indivíduo demoníaco é honesto, mas, por outro lado, que isso não parece corresponder a ser uma honestidade completa, porque diante do conhecimento claro e transparente do *bem* e da sua relação com isso ele fecha-se a essa possibilidade, não quer assumir responsabilidade sobre a sua existência, e, por isso, esse conhecimento nunca alcança o seu perfeito preenchimento na ação, e só isso realmente mostraria um verdadeiro conhecimento de si. Portanto, parece que o sujeito demoníaco é e não é simultaneamente honesto, um outro problema que parece não ter solução e que ficará por apurar.

¹⁸⁹ *Eighteen upbuilding discourses*, p. 25.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 33.

¹⁹¹ Conf., Kierkegaard, S. (1997). *Christian Discourses; The Crisis and a crisis in the life of an actress*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, pp. 89-90. Em toda a obra de Kierkegaard, este é o texto decisivo sobre o conceito de *desolação*, e, por isso, achou-se por bem citar a passagem na íntegra: “When vacillation has ruled long enough and, of course, like all ungodly rulers has sucked the blood and wasted the marrow, disconsolateness comes to power. Then the pagan would prefer to get rid of the thought of God entirely; now he wants to sink into the emptiness of worldliness, there to seek forgetfulness, forgetfulness of the most dangerous (precisely because it is the most uplifting) of all

desespero inconsciente em que está imerso. Ainda assim, o problema é mais complexo, porque o próprio Kierkegaard, ao falar sobre o esquecimento do estado da *desolação*, afirma que o indivíduo *procura-o*, indiciando uma tal atividade da vontade de obscurecimento acerca do conhecimento de si, e assim, esta *desolação* não seria “original”, mas também adquirida posteriormente¹⁹². Em última análise, parece que este problema não pode ser resolvido e, de facto, não o é pelo autor. Por um lado, parece que existe realmente a possibilidade de uma *desolação original*, porém, ao mesmo tempo, parece sempre existir uma notificação mínima de insuficiência e de incapacidade do mundo ser a chave de resposta de sentido à existência. Por outras palavras, permanece sempre uma heterogeneidade, uma ansiedade, “esta impertinente inquietação, esta santa melancolia”¹⁹³, que manifesta a contradição que o indivíduo já sempre é “em si”. Sendo assim, por conseguinte, como se tentou explicar, a inconsciência seria um produto da *vontade*, que se engana a si própria, um *autoengano*. Porém, mesmo esta tese é meramente pressuposta, e somente adiciona mais um enigma a todo este problema, ao qual Kierkegaard nada tem mais a dizer do que apelar para que seja acreditado, uma vez que essencialmente é impossível de ser compreendido¹⁹⁴.

thoughts, the thought of being remembered by God, of existing before God. Indeed, if one wills to sink, what is more dangerous than everything that will lift up! Yet he has, so he thinks, overcome his pain, expelled all delusions, learned to console himself. Well, in a way, yes, somewhat as when a person deeply downcast, in order to console himself (what dreadful disconsolateness!), says to someone the sight of whom reminds him of something higher: Let me be what I am. Then the light of the spirit goes out; a dull mist hangs before his eyes. He is listless, but still he does not want to die; he is living in his own way. What dreadful disintegration, worse than death's, to decay while living, without the energy even to despair over oneself and one's condition! But the light of the spirit has gone out, and the disconsolate person becomes insanely busy with all sorts of things, if only nothing will remind him of God. He slaves from morning to night, accumulates money, hoards, engages in business transactions—yes, if you speak with him you will incessantly hear him talk about the earnestness of life. What appalling earnestness! It would be almost better to lose one's mind! What is disconsolateness? Not even the wildest scream of pain or the presumptuousness of despair, however terrible, is disconsolateness. But this understanding with oneself, arrived at in dead silence, that everything higher is lost, although one can still go on living if only nothing reminds one of it—this is disconsolateness. Not even to grieve disconsolately, but to have entirely ceased to grieve, to be able to lose God in such a way that one becomes utterly indifferent and does not even find life intolerable—that is disconsolateness and is also the most terrible kind of disobedience, more terrible than any defiance—to hate God, to curse him, is not so terrible as to lose him in this way or, what is the same thing, to lose oneself. To lose something trivial in such a way that one does not care to pick it up, well, that perhaps is all right, but to lose one's own self (to lose God) in such a way that one does not even care to bend down to pick it up, or in such a way that it entirely escapes one that one has lost it! Oh, what terrible perdition! Not only is there certainly an infinite difference between what one loses and what one loses, but also between how one loses. To lose God in such a way that repentance in brokenheartedness promptly rushes to recover what was lost; to lose God in such a way that one takes offense at him, is indignant with him or groans against him; to lose God in such a way that one despairs over it—but to lose God as if he were nothing, and as if it were nothing!”

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ *The Concept of Anxiety*, p. 196.

¹⁹⁴ *The Sickness Unto Death*, p. 128.

Dito isto, como se disse, permanece-se em desespero sempre que existir uma falta de transparência em relação a si próprio. Ou seja, se a relação a si continuar ossificada, permanece-se *desonesto* consigo próprio, e como se estudou, existem várias e variadas formas de não-transparência, inclusive as que são desespero inautêntico, o qual é no seu núcleo desespero inconsciente. Feito este apontamento, será determinante na última secção perceber melhor o significado da *passagem* entre inconsciência e consciência, o que significa mais propriamente o “cair em si”, e, por último, o que fica claro pela história de David, explorar a importância do “tu” que lhe é dirigido.

Consciência: preocupação e testemunho; o “cair em si” e o “tu”

Embora toda esta tese tenha tido sempre como ponto de fuga a história de David e do profeta Natan, finalmente se reúnem as condições apropriadas para se lhe fazerem múltiplas aproximações. Para começar, tenha-se em atenção o seguinte conjunto de passagens do texto *Para um Exame de Consciência* onde Kierkegaard justamente examina esta história: “I imagine that David listened attentively and thereupon declared his judgment, did not, of course, intrude his personality (subjectivity) but impersonally (objectively) evaluated this charming little work.”¹⁹⁵, “From this you see how little the impersonal (the objective)-a doctrine, a story, scholarly research, and all that helps when even a man like David, otherwise so devout and God-fearing (and devoutness and fear of God are certainly forms of personality, the subjective), when even he, when in connection with having committed such an odious crime (and previously he found-objectively enough!-nothing in the way, no conscience in the way of having Uriah killed, nothing in the way, no conscience in the way of marrying Bathsheba), when even he, after it has happened, can maintain so much impersonality (objectivity) that he can go on living and pretend as if nothing has happened, that he can listen to the prophet's tale and pretend as if nothing has happened-until the prophet, weary of this impersonality and objectivity, so extolled in our age as culture and earnestness, uses his authority and says: Thou art the man.”¹⁹⁶ e “This impersonality (objectivity) in relation to God's Word is all too easy for us human beings to maintain; it is actually a congenital genius we all have, something we

¹⁹⁵ *For self-examination: Judge for yourself*, p. 38 e no que diz respeito a esta passagem em concreto, existem formulações semelhantes na página 36 do mesmo texto.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 39.

obtain gratis-by way of hereditary sin-since this praised impersonality (objectivity) is neither more nor less than a lack of conscience. Of course, a lack of conscience does not manifest itself as criminal acts-which would be foolish, stupid, and ill-advised - no, no, it manifests itself with moderation, to a certain degree, and then with taste and culture; it makes life cozy and enjoyable-but yet is it not too much to make it into earnestness and culture!"¹⁹⁷. As passagens acima introduzem novo vocabulário, mas, como se verá, para designar fenómenos que de certo modo já foram analisados ou pelo menos mencionados. É importante então explorar um pouco estes conceitos para tentar explicar o melhor possível o que acontece a David (e que pode acontecer a qualquer pessoa em qualquer época). Em primeiro lugar, note-se que Kierkegaard distingue duas formas de *relação* a um qualquer conteúdo X, uma *relação subjetiva pessoal* e uma *relação objetiva impessoal*. Em segundo lugar, diz-nos que David mesmo sendo um “homem que teme a Deus” e, portanto, supostamente vive segundo essas categorias, mesmo assim não consegue perceber o que fez, e, portanto, relaciona-se objetivamente com os seus próprios empreendimentos, o que, por sua vez, corresponde a uma *carência de consciência*. Por último, é importante referir que as palavras do profeta são proferidas justamente para David deixar de se relacionar objetivamente com a história e entrar finalmente numa relação subjetiva com ela. Através das palavras de Natan (assim parece à primeira vista) David *passa* a ser *consciente* do que realmente fez¹⁹⁸. Para examinar melhor esta *passagem ao subjetivo* e o significado de uma *relação objetiva* ou *subjetiva*, em primeiro lugar examine-se com mais cuidado o conceito kierkegaardiano de “consciência”, que, como se consegue perceber pelo conjunto de fenómenos descritos acima, é absolutamente central.

No decurso da secção anterior foi necessário introduzir em forma de pressuposição o conceito de “consciência” para explicar designadamente os conceitos de “desespero consciente” e “desespero inconsciente” e como é que os dois se relacionam. Como se disse, ao desespero chama-se o significado como que de um falhanço que a relação da relação adquire para si própria no momento da ligação entre o imediato e o ideal constitutivo do humano. Quando o desespero realmente se constitui, isto é, quando o “em si” é “para si”, constitui-se também justamente *consciência*. Kierkegaard chama então “consciência” ao “momento de ligação”, ou então, com palavras muito mais

¹⁹⁷ Ibidem, p. 40.

¹⁹⁸ “Parece” porque, como se verá, essa passagem depende apenas dele próprio e não do “tu” que Natan lhe dirige, apesar de em todo o caso este último ser importante.

cuidadas, à “*colisão*” ou “*mútuo contacto*” entre o imediato e ideal num humano¹⁹⁹. Neste aspecto, o autor é minucioso. A consciência é a própria *relação*, mas pode acontecer que exista um “comércio” entre determinações ideais e o imediato sem que haja de facto contacto entre ambos. Esse contacto expressa uma *consciência* de *si próprio* e da *sua* relação ao momento imediato e ideal, ou seja, expressa uma *tríade*. Nas palavras do autor, “As categorias da consciência, no entanto, são tricotómicas, como a linguagem também demonstra, pois quando digo “estou consciente desta impressão sensorial”, estou a exprimir uma tríade.”²⁰⁰. Por outras palavras, o fenómeno de consciência corresponde, portanto, ao acontecimento do “si”, que é a própria *relação* ou *colisão* entre o imediato, a sua realidade concreta, e o ideal. Por outro lado, à mera *possibilidade* da constituição dessa relação que seria “consciência”, o tal comércio sem contacto das determinações em causa, Kierkegaard denomina de “reflexão”²⁰¹. O que está em causa na reflexão é então uma ocupação com um ou mais conteúdos ideais de tal modo que não se relacionam ou *colidem* com a situação real em que o sujeito se encontra. Assim, o “eu” ou a consciência é ainda uma mera possibilidade, porque *pode* haver essa tal *colisão*, mas ainda não é *para* o sujeito, uma vez que só se constitui na medida em que ele se põe na relação com esse conteúdo. Deste modo, de facto, seja qual for a profundidade ou a largueza do âmbito ou a multiplicidade de possibilidades dos conteúdos que se consideram, tudo isso nunca passa a ser *real para o indivíduo*, uma vez que a realidade está no “eu” que é precisamente aquilo do qual se afasta e que se abstrai quando se reflete. Por conseguinte, na reflexão não se está mais *inclinado* para uma ou outra possibilidade, sendo, de facto, todas equivalentes, porque justamente o que *inclina* a balança das possibilidades é o *interesse*, ou seja, quando esse estado-de-coisas possível está constituído em relação ao sujeito, à situação em que ele se encontra. Estes dois fenómenos – consciência e reflexão – permitem compreender melhor o que se passou com David. Ele justamente estava numa

¹⁹⁹ *De omnibus dubitandum est*, p. 168 e Pap. IV B 14:8.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 169.

²⁰¹ A terminologia “consciência” e “reflexão” é claramente hegeliana. Uma análise mais cuidada teria de analisar estes conceitos também em Hegel e relacioná-los com o uso que Kierkegaard faz deles, porém não se estudará esse assunto aqui. É importante também referir que a noção de “reflexão” em linguagem kierkegaardiana passa a ser “consideração”, que é justamente uma *consideração* de possibilidades sem tocar a *realidade* do sujeito, sem se tornarem *verdades para ele*, e, portanto, sem que exista uma tensão para a *decisão* sobre elas, porque justamente o “eu” está ausente dessa deliberação, nada daquilo que considera é aplicado a si. E assim, toda a consideração é um modo de *reflexão desinteressada*. Mas, claro, é possível avaliar possibilidades na relação com o “eu” a exercer-lhe *peso* e no interesse da sua situação concreta. Deste modo, em oposição à noção de *consideração*, Kierkegaard opõe a noção de *ponderação*, precisamente para diferenciar entre si uma *reflexão desinteressada* e *reflexão interessada*, respetivamente. Pôr bibliografia sobre o conceito de consideração e ponderação e adquirir na alma a sua paciência.

relação com o conteúdo da história de Natan e compreendeu-a tão bem que até houve uma reação de revolta da sua parte. Porém, por assim dizer, o seu “eu” não “estava lá” a relacionar o conteúdo da história consigo próprio. Ou seja, pode ter havido reflexão, a *consideração* daquela história sem intromissão desse “eu” que conecta o imediato e ideal, e, portanto, pode ter apenas existido uma relação *direta* com esse conteúdo, mas não *consciência*. Isto é o que significa em última análise uma *relação objetiva impessoal* com um conteúdo X, uma relação que pela sua própria natureza leva o indivíduo em questão a “aproximar-se o mais perto possível de um objeto” ao mesmo tempo que se “deixa a si próprio de fora”²⁰². O “objeto” aqui não tem de ser obrigatoriamente uma história, um tipo de conhecimento a adquirir, mas pode ser também os próprios empreendimentos da existência, os cargos profissionais, as metas a atingir, etc., em tudo isso precisamente na maior parte das vezes estabelecemos uma relação direta através da qual “nos protegemos” da possibilidade de uma *relação subjetiva pessoal* com essas coisas por meio, por exemplo, da aderência ao “público”, dos empreendimentos sagazes, etc.²⁰³ Por outras palavras, relacionamo-nos diretamente com a tarefa X, Y e Z e não nos passa pela cabeça que existe uma tarefa mais fundamental ainda que engloba todas essas, *a de si próprio*, a qual, uma vez reconhecida, por conseguinte, muda a relação entre o “si” e essas tarefas, porque essencialmente a partir desse momento um indivíduo relaciona-se com esse conteúdo de tal maneira que tem que ver *consigo próprio* e com a *sua relação com ele*. Assim, a partir desse momento, que corresponde a ter *consciência de si*, através do qual se constitui propriamente o “eu”, esse conteúdo “é acerca de mim”²⁰⁴, expressando então a dita tríade entre o ideal, imediato e o “eu”. Isto é, de facto, o que é estar numa *relação subjetiva pessoal* com um qualquer conteúdo, aliás, o conceito de “subjetividade” é exatamente assim caracterizado por Kierkegaard. É neste tipo de relação que existe propriamente *consciência* e, por conseguinte, existe um “eu” na relação entre o imediato e ideal que, por sua vez, “aplica tudo a si próprio”, e isso é *subjetividade*²⁰⁵. Assim, sendo que David estava “longe de si próprio”, o que é então “voltar a si próprio”? Em primeiro lugar, esse retorno tem de envolver, por um lado, *consciência de si*, e, por outro lado,

²⁰² *Practice in Christianity*, pp. 233-234.

²⁰³ Conf., N24:127.

²⁰⁴ *For self-examination: Judge for yourself.*, p. 36.

²⁰⁵ NB31:114: “Hum. beings are not being born, because they are without subjectivity. Subjectivity is what determines the relationship to spirit or is the possibility of spirit. Subjectivity, this I, which ceaselessly reminds and awakens the I that applies everything to itself, the I that, upon seeing what is glorious or upon hearing of it, immediately applies it to itself: [“] How does it stand with respect to yourself, do you strive in that manner, etc., etc. [“]” The I is the insomnia that is the condition of the ethical.”

consciência desse “si” *enquanto tarefa*. Explicando melhor, como já se viu anteriormente²⁰⁶, estamos constituídos e vivemos enquanto contradição cujos polos estão já sempre relacionados e em tensão primariamente. Isso quer dizer que fundamentalmente estamos sempre *embarcados* de raiz num projeto vital cujo núcleo é na maior parte das vezes a própria maximização de si²⁰⁷. Deste modo, a colisão que é a consciência corresponde ao mesmo tempo a essa *tensão e preocupação por si próprio*, ou então, nas palavras de Kierkegaard, a consciência é *interesse*²⁰⁸. E, por isso, em segundo lugar, o “voltar a si próprio” corresponde justamente a esta *preocupação por si*²⁰⁹.

Antes de avançar, é importante clarificar um aspeto importante. De acordo com o que se analisou na secção anterior, a consciência pode ter vários graus e, por essa mesma razão, várias interpretações. Mas, em última análise, poder-se-ia dizer que uma real colisão entre imediato e ideal acontece a um nível *categorial* que embarca a existência total de um indivíduo, entre o modo de existência normal e espontâneo onde de cada vez na maior parte das vezes nos damos conta de estar, e a possibilidade de rever isso e de se tornar *espírito*. Tecnicamente pode haver “colisões” pontuais e circunstanciais, porém, ao serem configuradas num mesmo sistema categorial, cada colisão tem sempre a mesma interpretação, está a ser categorizada da mesma maneira, porque acontece segundo a mesma *medida*²¹⁰. Por outro lado, no caso de David, por exemplo, ele percebeu que aquilo que fez vai contra todo o sistema categorial que ele próprio admitia, e assim, o “cair em si” de David e essa colisão é entre sistemas categoriais totais diametralmente diferentes e, por isso, muito mais intensificada²¹¹. Da mesma forma, o interesse ou preocupação *realmente por si* surge através deste último tipo de colisão. Como já se tinha visto, este interesse e dedicação por si próprio é sempre infinito²¹², mas o indivíduo ao depositar um valor infinito ao finito como que atrofia o próprio interesse que passa a ser comensurável para ele com as próprias coisas imediatas *perante* as quais ele está, quer seja a riqueza, mulher, trabalho, fama, cargos, etc., e, por conseguinte, *mede-se* através delas. Se a obtenção e asseguuração destes objetivos finitos falhar e ele desesperar, só mostrará a

²⁰⁶ Conf., pp. 43-44 desta tese.

²⁰⁷ Conf., pp. 34-36 desta tese.

²⁰⁸ *De omnibus dubitandum est*, p. 170.

²⁰⁹ Conf., Kierkegaard, S. (1998). *The Book on Adler*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p.100: “But in contrast to the objectivity and disinterestedness of abstract thinking, he may be said to have come to himself insofar as he has come to be concerned about himself.”

²¹⁰ *The Sickness Unto Death*, p. 112.

²¹¹ *Ibidem*, pp. 111-112.

²¹² Conf., pp. 34-36 desta tese.

medida através da qual se estava a medir, nomeadamente, estes empreendimentos finitos, se também, por sua vez, o desespero for meramente superficial. Deste modo, o “eu” tem sempre um *padrão* através do qual se *mede* e corresponde àquilo *perante* o qual ele está em relação. Por conseguinte, existe um determinado tipo de colisão, superficial ou categorialmente total, dependendo da *medida* com a qual cada um se mede, e da mesma forma, pode existir um interesse infinito que se relaciona diretamente com as coisas ou então um interesse infinito pela relação à relação.

Antes de avançar, como o assunto é realmente fulcral, é importante vincar um pouco mais a diferença entre estes dois tipos de *interesse* ou *preocupação*. Assim, nunca é demais insistir que estamos constituídos por uma preocupação conosco próprios que é *infinita* e tem *validade infinita*, só que na maior parte dos casos essa preocupação por nós próprios é totalmente comensurável pela preocupação pelos objetos e objetivos finitos, empreendimentos circunstanciais, etc., de tal modo que essas duas preocupações, por mim e pelos objetos, tornam-se numa e na mesma coisa, e mais, a preocupação por mim fica como que adormecida, desaparece. É neste sentido que Kierkegaard pode dizer que alguém “não está preocupado acerca de si próprio”²¹³, porque nesta passagem o “*si próprio*” significa “*si próprio*” enquanto algo não só diferente de cada objetivo finito, mas também infinitamente superior a todo esse âmbito. Como se tem vindo a dizer, esse sentido e interpretação normalmente parece sempre já estar respondido e assimilado, as perguntas acerca de si próprio, do que é “ser homem” já estão respondidas, a vigorar em pressuposição e sem *revisão* da nossa parte. Outro aspecto da questão que pode não ter ficado claro, e, por isso, vale a pena insistir, é o modo como Kierkegaard utiliza o termo “consciência”, que é a colisão entre o *ideal* e a *realidade* concreta de um indivíduo. Também este conceito é pensado pelo autor como um *modo de existência*. Isto é, a colisão gera um *programa*, transforma então a vida numa *tarefa* global, onde interessa precisamente a execução e cumprimento desse mesmo programa. Mas, o fenómeno da consciência é mais propriamente o fenómeno da *consciência de si*. Este “terceiro” é absolutamente determinante, é o núcleo da navegação vital, uma vez que aquilo que aparece, aparece sempre *a alguém*, a um espetador que está precisamente interessado no que aparece *por causa de si*. É desta forma que a “consciência é interesse”, uma vez que essa colisão corresponde ao acontecimento do “si” enquanto preocupado justamente com isso, com o “si”. Portanto, (apesar de o parecer) o nosso interesse real não é por X, Y ou

²¹³ *Eighteen upbuilding discourses*, p. 84.

Z, mas por X, Y ou Z *na medida* em que são *importantes ou relevantes para nós*. Porém, como se disse, este último fator passa completamente despercebido e em silêncio no nosso ponto de vista.

Agora, especificamente sobre o que podemos chamar temporariamente de primeiro tipo de preocupação, é preciso explicá-lo um pouco mais e relacioná-lo com um aspecto que, embora já muito sucintamente referido²¹⁴, aqui torna-se determinante, e, por isso, tem que se analisar com mais cuidado. Ora, o programa ao qual estamos lançados, com certas coisas a evitar, a emendar, a adquirir, a alcançar, etc., decorre sempre para nós de modo temporal, e mais especificamente, numa extraordinária tensão com o que *será*. Por sua vez, temos essa tensão para o cumprimento de um tal programa vital porque isso depende uma vez mais para o cumprimento *de si*. Na preocupação por si está-se preocupado pela *sua* continuação, com o que *há-de-existir-de-si*, e isso corresponde exatamente ao *horizonte da totalidade de si*²¹⁵. Assim, o *ideal* aparece-nos à nossa frente, para o qual temos de caminhar em frente, e, deste modo, quer o momento presente, quer cada recordação e desejo adquirem o seu significado na sua relação com esse *projeto global de si*, que está centrado precisamente no *futuro*, ou como Kierkegaard por vezes o chama, “o dia seguinte” ou o “amanhã”²¹⁶. Então, neste primeiro modo de preocupação, o *futuro* é aquilo que confere um *significado total* à existência porque justamente o “si”, que tem um valor e validade infinitos, depende dele, por assim dizer, no *assegurar-se de si* nesse futuro. Poder-se-ia afirmar, portanto, que se está sempre *na expectativa* de algo²¹⁷, pode-se esperar ser um doutor, ou esperar riqueza, ou preocupar-se com o roubo dessa riqueza se se a já tiver, ou esperar a sorte no Euromilhões, ou esperar a velhice e preocupar-se com a beleza que é roubada por causa dessa mesma velhice, etc.²¹⁸, mas em cada caso particular de *expectativa*, espera-se algo no *futuro*, e, portanto, mais propriamente, está-se *ocupado* (ou *preocupado*²¹⁹) com o futuro, ou por outras palavras, o que corresponde exatamente à mesma coisa, está-se preocupado com a totalidade de si.

²¹⁴ P. 33 desta tese.

²¹⁵ Poder-se-ia dizer, como Kierkegaard afirma, que o futuro corresponde à totalidade, ao todo. Conf., *Eighteen upbuilding discourses*, p. 17 e 19 e *The Concept of Anxiety*, p. 109.

²¹⁶ Conf., p.e., *Christian Discourses*, p.72 e 78 e *Upbuilding discourses in various spirits*, pp. 174-175, exemplos onde se percebe claramente que cada coisa particular tem a sua *validade por causa do “dia seguinte”* e que isso justamente tem que ver com um projeto de *assegurar* esse futuro, de tornar esse futuro *seguro* de alguma maneira, do qual se depende, porque adquirimos “uma ideia de uma necessidade futura”.

²¹⁷ *Eighteen upbuilding discourses*, p. 17

²¹⁸ Conf., ibidem, p. 20 e *Christian Discourses*, p. 72.

²¹⁹ As duas determinações – “ocupar-se de algo” e “preocupar-se com” – correspondem neste contexto ao mesmo fenómeno.

Por conseguinte, Kierkegaard chama a este tipo de preocupação de “exterior” ou “que apenas vem de fora”²²⁰, precisamente porque o sujeito depende neste caso de determinações que são *exteriores* a si próprio, dadas como possibilidade num *futuro* para ele. Esta estrutura composta por interesse infinito por si comensurável com o interesse pelos empreendimentos finitos que se desenlaça num programa *a alcançar*, é, por sua vez, um reflexo da própria síntese que o humano já é, e, por isso, é importante fazer algumas considerações acerca deste aspeto. Ora, uma das desformalizações da síntese entre *alma* e *corpo* que é o humano é precisamente o facto de ser uma síntese entre o *eterno* e o *temporal*²²¹. E, como se disse, a preocupação por si próprio só existe porque o humano tem esta consciência *de si* como *eternamente válida*²²², ou seja, com um valor *infinito*²²³. Por conseguinte, a preocupação pelo *futuro*, por um projeto a adquirir, um programa a alcançar, etc., só existe porque existe esta determinação do *eterno* com a qual estamos já sempre a nos relacionar e que determina crucialmente esse futuro²²⁴. Agora, sobre este tipo específico de preocupação, tal como o interesse por si infinito torna-se comensurável com o interesse pelos empreendimentos finitos, por exemplo, como já se tinha apontado, quando o ideal é reduzido pelo filisteu às possibilidades do quotidiano, aos projetos finitos, à comparação entre os humanos e âmbito das diferenças, etc.²²⁵, da mesma maneira o eterno em nós aparece-nos em primeiro lugar comensurável com o temporal, i.e., aparece-nos como se fosse o próprio *futuro*²²⁶. Por outras palavras, tornar comensurável a preocupação por nós com os nossos empreendimentos finitos é exatamente relacionarmo-nos com o eterno *através* do futuro, tornando a primeira determinação comensurável com a segunda, com o âmbito do finito, e, por sua vez, o *eterno* desaparece do nosso ponto de vista. É neste sentido que Kierkegaard afirma que o futuro é o “incógnito do eterno”, a sua primeira expressão²²⁷. Assim, o eterno, embora

²²⁰ *Eighteen upbuilding discourses*, p. 95.

²²¹ *The Sickness Unto Death*, p. 43 e *The Concept of Anxiety*, p. 104.

²²² Conf., p.e., *Upbuilding discourses in various spirits*, p. 134: “This awareness of being a single individual is the basic consciousness in a human being because it is his eternal consciousness.”

²²³ *Ibidem*, p. 195.

²²⁴ Quando o eterno se “refracta” ou “reflete” no temporal, dado que o humano está constituído por esta síntese, então o eterno torna-se, portanto, a medida através da qual se mede o(s) momento(s) que justamente e meramente *passam*. Conf., *The Concept of Anxiety*, p. 104 e *Upbuilding discourses in various spirits*, p. 195.

²²⁵ Ver p. 40 desta tese.

²²⁶ Note-se bem que é por esta razão que Kierkegaard pode dizer que estamos na nossa *consciência* estamos “*eternamente longe*, muito para além do momento”, e não “temporalmente longe”, precisamente porque o interesse que temos pelo *futuro* e pelo programa a ele associado tem este valor *eterno* por causa do “si”. Conf., *Upbuilding discourses in various spirits*, p. 195.

²²⁷ *The Concept of Anxiety*, p. 111.

seja incomensurável com o tempo, significa, num ponto de vista espontâneo, o *futuro*²²⁸. Porém, claro, no acontecimento de consciência de si e ao se reconhecer como tendo validade infinita, existe outra possibilidade, nomeadamente, relacionar-se com o próprio eterno *diretamente*. Isto significa, por sua vez, que a *resolução de si próprio* (porque se é contradição sempre²²⁹) é incompatível com soluções finitas, algo que a natureza deste segundo tipo de preocupação impede²³⁰. Assim, a preocupação é *realmente por si próprio* e não “sobre o mundo inteiro”²³¹, por esse “eu” na constituição de um significado da relação à própria relação. Neste caso, a resolução tem de ser *total* e não circunstancial, na constituição de um significado que conecte o “eu” com todos os elementos da sua existência, com as coisas com as quais ele lida, para adquirir através disso algum tipo de confirmação de uma “coerência em tudo”. Por outras palavras, esta preocupação requer uma *explicação*, um certo tipo de *conhecimento* sobre “o significado de tudo e do seu próprio significado”²³². Do ponto de vista de um sentido imediato e espontâneo, pode-se adquirir um conhecimento variado sobre todo o tipo de coisas, quer seja sobre como funcionam, ou como se há de tirar mais partido de uma coisa, ou então, se esta ou aquela decisão trará ou não mais benefícios, etc., tudo isto corresponde a um conhecimento *direto* sobre o mundo que está na base de um empreendimento vital *sagaz e experiente*, “mas mais este conhecimento não pode ensiná-lo”²³³, dado que, uma vez constituída essa *preocupação*, é um *interesse* não pelo mundo, mas sim pela *relação* ao mundo²³⁴, pelo seu “si”, que se constitui, algo que o filistino simplesmente assume como completamente dado e resolvido. E este tipo de conhecimento que não é atravessado por esta preocupação, por mais conhecimento que o filistino acumule, não é capaz de mudar a sua vida *categorialmente*, e, portanto, em sentido estrito esse conhecimento *não é sobre ele*, é incapaz de mudá-lo, não toca nem colide com a sua existência, não tem poder sobre ele²³⁵. Assim, quanto mais se aprofunda neste tipo de conhecimento, mais se “afasta de si próprio”²³⁶, mais a sua preocupação é com os seus empreendimentos finitos,

²²⁸ Ibidem, p. 109 e *Christian Discourses*, p. 73: “The more he is eternally absorbed in today, the more decisively he turns his back to the next day; then he does not see it at all. When he turns around, the eternal becomes confused before his eyes and becomes the next day.”

²²⁹ Conf., nota 161.

²³⁰ *Eighteen upbuilding discourses*, pp. 267- 268.

²³¹ Ibidem, p. 87.

²³² Ibidem.

²³³ Ibidem.

²³⁴ Ibidem, p. 86.

²³⁵ *For self-examination: Judge for yourself*, p. 115.

²³⁶ Ibidem, p. 105.

estabelecendo um “abismo” entre o seu conhecimento, a sua compreensão, e a sua vida²³⁷, sendo um conhecimento totalmente *indiferente* a *si*. Deste modo, a *consciência* requer neste segundo tipo de *preocupação* que “no meu conhecimento eu também tenha um conhecimento de mim próprio e da minha relação ao meu conhecimento”²³⁸ seja qual for o conteúdo com que se esteja a relacionar, ou seja, requer um conhecimento *preocupado*²³⁹. É a este tipo de *compreensão* que Kierkegaard designa por *interioridade*²⁴⁰, uma compreensão não de X ou de Y diretamente, mas uma *compreensão da compreensão* de X ou de Y²⁴¹, ou por outras palavras ainda, da compreensão da *sua* relação com X ou Y. Nas palavras de Kierkegaard, só *na* preocupação mais profunda de si é que o “homem interior” se anuncia²⁴², ou dito de outro modo, só na *consciência* mais profunda de si, que é *realmente por si*, a *interioridade* tem o seu lugar. Assim, qualquer conhecimento sobre um determinado X, é na verdade um conhecimento acerca de si próprio na relação com X, e assim, ocorre uma “confusão entre o conhecimento e aquele que conhece, de tal modo que o que conhece assemelhar-se-á, será aquilo que é conhecido.”²⁴³. O objeto desse conhecimento é, portanto, *si próprio* enquanto algo “superior” e infinitamente mais importante e incomensurável com qualquer determinação finita. Assim, a partir do momento em que existe carência de interioridade, o espírito torna-se finito, comensurável com a relação direta que se estabelece com os objetos à sua volta, e, portanto, preocupado somente com aquilo que tem “à sua frente”, com o *futuro*, e não por *si*. É por esta razão que Kierkegaard pode afirmar que a interioridade é *o eterno* ou esse constituinte no ser humano²⁴⁴, uma vez que esta compreensão de si corresponde estritamente a esta preocupação por si enquanto algo de valor infinito. Por último, é importante considerar que este assunto, apesar de parecer o contrário, é bastante concreto. Este tipo de conhecimento acerca de si próprio não permanece apenas conhecimento como se fosse imóvel. Na compreensão de si próprio um indivíduo reconhece-se sempre

²³⁷ Ibidem, p.117.

²³⁸ *Christian Discourses*, p. 194.

²³⁹ *The Sickness Unto Death*, p. 36.

²⁴⁰ Obviamente que o conceito de *interioridade* é muito mais complexo, mas dado as circunstâncias é impossível não só de o analisar em mais pormenor, mas também os conceitos que estão consigo relacionados, como, por exemplo, o de seriedade, repetição, reduplicação, etc.

²⁴¹ *The Concept of Anxiety*, p. 171: “Inwardness is an understanding, but in concreto it is a matter of how to understand this understanding. To understand a speech is one thing, understanding what is being pointed out to you is something else; to understand what you yourself are saying is one thing, understanding yourself in the saying is another.” Como se percebe, este é exatamente o caso de David.

²⁴² *Eighteen upbuilding discourses*, p. 86.

²⁴³ *For self-examination: Judge for yourself*, p. 118.

²⁴⁴ *The Concept of Anxiety*, p. 183.

já *embarcado* vitalmente, e, portanto, esse conhecimento pressiona a existência e tem um poder sobre ela de tal maneira que se transforma justamente numa *tarefa de si* constituída em *ação*²⁴⁵. Por outras palavras, esse sentido unificador que se constitui depois de uma revisão das suas próprias categorias e consideração de si próprio no esforço de se ser *espírito*, essa *verdade para um indivíduo* só o é a partir do momento em que ele é capaz de a expressar na *ação*²⁴⁶ através daquilo que ele é *concretamente*, das suas próprias circunstâncias, habilidades naturais, onde vive, com quem lida, etc. Portanto, esse conhecimento acerca de si próprio, a verdade que ele tem de expressar, é “transformado em ação no momento em que é possuído, dado que de outro modo não é possuído”²⁴⁷ e, deste modo, “autoconsciência é por isso ação, e esta ação, por sua vez, interioridade”²⁴⁸. A este tipo de verdade, Kiekegaard chama “verdade(s) preocupada(s)” em contraposição com o que podemos chamar de “verdade despreocupada”²⁴⁹, e através desta oposição podemos justamente vincar ainda mais a diferença entre preocupação *por si realmente* e preocupação pelo *exterior*, respetivamente. Por um lado, as verdades do primeiro tipo são *interessadas* pela condição e situação em que o sujeito se encontra, em virtude do qual se constituem verdades *para ele*, mas também estas verdades interessam-se pela sua recepção no sujeito, da maneira como ele permanece ou não *nelas* através justamente da sua vida e ação. Assim, este indivíduo preocupa-se somente com o *eterno* enquanto tal e com a sua relação com isso, e, por conseguinte, vê “hoje e as suas tarefas com perfeita claridade”²⁵⁰. Por outro lado, toda a preocupação com o exterior, com aquilo que vem de fora e, neste caso específico e desformalizado, todo o conhecimento que se pode adquirir acerca de como as coisas à nossa volta funcionam, acerca de nós próprios enquanto objetos de análise, etc., é em última análise *indiferente a si próprio*, embora o indivíduo possa pensar que está a utilizá-lo para o seu melhor proveito, ainda assim, essa *verdade despreocupada* não tem em consideração a situação concreta do indivíduo, não está a ser aplicado a ele, a afetá-lo e a exercer pressão sobre a sua vida. Ele está, por assim dizer, “fora de si” preocupado em saber X, Y e Z e a totalidade de coisas a saber, mas salta-se

²⁴⁵ *For self-examination: Judge for yourself*, p. 116: “All my work oriented to knowing does not touch my life at all, its desires, its passions, its selfishness, and leaves me completely unchanged - my action changes my life.”

²⁴⁶ *The Concept of Anxiety*, p. 167.

²⁴⁷ *Eighteen upbuilding discourses*, p. 86.

²⁴⁸ *The Concept of Anxiety*, p. 173. Este tema é muito mais complexo e noutras circunstâncias requeria a análise cuidada de outros conceitos adjacentes.

²⁴⁹ *Eighteen upbuilding discourses*, pp. 233-234.

²⁵⁰ *Christian Discourses*, p. 73.

a si próprio e deixa-se fora²⁵¹. Por sua vez, poderíamos dizer que está completamente imerso e preocupado com o *temporal*²⁵² que para ele é o *futuro*, e passa por cima da sua consciência *eterna*, da *revisão* acerca de si que ela requer.

Como se poderia esperar, todo este problema é ainda mais complexo. O autor afirma que não só a *preocupação* requer uma *explicação*, mas também um certo tipo de *testemunho*²⁵³. Normalmente esta palavra é associada a contextos jurídicos, mais concretamente no caso de se ser uma “testemunha” em tribunal. Esta pessoa explica ou conta algo cujo conhecimento foi obtido por ela própria em primeira mão, de tal modo que *confirma* ou não a veracidade daquilo pelo qual uma pessoa está a ser acusada. E, portanto, neste sentido uma “testemunha” serve como algo que prova, apoia ou dá um sinal seguro de que algo é verdade²⁵⁴. Da mesma forma, no contexto da análise em questão, seja qual for o tipo de conhecimento em causa, *interessado* ou *desinteressado*, existe sempre um esforço para nos assegurarmos através de um testemunho²⁵⁵ ou da *minha* relação com esse conhecimento e respetivo objeto (relação subjetiva), ou então da relação meramente entre esse conhecimento com o objeto em causa (relação objetiva). Mais uma vez, dependendo da *medida* com que alguém se mede, reconhece-se a necessidade de diferentes testemunhos. Em primeiro lugar, alguém imerso num sentido espontâneo comum que dispensa a tarefa de revisão das categorias com que vive está como que voltado para o exterior e para a execução desse sentido e requererá eventualmente para ele próprio uma confirmação exterior e imediata através do sucesso dos seus próprios empreendimentos, da fama que obterá, do dinheiro que adquire, do casamento estável que estabelece, do grupo em que se insere, etc., nas palavras de Kierkegaard, ficará satisfeito “em deixar a criação carregar o seu testemunho de tal modo que ele possa sagazmente e prudentemente utilizá-la ao serviço do momento.”²⁵⁶. Por outro lado, estes empreendimentos e a forma tácita como nos relacionamos com eles adquirem uma evidência enorme justamente porque é o mesmo caminho percorrido pelos “outros”, é partilhado por eles. Isto é, a própria pressão social cria essa evidência pelo número de aderentes a essa forma de vida, de tal modo que a aderência ao “público”

²⁵¹ Ibidem, p. 276.

²⁵² Ibidem, p. 392.

²⁵³ *Eighteen upbuilding discourses*, p. 86.

²⁵⁴ Conferir todos estes significados em: https://ordnet.dk/ods_en/dictionary-1?query=Vidnesbyrd consultado em 24/02/2025.

²⁵⁵ *Eighteen upbuilding discourses*, p. 86.

²⁵⁶ Ibidem p. 84.

confirma-nos nessas evidências²⁵⁷. Isto acontece não só em relação a estes empreendimentos, mas também em questões sobre como nos devemos comportar em sociedade, sobre o que é que está certo ou errado em sentido moral. Estes costumes²⁵⁸ são intersubjetivamente partilhados e constituem outra forma de *testemunho*. Isso não quer dizer que cada um por si só não tenha acesso à determinação do ético, i.e., aquilo que está absolutamente bem ou mal, aliás, como o ético é o *universal*, aplica-se a todos os indivíduos, isto é, essa determinação é passível de ser reconhecida eventualmente através de um choque de categorias existenciais, e todos os indivíduos têm a possibilidade de se constituírem a si próprios enquanto tarefa de se tornar um *homem*. A determinação do ético poderia então ser vista ou como essa realização de si próprio nas principais instituições da sociedade ou então como uma determinação à qual cada homem sozinho tem acesso, embora partilhada por todos, uma lei moral racional²⁵⁹. Em todo o caso, de um ponto de vista ético, seja ele qual for, somos todos o homem universal²⁶⁰ e, em relação ao nosso desempenho prático, o *universal* ou o *comum* é tudo aquilo que se compreende no interior da diferença entre o bem e mal. Estas são as determinações em causa quando o homem está a ser considerado *enquanto* homem. Assim, do ponto de vista ético esta tarefa de tornar-se homem corresponde ao indivíduo expressar esse universal na sua vida,

²⁵⁷ Conferir pp. 22-30 desta tese.

²⁵⁸ É preciso clarificar esta noção de costume para não haver confusões. Normalmente utilizamos este termo para caracterizar certas práticas sociais sobre o modo correto e certo de se fazer determinadas tarefas. Por exemplo, nas *Viagens de Gulliver*, logo em Lilliput, ele defronta-se com costumes completamente diferentes daqueles que estava habituado. Exemplificando, é-nos dito que os lilliputianos enterram os seus mortos verticalmente de cabeça para baixo, uma vez que, acreditando que a Terra é plana, creem que em onze mil luas todos irão ressuscitar, e, portanto, quando a Terra virar do avesso, todos os mortos encontrar-se-ão já de pé prontos para esse evento. Ou então, por exemplo, na corte, o emperador utiliza uma competição de dança numa corda como processo de entrevista para contratar novos funcionários do governo. Tudo isto parece ridículo a Gulliver (e a nós) porque este tipo de costume tem por estrutura peculiar o facto destas práticas se tornarem e ser naturais para os lilliputianos, mas também os costumes de Gulliver para ele que são praticados em Inglaterra. Ora, não é deste tipo de costume que se está a falar, uma vez que, como se percebe, estes “costumes” variam consoante as sociedades variam. Assim, está-se a falar de um “costume” moral que tem que ver com a própria estrutura da sociedade em que estamos inseridos (à qual nem os lilliputianos escapam), e que diz respeito à profissão que adquirimos, a estruturas como o casamento e a família. Estas estruturas da vida civil, política e social são as instituições normais e *comuns*, nas quais *todos* nos inserimos, e, portanto, partilhadas intersubjetivamente quanto ao seu significado e respetiva possibilidade de justificação nelas.

²⁵⁹ Ora, é de facto ambíguo na análise kierkegaardiana a qual destas duas hipóteses o autor se está a referir em cada momento, porque parece que intermitentemente se refere ou a Hegel e ao seu conceito de *Sittlichkeit* ou então a Kant e ao seu conceito de *lei moral racional (Moralität)*, respetivamente, na *Alternativa II* e no *Temor e Tremor*. Porém, para o caso não importa e este assunto não vai ser mais estudado. O que está em causa é que este tipo de testemunho ético, quer seja concebido através de Hegel ou de Kant, é o *comum* ou *universal* ao indivíduo, isto é, ambos os autores apontam para o facto de existir um âmbito da existência em que não se está constituído enquanto *indivíduo*, mas sim enquanto o *universal humano*. Deste modo, aqui não importa a oposição entre Hegel e Kant, mas sim fundamentalmente a oposição entre *indivíduo* e o *comum*, tal como Kierkegaard a pensou.

²⁶⁰ *Either/or: Part II*, p. 256.

anulando por sua vez a sua singularidade em detrimento da realização desse mesmo universal²⁶¹. Dito de outro modo, esta lei moral partilhada na forma de costume é o universal e cada indivíduo na sua singularidade está determinado de forma absoluta pela tarefa moral que essa lei implica fazer, e, portanto, *tem* de se desvelar publicamente executando e expressando na sua vida o universal²⁶². É precisamente nesta esfera pública da lei moral que a justificação para as ações de um indivíduo tem o seu lugar, uma vez que todos os conceitos, noções, juízos necessários para julgar a posição e compreensibilidade das ações de cada indivíduo estão dados nesta esfera. Isto quer dizer, por conseguinte, que o *testemunho* nesta esfera é comunicável entre indivíduos, ou seja, cada posição é passível de ser comunicada através da *linguagem*²⁶³. Assim, em última instância, mesmo nesta última forma de testemunho o *padrão* através do qual se mede a própria vida são os costumes sociais onde um indivíduo se insere ou então uma lei moral racional à qual cada indivíduo tem acesso, e, portanto, existe um critério que confere significado à sua existência que ainda é *exterior* a si próprio, como também acontece quando o testemunho é meramente imediato. Por conseguinte, em sentido estrito esse indivíduo ainda não está qualificado enquanto *espírito*. Para se perceber melhor que tipo de testemunho Kierkegaard tem em mente, introduza-se o caso de Abraão. Como se sabe, Abraão é comandado por Deus a matar o seu próprio filho, Isaac. Ora, de um ponto de vista moral, esta ação é a mais imoral que se possa pensar, e, por isso, não é passível de ser compreendida nem explicada²⁶⁴. A comunicabilidade da sua ação através da linguagem “salvaria”²⁶⁵ de facto Abraão do seu sofrimento isolado, uma vez que o traduziria no *universal*²⁶⁶, mas justamente é isso que ele não consegue fazer,

²⁶¹ Kierkegaard, S. (1983). *Fear and trembling: Repetition*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p. 54.

²⁶² *Ibidem* p. 82 e *Either/or: Part II*, pp. 255-256.

²⁶³ Como se percebe a noção de “linguagem” pode ter múltiplos sentidos em Kierkegaard. Por um lado, a linguagem pode ser o âmbito do escondimento de si, da mentira e da hipocrisia em relação a si próprio, mas, por outro lado, é também o âmbito do ético e do universal humano. A linguagem é sempre estas duas coisas. Conferir a respeito do primeiro sentido as pp. 16-21 desta tese.

²⁶⁴ Sobre este assunto, Kant, para além de afirmar que se Deus falasse aos homens eles seriam incapazes de saber o que estaria a falar, mesmo admitindo o contrário, se a ordem de Deus fosse manifestamente contrária e em conflito com a moralidade, então não poderia ser uma ordem de Deus (ou um milagre divino). Assim, em última análise não é possível um indivíduo estabelecer uma relação direta com Deus (ou o ideal, ou a ideia, ou um requerimento absoluto, como se queira chamar) pelo que tem de ser sempre mediada pela determinação da moralidade e o que ela requer. Por outras palavras, não pode haver absolutamente ninguém “para lá” ou “fora” do ético, a lei moral. Conf., Kant, I. (2009). *Religion within the Bounds of Bare Reason*. (W. S. Pluhar, Trans.) Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, pp. 95-99 e Kant, I. (1992). *The Conflict of the Faculties (Der Streit der Fakultäten)*. (M. J. Gregor, Trans.) Lincoln: University of Nebraska Press, p. 115.

²⁶⁵ *The Concept of Anxiety*, p. 150.

²⁶⁶ *Fear and trembling*, p. 113.

nomeadamente, expressar essa justificação, porque não existe nenhuma de um ponto de vista ético – e, por isso, ele é um assassino²⁶⁷. Assim, Abraão encontra-se num impasse e em tensão entre duas esferas. Na primeira, essa mesma esfera requer uma explicação moral dele que seja compreensível para os outros homens que a partilham²⁶⁸, e, na segunda, permanece sozinho na compreensão que tem de si próprio e do que é que significa Isaac²⁶⁹. Deste modo, percebe-se um novo aspecto da própria noção de *consciência*, nomeadamente, o seu fechamento sobre si própria. Existe, como se percebe, uma *colisão* entre Abraão, uma consciência isolada, e o ético, o universal. Desta colisão surge um “eu” de valor *infinito* que não é indiferente a si e vê-se a colidir completamente com o sentido *comum* da “vida”. Ou seja, o indivíduo reconhece que o seu si é incomensurável com o universal e que não consegue receber dele qualquer identidade e sentido. Por conseguinte, o indivíduo não se revê em nenhuma forma de desempenho mundano, e assim, a individualidade retrai-se e *fecha-se sobre si própria* no seu isolamento. Do ponto de vista ético, este isolamento é verdadeiramente o *mal*²⁷⁰. Porém, a constituição de *espírito*, em última análise, tem de depender da validade infinita que o sujeito tem para si e também, por conseguinte, de critérios *interiores* a ele próprio. E precisamente na sua relação com o que de há *eterno* nele, o indivíduo fica “sem ajuda”, permanece *isolado* nessa tarefa. Ninguém pode dar-lhe mais informação, ninguém pode convencê-lo de nada em relação a esta tarefa, o que ela envolve ou o seu significado, somente ele próprio²⁷¹. Claro que o indivíduo pode escolher não prestar atenção a esta notificação da consciência de si próprio e deixar passar tempo envolvendo-se na mera aquisição de objetivos finitos, ou então expressar-se a si próprio da melhor maneira nos costumes locais, etc., mas estas formas de existência não constituirão *espírito*. Tudo isto significa curiosamente que existe uma nova possibilidade de *testemunho* em que aquilo que justifica um indivíduo é ele próprio²⁷², isto é, ele passa a ser uma *testemunha* de si mesmo na sua consciência, como também é testemunha a potência que pôs a síntese com o qual ele está em absoluta relação. Isto é possível porque as determinações – de isolamento, de solidão, da impossibilidade de explicar através da linguagem o que se

²⁶⁷ Ibidem p. 57.

²⁶⁸ Ibidem p. 110.

²⁶⁹ Ibidem p. 71.

²⁷⁰ Veja-se, por exemplo, o que Hegel afirma sobre a consciência isolada na *certeza* de si: Hegel, G. W. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. (A. W. Wood, Ed., & H. B. Nisbet, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press, pp. 167-184: parágrafos §139 e §140.

²⁷¹ *Fear and trembling*, p. 71.

²⁷² Ibidem p. 62.

passa e de se justificar no universal, o silêncio – todas estas determinações próprias da consciência isolada são, em última instância, qualificações formais, e, por essa razão, podem ser formas do bem *ou* do mal²⁷³, duas desformalizações daquilo que Kierkegaard chama de *demoníaco*. Portanto, existem dois tipos de *demoníaco*, ou em direção ao que o autor chama de *religioso* ou em direção ao *demoníaco* em sentido estrito. Ambas as noções estão em relação com um requerimento absoluto sem qualquer mediação de determinações exteriores, os “outros”, o universal, etc., e, por essa razão, estão fechados em si próprios. Porém, no primeiro caso a *ideia* com o qual se relaciona no seu interior é Deus, que é o caso de Abraão, justificando-o absolutamente enquanto algo *superior* ao *universal*, por outro lado, no segundo caso, a ideia é a do *mal*, o absoluto isolamento de si em si (que corresponde à consciência isolada que Hegel descreve²⁷⁴). Por outras palavras, o *demoníaco* em ordem ao religioso é um fechamento no interior do qual está Deus, e, em contraste, o *demoníaco* em sentido estrito é um fechamento em que só existe o “eu”. Por sua vez, esta consciência verdadeiramente demoníaca pode não ter nada de extraordinário ou visível, isto é, o sujeito estritamente demoníaco pode ser um sujeito normal que tem uma profissão, joga ténis, tem uma família, mas justamente vive tudo isso na forma de *colisão* e oposição com isso, mas *silenciosamente*, possuindo um segredo que só ele percebe, nomeadamente, o reconhecimento de si como infinitamente superior a tudo isso. E mais, vive isso no reconhecimento da incomensurabilidade com tudo o que lhe acontece e não sabe em primeiro lugar porque é que ele é como que “expulso da existência”, permanecendo ele segundo a sua própria concepção uma “evidência” e “objeção” contra toda a existência em si²⁷⁵. Por conseguinte, esta personalidade recusa mais uma vez pôr a síntese e tornar-se *espírito*. Do ponto de vista de quem observa exteriormente uma consciência isolada, a sua forma corresponde justamente a esta ambiguidade que se analisou. Por exemplo, se um indivíduo tomasse a decisão de deixar os pais para emigrar para outro país, mais rapidamente seria acusado de puro egoísmo da sua parte por ter deixado os pais para trás desamparados, os quais lhe deram tudo, do que pura devoção a Deus. Da mesma forma, Abraão pode ser acusado de ser *ou* um assassino *ou* um homem de fé, mas nada mais que isso²⁷⁶. Assim, se o indivíduo é colocado numa tal posição em que entra em conflito com o *universal* e não consegue ser integrado de

²⁷³ Kierkegaard, S. (1988). *Stages on life's way: studies by various persons*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press, p. 230.

²⁷⁴ Conf., nota 265.

²⁷⁵ Conf., *Repetition*, pp. 60-63 e *The Sickness Unto Death*, pp. 104-105.

²⁷⁶ *Fear and trembling*, p. 62.

volta nele, então esse indivíduo é demoníaco, está isolado e à pergunta “porque o fez?” podemos responder somente “por ele próprio e por Deus”, uma síntese entre estas duas possibilidades e interpretações incapaz de serem desambiguadas para um ponto de vista exterior²⁷⁷. Por conseguinte, somente o próprio indivíduo pode decidir sobre isso na sua consciência, mas para o exterior permanece sempre em *silêncio* em relação a si, dado que é incomunicável. Por outras palavras, é somente no *espírito* que se *confirma* o “homem interior”, a sua *interioridade*²⁷⁸. Neste caso, não existe um testemunho para além do *testemunho interior*.

Toda esta análise foi importante para clarificar o caso de David, precisamente porque a *consciência de si* não envolvia as suas ações, ele estava adormecido em relação às próprias determinações que tinha admitido, e, portanto, não se conseguia perceber a si próprio. Ele inclusive sabia que aquilo que fez é inaceitável, porém não *se* estava a ver, permanecendo em relação direta e objetiva com os seus empreendimentos e consigo próprio. Ao “cair em si”, desperta então uma *preocupação por si*, designadamente um *interesse* da relação à relação, pelo tipo de relação que estabelece com o requerimento absoluto que admitia. No final da história, David reconhece-se como pecador, i.e., admite que estava em desespero *inconsciente*. Para finalizar, ainda restam alguns aspetos a serem considerados. Em primeiro lugar, pelo que já foi dito em relação à origem do desespero *inconsciente*²⁷⁹, percebe-se que David poderia ter respondido à acusação do profeta Natan de forma completamente diferente, designadamente, poderia ter dito que o assunto não tinha nada que ver consigo, prosseguindo desta forma com os seus afazeres quotidianos. Porém, tanto esta evasão de tornar a história que ouviu uma posse *sua*, como possíveis desculpas constituiriam apenas uma *escolha* sua, neste caso de *ossificação* da sua consciência. Da mesma maneira, a “passagem ao subjetivo”, esta respetiva aquisição de “consciência de si” corresponde a uma escolha, o que significa, por outro lado, que não pode ser induzida, e é, em última instância, um ato *livre*. E, é precisamente por esta razão, por ser um ato que requer liberdade, que pode estar a ser impedido pela ossificação da consciência que se falou, por esta “estupidez” adquirida. Dito isto, qual é a importância então do “tu” dirigido a David? Esta pergunta surge agora porque de facto parece que esse “tu” não é determinante, mas esta afirmação pode ter vários significados e, por isso, tem de ser clarificada. Por um lado, é absolutamente fulcral, dado que a tarefa de Natan

²⁷⁷ Ibidem, p. 71.

²⁷⁸ *Eighteen upbuilding discourses*, pp. 87-88.

²⁷⁹ Conf., pp. 50-53 desta tese.

é dirigir-se à subjetividade de David, impedindo-o de se relacionar objetivamente com a história que conta. Assim, o profeta tem de imprimir algo mais no seu discurso para além da descrição abstracta da história que conta, tem de se dirigir à própria pessoa que a ouve para que exista a possibilidade efetiva de uma *colisão* entre ela e a história, ou seja, uma *colisão* entre a história, uma determinação ideal, e a sua vida na sua realidade concreta, para que haja, em última instância, *consciência de si*. Quando Natan diz “esse homem és tu”, possibilita a respetiva resposta de David segundo a sua liberdade: “fui eu”. Por outro lado, este “tu” pode ser qualquer coisa, um acontecimento trágico, uma palavra, um texto, um soco, etc., mas em todo o caso é sempre algo que na relação com isso aponta *para nós* de tal forma que nos impulsiona a relacionarmo-nos reflexivamente com a nossa existência, a perguntarmo-nos acerca das tais perguntas fundamentais e a fazer a sua *revisão*. Este “tu” vindo do exterior também é importante por outra razão ainda. Como se tentou mostrar ao longo da tese, existem variadas formas de nos enganarmos a nós próprios, quer seja pela forma estrutural em que o humano já está constituído, pelo o facto de ser uma síntese, de comunicar através da linguagem, quer seja pela negação da responsabilidade de si próprio através da sua integração no “público” e do seu empreendimento sagaz em projetos finitos. Deste modo, parece que tendemos normalmente para a *hipocrisia* existencial, i.e., para uma duplicidade entre pensar e existir, como se fosse o nosso estado natural, e assim, tendemos igualmente para o *ruído*, para a *ossificação* da consciência, ao relacionarmo-nos trivialmente com as coisas à nossa volta de forma objetiva, isto porque, afinal de contas, é o mais fácil e cómodo a fazer. E, portanto, sem um “tu” vindo do exterior fica extremamente difícil apercebermo-nos de nós próprios e desta situação que de cada vez já estamos inseridos espontaneamente, e deste modo, por essa mesma razão esse “tu” é de extrema importância. Porém, tecnicamente existe a possibilidade de esse “tu” surgir *interiormente*, isto é, surgindo através do próprio indivíduo sem intervenção exterior. No entanto, existem condições especiais que precisam de estar asseguradas. Em primeiro lugar, é preciso justamente o que já se referiu, *silêncio*, i.e., silêncio interior, para isolar a consciência e tirar todo o tipo de confusões e autoenganos associadas ao conhecimento que se pode adquirir de si²⁸⁰. Normalmente esse conhecimento é acompanhado por *ruído* e *azáfama*, por teses vindas do exterior que são evidentes e que nunca revimos, slogans publicamente aceites pelos

²⁸⁰ *Three discourses on imagined occasions*, p. 11. Kierkegaard até vai mais longe e defende que sem silêncio e quietude não existe consciência.

“outros” ou pelo grupo a que se pertence, por pressa e pressão de se “fazer alguma coisa”, por assegurar o seu futuro, etc. Nesse silêncio interior, portanto, cada um está por si próprio, é responsável apenas por si próprio²⁸¹ sem confusões que poderiam ofuscar esse conhecimento de nós próprios. No entanto, é ainda preciso algo mais do que este silêncio, é preciso transformar um “tu” em “eu”, ou seja, é preciso admitir o que se possa ter feito e dizê-lo ou *confessá-lo*. Ao parar, ficar em silêncio e recolher o entendimento, é preciso fazer uma “contabilidade” acerca de si próprio²⁸², ou como se chamou, um esclarecimento de contas em relação a si próprio, dizendo sem confusões “eu fiz isto e aquilo”, dizendo afinal de contas o que é *verdade*, a *verdade* acerca de si, de como se é na realidade. Ora, mais uma vez, o que é preciso em qualquer um destes casos, seja o “tu” exterior ou interior é *honestidade* acerca de si, e nesta história pelo menos temos um exemplo disso mesmo. De facto, podemos afirmá-lo: David é um homem *honesto*.

Considerações Finais

No início da tese, foi identificado que não só David mas também o humano em geral tem carência de *honestidade*, e, por isso, ao longo deste trabalho, propôs-se fazer um levantamento mínimo do que é que essa noção depende e o que é que isso implica. Para este efeito, poder-se-ia ter começado pela quarta secção que explica a *síntese* e o *desespero inconsciente*, mas achou-se melhor expor em primeiro lugar o problema e só depois tentar “atacá-lo”. Assim, foi decisivo analisar como é que normalmente de forma espontânea existimos e nos empreendemos no mundo à nossa volta, quer pela consideração da maneira *sagaz* como gerenciamos a totalidade da existência, vivendo através do “provável” e da determinação “até certo ponto”, quer pela consideração da pressão intersubjetiva a que já estamos sempre expostos, o “público”, um “grupo”, os “outros”, o que torna a permanência na *desonestidade* colossalmente mais eficaz. Em determinado momento, mostrou-se que até a própria linguagem permite este desencontro entre aquilo que se é e aquilo que se pensa que se é, tudo isto agravado e abusado pela “imprensa” e “público”. A linguagem, por sua vez, depende da própria estrutura em que o humano já está posto, uma síntese entre *corpo* e *alma*. A partir daqui, tentou-se perceber ao que é que tudo o que se acabou de estudar corresponde, designadamente, à noção de

²⁸¹ Ibidem, pp. 9-10.

²⁸² Ibidem, p. 12.

desespero inconsciente, para no último capítulo se voltar novamente a David (de onde, na verdade, nunca se saiu) e ponderar acerca do que é então o fenómeno de *consciência de si*, e, por conseguinte, da *preocupação interior* que corresponde a essa consciência, à *explicação* e *testemunho específicos* que requerem. Por último, foi necessário ainda explicar a importância do “tu” dirigido a David.

David é um homem *honesto*, mas o que fica claro pela tese desenvolvida é que é extremamente difícil sê-lo no sentido estrito em que Kierkegaard emprega o termo. Parece que quer pela estrutura enquanto humanos que sempre já somos, quer pelo meio de actualização dessa estrutura, onde nos empreendemos, pela aderência a entidades abstractas, aos “outros”, pela *sagacidade* e preocupação pelo exterior e futuro, etc., parece que tendemos sempre para a *ossificação* da nossa consciência. Ou não atuamos na notificação da nossa consciência e “deixamos-mos ir”, ou pensamos que o problema é o objeto X, Y e Z, e não a minha *relação* com isso, ou adquirimos essa relação “por inferência” dos outros e vivemos então por *comparação*, objetificando a nossa relação connosco próprios, etc. Assim, para sermos realmente *honestos* não só temos de *querer* mesmo isso, a *verdade* acerca de nós próprios que é sempre *a verdade*, e por isso David escolheu relacionar-se subjetivamente com a história de Natan, mas também relacionarmo-nos com essa tarefa de forma intensa e repetidamente, através da nossa *liberdade*. Ora, esta última noção ficou inteiramente de fora, com a excepção da sua menção apenas uma vez no último capítulo. Também o conceito de “angústia” foi posto de parte por estar em estrita conexão com a anterior e por precisar do seu próprio espaço para ser adequadamente estudado. Existem para além destas, claro, imensas outras questões “interessantes” que se escolheu deixar de fora devido à extensão do tema da tese, como, por exemplo, as noções de “seriedade”, “repetição”, “reduplicação”, “culpa”, “risco”, “decisão” que formariam uma eventual segunda parte desta tese se existisse, uma vez que provavelmente se trataria do modo como essa nova *interpretação* acerca de si próprio se expressaria na realidade. Mas, estas questões não são exclusivas a Kierkegaard especificamente. Outra questão “interessante” seria analisar meticulosamente as noções hegelianas de “consciência”, “reflexão”, “mal”, para compará-las com Kierkegaard. Ainda outra seria comparar as três histórias de Abraão analisadas por Kierkegaard, Kant e Hegel. Tudo isto ficará (ou não) para ser analisado posteriormente. Em todo o caso, para reforçar, o que fica assente é esta extrema dificuldade de se ser *honesto*, e, por isso, em última instância, a história de David e o que lhe aconteceu é, de facto, um fenómeno do

acontecimento humano enquanto tal, e, portanto, poder-se-ia dizer que essa história não só é a sua, mas a de todos nós.

Bibliografia

- Alighieri, D. (2004). *The Inferno*. (A. Mandelbaum, Trans.) New York: Bantam Books.
- Bonhoeffer, D. (1959). *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*. (E. Bethge, Ed., & R. H. Fuller, Trans.) New York: The Macmillan Company.
- Come, A. B. (1995). *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Dunning, S. N. (1985). *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferro, N. (2012). *Estudos sobre Kierkegaard*. S. Paulo: Liberars.
- Ferro, N. (2015). *Naturalmente Hipócrita: Em Constante Referência a Kierkegaard*. Lisboa: Aster.
- Ferro, N. (2021, Julho). A exceção e o demoníaco: em torno de "Kierkegaard". *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, 8(1), 70-101. doi:<https://doi.org/10.26512/2358-82842021e38337>
- Hegel, G. W. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. (A. W. Wood, Ed., & H. B. Nisbet, Trans.) Cambridge : Cambridge University Press.
- Kant, I. (1992). *The Conflict of the Faculties (Der Streit der Fakultäten)*. (M. J. Gregor, Trans.) Lincoln: University of Nebraska Press.
- Kant, I. (2009). *Religion within the Bounds of Bare Reason*. (W. S. Pluhar, Trans.) Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kierkegaard, S. (1969²). *Søren Kierkegaards Papirer*. (P. A. Heiberg, V. Khur, & N. Thulstrup, Eds.) København: Gyldendal.
- Kierkegaard, S. (1978). *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age - A Literary Review*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.

- Kierkegaard, S. (1983). *Fear and trembling; Repetition*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1985). *Philosophical fragments. or, A Fragment of philosophy; Johannes Climacus. or, De omnibus dubitandum est*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton : Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either/or: Part I*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either/or: Part II*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1988). *Stages on life's way: studies by various persons*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1989). *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Edification and Awakening by Anti-Climacus*. (A. Hannay, Trans.) Londres: Penguin Books.
- Kierkegaard, S. (1990). *Eighteen upbuilding discourses*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1990). *For self-examination: Judge for yourself*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1991). *Practice in Christianity*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments. Volume I: Text*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1993). *Three discourses on imagined occasions*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1993). *Upbuilding discourses in various spirits*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1995). *Works of Love*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.

- Kierkegaard, S. (1997). *Christian Discourses; The Crisis and a crisis in the life of an actress*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1998). *The Book on Adler*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1998). *The Moment and Late Writings*. (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2001). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 2: Journals EE-KK*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. Kangas, G. Pattison, V. Rumble, & K. B. Söderquist, Eds.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2005). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 6: Journals NB11 - NB14*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, G. Pattison, V. Rumble, & K. B. Söderquist, Eds.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2007). *Adquirir a sua Alma na Paciência dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*. (N. Ferro, & M. Jorge de Carvalho, Trans.) Lisboa: Assírio & Alvim.
- Kierkegaard, S. (2007). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 8: Journals NB21-NB25*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. D. Possen, J. D. Rasmussen, & V. Rumble, Eds.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2008). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 9: Journals NB26-NB30*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. D. Possen, J. D. Rasmussen, & V. Rumble, Eds.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2011). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 4: Journals NB-NB5*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. Kangas, G. Pattison, J. D. Rasmussen, . . . K. B. Söderquist, Eds.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2014). *Kierkegaard's Journals and Notebooks: Volume 7, Journals NB15-NB20*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. D. Possen, J. D. Rasmussen, & V. Rumble, Eds.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2014). *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Oriented Deliberation in View of the Dogmatic Problem of Hereditary Sin*. (A. Hannay, Trans.) New York: Liveright Publishing Corporation.

Kierkegaard, S. (2018). *Kierkegaard's Journals and Notebooks: Volume 10, Journals NB31-NB36*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. D. Possen, J. D. Rasmussen, & V. Rumble, Eds.) Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (2020). *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 11, Part 2: Loose Papers, 1843-1855*. (N. J. Cappelørn, A. Hannay, B. H. Kirmmse, D. D. Possen, J. D. Rasmussen, & V. Rumble, Eds.) Princeton: Princeton University Press.

Nica, D. (2017). Modern Perspectives on Faith: Abraham's Case in Kant and Kierkegaard. Reconstructions and Critical Remarks. *ANNALS of the University of Bucharest Philosophy Series*, 107-123.

Oliveira, S. F. (2016). *O sentido do espírito no humano: Estudo sobre a determinação antropológica na obra de Kierkegaard*. (Tese de doutoramento). Disponível em <https://run.unl.pt/handle/10362/20198> .