

## Anti-Climacus e a noção de natureza humana: uma passagem d'A Doença para a Morte

### Anti-Climacus and the concept of "human nature": a remark in "The Sickness unto Death"

Nuno Ferro  
Universidade Nova de Lisboa  
nunovrferro@gmail.com

**Resumo:** O propósito do artigo é analisar a possibilidade de o conceito de "homem" presente em "A Doença para a Morte" corresponder a uma definição de "natureza humana". Começa por se analisar brevemente num aspecto da noção de "natureza", segundo Aristóteles, e examina-se em que medida a noção de "natureza" é compatível com a de liberdade, tal como Anti-Climacus a expõe. Conclui-se que, segundo o texto de "A Doença para a Morte", a noção de "natureza humana" tem de receber um novo sentido metafísico, pois deve ser compreendida como um *terminus ad quem* e não, como nos restantes entes, um *terminus a quo*.

**Palavras-chave:** homem, liberdade, natureza, possibilidade, síntese.

**Abstract:** The purpose of the article is to analyse if the concept of "man" in "The Sickness unto Death" corresponds to a definition of "human nature". It starts analysing briefly the notion of "nature" according to Aristotle and tries to determine in what degree is the notion of "nature" compatible with the notion of liberty, as Anti-Climacus explains it. The conclusion is that, according to "The Sickness unto Death", the notion of "human nature" must receive a new metaphysic understanding, since, unlike the other beings, it must be understood as a *terminus ad quem* and not as a *terminus ad quo*.

**Key-words:** freedom, man, nature, possibility, synthesis.

Há uma tese relativamente comum na bibliografia secundária sobre Kierkegaard que afirma, sem especiais hesitações, que, n'A *Doença para a Morte*, se defendem e expõem as determinações de uma natureza humana bem definida, por oposição a apropriações mais ou menos parciais do pensamento de Kierkegaard por

parte de autores do sec. XX como é o caso – é a referência habitual – de Sartre. De facto, na tese tradicional, o *eu* possui uma estrutura determinada originalmente – que é a de ser uma síntese, ainda que complexa – e essa estrutura original é, no sentido próprio do termo, uma natureza ou uma essência. Do ponto de vista de Kierkegaard, portanto, a essência precederia a existência e Anti-Climacus faria parte de uma tradição antiga, daquela que parte da Grécia. A tese é, como se disse, comum, pelo menos num certo tipo de interpretação<sup>1</sup>. O que para o presente propósito importa sublinhar é a verosimilhança da admissão, por parte de Anti-Climacus, da existência no acontecimento do ente que chamamos homem de algo ao modo de uma *natureza*.

Não deixa, todavia, de ser curioso que o comentário que tão rapidamente identifica a presença de uma natureza humana no texto de Anti-Climacus, se preocupe, pelo contrário, muito pouco em determinar e definir com clareza a que corresponde, afinal, a noção de *natureza*, que propriedades tem, e isso é, como se disse, curioso, porque se trata de uma questão nuclear. Por *natureza* o comentário parece, em geral, entender apenas a presença de um conjunto de elementos estruturais fixos na existência humana, elementos de que ela não pode dispor, que, portanto, a limitam e constroem, e que constituem o âmbito a partir do qual a vida humana se pode desenrolar. Ora se por *natureza* se entende qualquer coisa deste género, é certamente claro que Anti-Climacus admite a existência de uma natureza humana, e que ela possui, como se afirmou, a estrutura de uma síntese. Considerada desta forma, a questão torna-se, todavia, insignificante, porque parece difícil negar, em absoluto, que a vida humana se constitui a partir de um qualquer conjunto fixo e não completamente manipulável de elementos originais, pelo menos físicos, mas também, de modo óbvio, não físicos. Quer dizer, se, por *natureza* se entende apenas que há, à partida, um complexo de momentos originais e estáveis que condicionam de alguma maneira – e, por vezes, de maneira decisiva – a existência, então parece difícil negar que haja, numa qualquer forma, uma natureza no homem, porque, por

---

<sup>1</sup> Cfr., por exemplo, EVANS, C.S. (2006), p. 244 e ss.

exemplo, os homens em geral têm um corpo, estão determinados sexualmente, possuem uma estrutura linguística, etc. A questão torna-se, por isso, como se disse, trivial e insignificante. Ora isto não é, pelo contrário, nada claro, quer dizer, parece, na verdade, que a questão da *natureza humana* é *outra questão* diferente da referida e é, por isso, necessário dar algumas indicações sobre a noção de *natureza* tal como a tradição a concebeu. Se assim não se fizer, a questão será meramente nominal, porque se poderia dizer que, num sentido qualquer –aquele que se definir –, há uma natureza humana.

É evidentemente impossível neste contexto fazer um estudo minimamente sério e adequado do sentido do conceito de natureza, tal como a noção surgiu na Antiguidade e tal como foi depois precisado e completado na Idade Média e na tradição posterior. Será, por isso, necessário fazer um enorme número de restrições e indicar somente um ou outro aspecto mais significativo – a dizer verdade, apenas um – que parecem ser decisivos para o modo como Anti-Climacus concebe o problema.

Como se sabe, no livro  $\Delta$  da *Metafísica*, Aristóteles inventaria uma série de sentidos do termo *natureza* (cfr. ARISTÓTELES, 1980, 1014b16 e ss.). Em geral, todos eles estão relacionados com o princípio interno de movimento ou crescimento num ente. Assim, são naturais, neste sentido do termo, aqueles entes que possuem uma unidade real dinâmica, que são unos e passam a ser o que são a partir de si, de tal modo que contêm os princípios do seu desenvolvimento — que crescem, portanto, a partir de dentro, passe a redundância. Esta apresentação do termo *natureza* é, como parece evidente, completamente formal e muito pouco determinada. De facto, permite distinguir entes naturais de entes artificiais (estes têm a sua unidade fora de si, num âmbito meramente ideal), mas permite pouco mais. Na verdade, fica totalmente em aberto que tipo de movimento ou de actos esse princípio interno torna possível. Aristóteles, na passagem indicada, apenas indica que tal princípio é imanente, mas não específica – ou pelo menos não é claro que o faça – a relação entre o princípio dos actos e os actos condicionados por tal princípio, quer dizer, que determinação está

em causa nesse princípio de unidade e de desenvolvimento. Por isso, noutra parte da *Metafísica* – e deixa-se de lado a *Física*, que, todavia, seria um texto fundamental se se quisesse fazer um estudo mais sério do problema –, Aristóteles encarrega-se de completar o que tinha deixado em aberto no livro Δ. O passo decisivo para o problema que se pretende estudar encontra-se no livro Θ, quando Aristóteles expõe a diferença entre potências racionais e potências não racionais, isto é, potências *naturais* ou *naturezas* (cfr. ARISTÓTELES, 1980, 1046a37 e ss.). A diferença consiste no facto de as potências não racionais – as naturezas, como se disse – não *admitirem efeitos contrários*, e estarem, portanto, determinadas a *um único efeito*, a um único acto. O que é próprio do ente natural é, assim, estar determinado *ad unum*. É certo que, por acidente, as naturezas são capazes de efeitos contrários, mas é precisamente por acidente e não enquanto são naturezas. Este aspecto circunscreve com muito mais clareza, como se percebe, a noção de natureza: é natural o ente cujo princípio interno está determinado num único sentido, passe a expressão, o que exclui a possibilidade ontológica de haver qualquer tipo de contrariedade nesse tipo de entes. Pelo contrário, as potências racionais são capazes, por si mesmas e não por acidente, de efeitos ou actos contrários, e não estão, assim, determinadas ontologicamente *ad unum*. Esta diferença entre tipos ou géneros de potências dará azo a fortes polémicas, sobretudo a partir do sec. XIII, que serão decisivas para a compreensão moderna e contemporânea que temos de nós próprios. Não é obviamente possível seguir a pista destas polémicas, apesar de haver delas traços claros na obra de Kierkegaard. Importa apenas vincar o que parece fundamental: o ente natural é, por definição, um ente que *tende* ou está *inclinado* por si mesmo a um único efeito. Não se trata, no entanto, de uma inclinação ou tendência pensadas de um modo fraco, como se se tratasse de uma "mera" inclinação opcional que atingiria ou não, conforme calha, o efeito para que está inclinada. É exactamente o contrário que se passa. O que a noção de inclinação indica é que o ente é aquilo para que tende ou está inclinado, e *já* é isso, quer dizer, a inclinação *tem a determinação disso para que está inclinada*, o que significa que o ente

natural está original e realmente constituído como princípio de um tipo de actos que decorrem do seu ser de uma forma determinada por esse mesmo ser, de modo que o ente não concorre em nada, por assim dizer, para a determinação do efeito a produzir, e não concorre em nada, porque não concorre para ser o que é, porque ele sempre *já* é algo determinado e completo. O ente natural está, quanto à determinação, completo e acabado à partida. Isso não é incompatível com o dinamismo da natureza, mas tal dinamismo não produz novidade nem surpresa, porque, quanto à determinação, tudo está dado no início. Como se sabe, esta peculiar conjugação entre determinação total e dinamismo igualmente total, unificadas na noção de *inclinação*, atingirá o seu cume no pensamento de Leibniz.

Assim e a modo de resumo, um ente é natural quando está constituído numa inclinação determinada, inclinação que atingirá por si própria e sempre o efeito correspondente, efeito que possuirá exactamente a mesma identidade da inclinação, a não ser que se introduzam elementos estranhos ao processo – é a isso que corresponde a oposição entre natural e *violento* – ou que haja deformidade no ente – é a isso que corresponde a oposição entre natural e *monstruoso*.

A traços largos, este é um dos momentos fundamentais da noção de natureza. É, aliás, isso mesmo que passou para a linguagem comum, pois entendemos por natureza o ente definido na origem, completo à partida, de forma que o seu desenvolvimento é efeito da determinação da origem e não é excessivo relativamente a ela.

Ora é evidente que a partir do momento em que por *natureza* se entende o que os clássicos entendiam por tal, a questão da natureza humana torna-se muito mais complexa. Não é possível, uma vez mais, seguir o problema de perto, mas ele pode formular-se, em termos gerais, do seguinte modo: a tarefa da existência humana – se é que há tal tarefa, ou se é que há sentido nela – não está determinada totalmente pelos elementos estruturais, físicos ou mentais, que são evidentemente fixos. Isso não constitui por si só uma natureza e não a constitui porque tais elementos fixos deixam

em aberto o que é próprio do humano enquanto tal, quer dizer, qual o modo, a forma existencial concreta em que todos esses elementos se organizam de modo a produzirem um *sentido*, uma configuração do mundo, de si, da vida em geral. Mais ainda: os tais elementos estruturais fixos deixam até em aberto se há qualquer coisa que é próprio do humano enquanto tal, como Aristóteles expressamente indicou quando afirmou que isso tem de ser investigado (cfr. ARISTÓTELES, 1097b22 e ss.), o que, aliás, como se sabe, a Antiguidade discutiu com ardor. Quer dizer, a questão da *conformação* dos dados com os quais nos temos de haver está por decidir ou por descobrir, o que significa que isso – a organização da existência, ou o que se pode chamar o *regime existencial de sentido* – não está naturalmente dado. E tal regime de sentido, tal forma de disposição das coisas da vida e de si mesmo não está naturalmente dado pela simples e óbvia razão de admitir contrários.

De modo talvez mais claro: aquilo que torna difícil e complexa a questão da existência de uma *natureza humana* nem é sequer o facto de o acontecimento do humano admitir desempenhos alternativos, actividades contrárias, ainda que isso, por si só, já possa produzir alguma perplexidade quanto à noção de natureza. Mas essa diversidade não constituiria um obstáculo fundamental para a admissão de uma natureza humana. De facto, o aspecto central é que toda essa multiplicidade de actividades contrárias tem de ser *sempre* executada no *quadro* de um âmbito geral de sentido, que precisamente dote de sentido cada uma e todas essas actividades. E *isso* – o quadro geral de sentido – não está naturalmente dado, o que torna a vida humana difícil, que é o mínimo que se pode dizer dela. Kierkegaard é muito claro a este respeito e talvez nunca tão claro como no *Discurso Edificante* intitulado "Adquirir a Sua Alma na Paciência", quando afirma: "nasce nu o homem e nada traz consigo para o mundo e, quer as condições para a sua vida estejam dadas como figuras amigáveis que tudo têm à disposição, quer ele tenha penosamente de as descobrir por si – qualquer homem tem, no entanto, de um modo ou de outro, de adquirir as condições para a sua vida" (KIERKEGAARD, 1998, p. 160). Este é o ponto central: o sujeito não tem apenas

que determinar aquilo que há-de fazer, mas também em que condições de sentido, condições existenciais de sentido, ele terá de desempenhar essas funções. Ora isto é o oposto absoluto do que define uma natureza, pois *natureza* indica precisamente quais são as condições em que uma dada existência se tem de executar, de tal modo que essas condições estão dadas na origem e não constituem qualquer tipo de problema para o ente em causa. Um animal é uma natureza, quer dizer, um animal *é*, está totalmente decidido na origem, na sua posição imediata, de tal forma que isso significa precisamente, não que não tenha de executar nada, nem, talvez, nalguns casos, que tudo o que terá de executar já está fixado de antemão, mas sim que as condições de qualquer tipo de desempenho vital estão já, elas sim, determinadas. O que, por oposição, parece próprio de nós é que isso não é assim, quer dizer, que temos possibilidade, mesmo que isso ocorra poucas vezes na vida, de colocar *uma questão de sentido*, e isso não deriva da natureza, porque *é uma questão*, quer dizer, porque *não está resolvida na origem*. Quer dizer, o que para nós é um problema que requer necessariamente resposta é *como viver*, e isso gera claramente perplexidade, pois o que nos falta — o *como* da vida — é exactamente aquilo que a natureza fornece aos seus entes; de outro modo ficariam paralisados.

O problema, por isso, é muito mais complexo e não se resolve, de maneira nenhuma, dizendo que há uma natureza humana porque o eu é uma síntese de finito e infinito. Nada disso decide quanto à questão da natureza humana, precisamente porque essa síntese admite várias formas, muito diferentes entre si. Nada disto significa, contudo, que à noção de natureza humana não possa corresponder sentido algum, mas sim que o problema tem de ser reexaminado de um modo mais preciso, tendo em conta o que brevemente se indicou e que se pode resumir deste modo: o que está em causa no acontecimento a que chamamos *homem* não é essencialmente o da sua eventual actividade própria, mas, muito mais radicalmente, o problema do sentido existencial geral da sua própria vida, do seu si, de tal modo que o sujeito tem de obter uma resposta para o seu sentido e não saber só que coisas vai ter de fazer,

porque, como parece claro, a resposta a esta questão não é necessariamente a resposta àquela.

Este modo de colocar o problema na obra de Kierkegaard deve ser vincado com clareza porque altera significativamente o modo como a tradição pensou o problema do que chamamos homem e da sua natureza. De facto, o que é difícil na existência humana não é (ou não é fundamentalmente) a determinação do seu *ergon*, como dizia Aristóteles, da sua função, e não é porque a questão do *ergon* pressupõe totalmente um aspecto que é, para Kierkegaard, o decisivo: o facto de qualquer actividade, mesmo eventualmente a própria, poder receber sentidos existenciais alternativos, sentidos diferentes, e sentidos que precisamente constituem a sua identidade. Ora a questão decisiva quanto à natureza humana é que o sujeito terá de adquirir para si um sentido existencial, o que significa que há regimes de sentido existenciais alternativos ou, o que é a mesma coisa, *categorias existenciais* não naturais e, sublinhe-se, *categorias existenciais* e não somente conceptuais. Isto implica a consciência de que nenhum desempenho está, por si só, categorizado existencialmente, pelo menos nas condições em que nos encontramos, ou, o que é a mesma coisa dita de outro modo, que nenhuma actividade implica analiticamente o seu sentido, que é o que se passa justamente com as naturezas. Ou seja, a questão do acontecimento do humano não é, pois, uma questão de comportamento, mas de sentido, o que não quer dizer, evidentemente, que os sentidos não se incorporem em comportamentos. Quer apenas dizer que o comportamento não decide nunca em que regime categorial de sentido se encontra<sup>2</sup>. É precisamente a isto, como se sabe, que corresponde a noção de *estádio* e, apesar de actualmente o comentário tender a achar a noção desinteressante, ela é, pelo contrário, decisiva, porque significa que há categorias existenciais, que há categorias existenciais alternativas, e que este não é de maneira nenhuma um problema de saber de que maneira deve o sujeito orientar-se na vida, como se fosse

---

<sup>2</sup> O que não significa que não haja comportamentos excluídos por determinado regime de sentido, o que, de facto, acontece: há regimes de sentido que excluem absolutamente comportamentos devido às próprias categorias de tais regimes. A questão não pode ser estudada aqui.

uma questão de determinar qual a *ars uiuendi* melhor de todas, mas sim o problema da natureza do homem, do sentido próprio do *si mesmo*.

Assim, a questão da natureza humana torna-se muito mais complexa do que a complexa questão de saber se há e, nesse caso, qual o *ergon* do homem. O que se trata de saber é se há ou não um regime existencial de sentido que seja *próprio*, quer dizer, que *sentido* (e não a que comportamento) corresponde, afinal, o ente *homem*. O problema é complexo porque estruturalmente a questão do sentido parece impedir a questão da propriedade, porque, por essência, o sentido admite alternativas, quer dizer, todo o sentido é uma *possibilidade*, enquanto que, por sua vez, toda a natureza é uma *realidade*. Quer dizer, a questão da natureza humana parece ser um quebra-cabeças porque, do ponto de vista modal, parece corresponder à pergunta: como pode uma possibilidade ser uma realidade?

Não é, uma vez mais, possível analisar a questão como ela requer. Recorrer-se-á somente a um texto de Anti-Climacus para tentar perceber como é que o problema se equaciona n'A *Doença para a Morte*. O texto em causa, que é sobejamente conhecido, diz: " A medida<sup>3</sup> para o eu é sempre: que é aquilo directamente perante o qual é um eu, mas isto é afinal, por sua vez, a definição do que é "medida". Tal como apenas se podem somar grandezas do mesmo tipo, assim também cada coisa é, qualitativamente, aquilo com o qual se mede; e aquilo que, qualitativamente, é a medida dela é, eticamente, o seu fim<sup>4</sup>; e a medida e o fim são, qualitativamente, o que uma coisa é, com a excepção da situação no mundo da liberdade, em que, pelo contrário, quando alguém, para não ser qualitativamente aquilo que é o seu fim e a sua medida, tem que ter merecido, ele mesmo, esta desqualificação, de tal forma que o fim e a medida continuam, de facto, a ser a mesma coisa — julgando; põem a

---

<sup>3</sup> *Maalestok*, no original. O termo pode ser traduzido por "medida", mas deve ter-se em conta que deve ser entendido como "metro", "escala", algo assim como a régua que mede, como se indica a seguir.

<sup>4</sup> *Maal*, no original. "Fim" deve ser entendido como "fito". É impossível em português manter a relação entre *Maalestok* e *Maal*, entre "metro" e "fim".

descoberto aquilo que ele não é, a saber, o seu fim e a sua medida" (KIERKEGAARD, 2006, p. 193-194).

O texto é excepcionalmente sobredeterminado e não é possível examiná-lo com pormenor e em todos os seus aspectos. Será necessário circunscrever-se apenas a dois ou três pontos mais fundamentais. O primeiro ponto que chama a atenção é o facto de Anti-Climacus indicar que o sujeito é um ente que está sempre *perante* qualquer coisa: *lige over for*. De aqui decorre, como conclusão que corresponde a uma definição, que isso perante o qual está é a sua medida. "Medida" deve ser tomada aqui como o instrumento que mede, o metro-padrão, ou, o que seria talvez a melhor tradução, o *canon*, se o termo não tivesse perdido esse seu significado original. Medida e "ser perante" são, pois, dois aspectos intimamente relacionados: o sujeito, o eu, é algo que está constituído pela estrutura do "perante x", mas não o está sem mais; está-o de tal forma que isso perante o qual ele sempre se posiciona constitui a definição a partir da qual ele se compreende a si mesmo e a partir da qual ele é, a partir da qual se determina qualitativamente, como diz o texto. A estrutura peculiar do estar *perante* produz a qualidade própria desse tipo de ente. Trata-se, como é fácil de ver, de uma estrutura complexa.

Aquilo que parece essencial no *ser perante* é o facto de isso determinar o sentido, como indica Anti-Climacus. Ora tal significa que a determinação fundamental da existência não está posta como pressuposição sempre já dada, mas, pelo contrário, como qualquer coisa relativamente à qual o sujeito se encontra numa relação de "vis-à-vis", por assim dizer, como algo que ele *visa*. Pelo contrário, como se percebe, um animal, uma natureza, não está nunca *perante* nada, quer dizer, não depende, no seu ser, de determinações de possibilidade, mas sempre e em cada caso é, algo que Kierkegaard refere, como se sabe, num dos *Discursos Cristãos*, quando afirma que um pássaro não tem amanhã e que, por muitos dias que voe, chega sempre "no mesmo dia" (cfr. KIERKEGAARD, 2004, p. 81). Deste ponto de vista, o animal não se *mede*, não se considera a si mesmo segundo um significado qualquer, porque o seu sentido vital,

por assim dizer, o seu canon, está totalmente realizado, sempre a ser em acto, imerso na sua vida. O animal não visa nada, apenas executa.

Connosco não é, contudo, assim, e não apenas nem fundamentalmente porque nos compreendemos de uma determinada forma ou de outra, mas sobretudo, o que é muito mais significativo, porque *passamos a ser* algo em virtude do que visamos, em função disso com o qual nos relacionamos e medimos. Isso perante o qual somos produz *organização* vital, localização, define regiões de sentido existencial, etc. Deve vincar-se, como o faz o texto, que não se trata de uma questão meramente intelectual, como se se tratasse de emitir um conjunto de opiniões sobre a vida. Já n'*Os Papeis de um Homem Ainda Vivo* se exprime com clareza que esta forma de organização da vida não consiste numa sùmula de teses, mas sim numa *transsubstanciação* (KIERKEGAARD, 1997, p. 32), e a origem teológica do termo apenas ajuda a tornar mais claro aquilo de que se trata. O sujeito *passa*, pois, *a ser* aquilo com o qual se mede. Dito de outra forma, o sujeito *é a partir* de uma determinação que visa e *não* a visa a partir de uma determinação que já é. O momento que produz determinação qualitativa é o momento *ad quem* e não o *a quo*. E é exactamente isso que significa dizer que é o *ser perante* que constitui o *canon*, e um canon existencial.

Quer dizer, em cada caso cada homem é chamado a *organizar* a sua vida e a estruturá-la de determinada forma. Esta forma nunca assume, como por vezes pode parecer, a de um puro "ao calha", "tanto faz". Muito pelo contrário. Mesmo quando assim parece ser, há sempre uma chave, um padrão, e é por haver tal coisa que se vai para aqui ou para ali, mesmo se à primeira vista pode parecer à consciência tratar-se de um mero "ao acaso". Há sempre, por muito confusa que possa parecer, uma espécie de bússola. Mas isso significa que o sujeito, ao percorrer os caminhos orientado por essa bússola, adquire a configuração dela, passa a ser isso.

Assim, o que é essencialmente próprio do sujeito é o seu ser no *poder e ter de passar a ser* a partir do que fita. Este é, também, como se sabe, um dos elementos estruturais da compreensão do homem que se encontra na obra de Kierkegaard: o

acontecimento modal do homem não é essencialmente o de um *ser* mas o de um *tornar-se em*, ainda que em dinamarquês soe melhor.

Ficam por examinar, entre outros, dois aspectos fundamentais: o primeiro é o de saber que forma possui a chave da existência, a bússola, quando ela é inconsciente ou confusa; o segundo — mais complexo, mas relacionado com o anterior —, que tipo de existência está constituída na modalidade em que o *passar a ser* está travado e impedido pelo modo como imediatamente o sujeito se encontra a ser. Estes dois aspectos são fundamentais, mas é necessário omiti-los aqui.

O ponto que importa focar é que Anti-Climacus diz expressamente que *isso* perante o qual o sujeito está é variável. O que, pelo que fica dito, é mais ou menos óbvio, pois a estrutura do *perante* é a do sentido, a do sentido é a da possibilidade e nenhuma possibilidade pode, enquanto possibilidade, excluir o seu contrário: é precisamente por não o excluir que é uma possibilidade. Neste momento, a questão pode enunciar-se assim: aquilo perante o qual o sujeito está é o que o constitui qualitativamente; isso que o constitui qualitativamente é sempre e em cada caso, em si mesmo e na própria estrutura, uma possibilidade. Logo, o que define qualitativamente o sujeito nunca poderia ser algo estável e fixo, uma natureza no sentido próprio do termo. Esta pareceria ser a conclusão mais óbvia, mas não é, todavia, a de Anti-Climacus.

O problema parece ainda tornar-se mais grave e obscuro dado que Anti-Climacus afirma que a medida possui sentido de fim, no sentido de *fito* ou propósito, e que tal sentido é *ético*: a medida é eticamente o fim ou fito, quer dizer, aquilo em ordem ao qual. Que a medida constitua o fito é algo mais ou menos claro, pois ela é a forma de orientação vital, o norte ou a estrela polar da vida. Na vida, aquilo que produz sentido é algo com o qual o sujeito sempre se tenta identificar, na forma em que a própria medida permitir, que nem sempre é a mesma. Este assunto deveria igualmente ser examinado, mas esta indicação parece ser por agora suficiente. O acrescento conceptual que, contudo, Anti-Climacus introduz é o de que isso, a medida-

fito, produz o que se entende por *ético*. Isso deve querer dizer o seguinte: se o fim tem significado ético, então a sua execução, o facto de ser alcançado, não é uma questão meramente técnica, não se trata de uma pura eficiência no esforço da consecução de um fito qualquer. Muito pelo contrário; atingir ou não o fim produz a diferença entre bem e mal e uma diferença entre bem e mal que não está posta no quadro da eficácia, mas no da ética. Dito de outra forma, a medida de que aqui se fala não constitui a diferença entre, por exemplo, um bom desportista e um mau desportista, mas entre um homem bom ou mau. Ora isto é certamente curioso e é curioso porque é o mais tradicional possível. É exactamente por parecer que está aqui presente a compreensão tradicional do que se entende por ética que a situação se torna deveras paradoxal.

Anti-Climacus acabara de afirmar que isso perante o qual se está é uma possibilidade e que, precisamente por isso, é passível de alternativas e de contrários, é variável. Imediatamente a seguir diz que essa é a estrutura do que chamamos *ético* e que, portanto, a determinação qualitativa que se adquire pela medida, por aquilo perante o qual se está, é a do ético, a de bem ou mal. Ora a conjunção destas duas teses é claramente problemática. De facto, se a medida é uma mera possibilidade, a diferença entre bem e mal é evidentemente relativa a essa possibilidade, recebe dela o seu significado, o que significa que tal diferença não é absoluta nem decisiva. Bem e mal seriam determinações instrumentais, quer dizer, aquelas formas que permitiriam atingir com sucesso um determinado fim optativo ou então falhá-lo. Assim sendo, a diferença entre bem e mal seria em última análise insignificante, porque dependeria de um sentido que seria sempre um entre muitos, todos possuidores do mesmo estatuto e validade. Isto seria o total relativismo moral, que é a mesma coisa que a abolição da diferença decisiva entre bem e mal. Haveria certamente uma diferença, mas não seria justamente *decisiva*. Ora esta não é, como se sabe, a tese de Anti-Climacus.

Se, pelo contrário, a diferença entre bem e mal for decisiva, então o fim e a medida que a determinam não podem ser possibilidades, quer dizer, tal diferença deve

depende de uma realidade, ou seja, de uma natureza, pois só assim se evitaria o relativismo e o carácter essencialmente insignificante do *passar a ser*. Dito de outro modo, parece que, para que o *passar a ser* não seja vão, é necessária a dependência de uma natureza. E foi exactamente assim que a tradição pensou o problema: a diferença entre bem e mal, a ser decisiva, deve ter qualquer coisa a ver com o que se chamou *lei natural*: o fito, o *passar a ser* — que tem de possuir forma de possibilidade, pois de outro modo não haveria sentido nenhum no *passar a ser* — deve ser posto pela natureza, o que significa que o momento *ad quem* terá de estar determinado pelo momento *a quo*. Esta é, como se sabe, a tese tradicional.

O que não parece fazer sentido é afirmar que o momento possível *ad quem* (que é aquele que constitui o sentido, como se afirma na tese relativista) é exactamente o mesmo que introduz uma diferença *absoluta e decisiva* entre bem e mal (como se afirma na tese anti-relativista). Ou uma tese ou a outra tese. Mas não as duas. E, todavia, a posição de Anti-Climacus é precisamente a das duas. O problema tem, portanto, de ser colocado de outra forma. E é isso mesmo que Anti-Climacus leva a cabo no seguimento imediato do texto. E leva a cabo estabelecendo a diferença fundamental entre *natureza e liberdade*. Nas coisas, diz, no âmbito da natureza, *medida e fito são idênticos*: isto é a própria definição de natureza, como se viu, pois o ente é aquilo para que tende, de forma que o ente em causa alcança sempre o seu fito mediante actos ao mesmo tempo espontâneos e determinados. Exceptua-se, afirma, o mundo da liberdade. E este é obviamente o núcleo do problema. Liberdade significa sempre possibilidade de não alcançar o fim. Não cabe aqui analisar — ainda que tal análise se encontre também na obra de Kierkegaard — se a liberdade se refere apenas aos meios para alcançar o fim ou se, pelo contrário, se refere à própria constituição dos fins a alcançar. Parece, todavia, que para Anti-Climacus esta questão está, em última análise, sempre e já resolvida. De facto, mesmo que o objecto da liberdade se referisse somente aos meios para alcançar o fim, a liberdade só terá sentido se a escolha dos meios decidir efectivamente sobre a consecução do fim. É sempre o fim

que está em caso na liberdade. De outra forma, a liberdade seria um jogo idiota, porque o resultado seria sempre idêntico e estaria sempre assegurado. O que torna a liberdade dramática é o facto de o fim depender realmente do sujeito. Por isso, a questão não é a de saber se se atinge o fim deste ou daquele modo, mas sim se se atinge ou não. É possível que isso dependa do meio escolhido; porém, todo o significado da liberdade não pode estar no meio escolhido, mas sim no fim que se realiza ou não por ele. É, insiste-se, sempre o fim que está em causa na liberdade<sup>5</sup>. Ora isso implica que a liberdade é uma evidente excepção à natureza, porque nenhum fim natural pode ser uma possibilidade: o fim é natural quando está realmente determinado à partida e, pelo contrário, todo o fim para a liberdade só pode ser uma possibilidade, nem que seja a pura possibilidade negativa de o falhar.

A questão que se coloca agora é a de saber se pode haver, ou como pode ser, um ente que possui *efectivamente* um fim, mas que pode não ser alcançado, ou, o que é a mesma coisa, que pode ser um fim passível de contrários. A resposta mais fácil seria pensar que tal ente é possível porque pode não alcançar o fim devido a um *puro* defeito, quer dizer, ao modo de um defeito de uma natureza. Ora isso seria uma má resposta. Em primeiro lugar, porque faria da liberdade um defeito, isto é uma imperfeição, ao modo dos entes que a natureza deixou por definir, os chamados monstros, que não se sabe que coisa são, a que identidade pertencem. Mas este não é até o ponto decisivo. O ponto essencial é que em caso algum a liberdade pode ser pensada como uma imperfeição natural, porque o que é próprio do ente livre é a possibilidade que lhe é dada de *interferir em si*, de *intervir* na constituição da sua medida. Não se trata, por isso, de uma natureza que "saiu mal"; trata-se de haver um ente *existencialmente reflexivo*, que de alguma maneira se produz a si. Dito de outro modo, o que parece próprio da liberdade não é a possibilidade de se orientar para um lado ou para o outro, numa forma de orientação *directa*, mas a possibilidade de agir

---

<sup>5</sup> Para uma tentativa de conciliar as teses mais tradicionais sobre a liberdade (que toma a liberdade como dizendo respeito apenas à escolha dos meios para atingir o fim dado naturalmente) com a tese mais "libertária" (que assume que o que está em causa nela é a determinação do fim), veja-se, por exemplo, FABRO, C. (2004), especialmente os dois primeiros capítulos.

sobre si, numa *reflexão* existencial<sup>6</sup>. E, neste sentido, a oposição natureza-liberdade pode ser tomada como a oposição directo-reflexivo, desde que tais determinações se compreendam existencialmente. Assim, se o sujeito não atinge o seu fim em virtude da liberdade, ele não o atinge mas poderia efectivamente atingir, o que nunca acontece numa natureza, que quando se frustra não tem em seu poder a possibilidade de não se frustrar. O problema é, então, o de saber, como se disse, que é um fim que, pela sua própria estrutura, pode não ser alcançado e que, todavia, não é arbitrário, porque essa possibilidade já foi deixada de lado.

A resposta de Anti-Climacus — que, como se verá, não corresponde a uma efectiva resolução ontológica do problema — é a de que, no caso da liberdade, o fim tem forma de *juízo*. O sujeito pode alcançar o fim ou não. Em qualquer caso, o fim exerce sempre o seu efeito,  *julgando*. Isso é assim, como é evidente, em todos os âmbitos da liberdade, não só nos mais fundamentais. Assim, por exemplo, se o fim de um sujeito for ser um bom desportista, isso estará posto perante ele em forma de juízo, de tal modo que, se for lúcido, ele poderá em cada caso, mediante tal fim-medida, julgar até que ponto atingiu ou não o seu propósito. E é óbvio, neste caso, que o significado que um sujeito adquire para si depende completamente do fim, pois um sujeito que tem por fito ser um desportista medíocre *pensa-se a si mesmo mediocrementemente* comparado com quem tem por fim ser o melhor: nenhum sujeito tem mais grandeza existencial do que a do seu fito. Tal como diz o texto citado acima, *a vida e o fito são grandezas do mesmo tipo, exactamente homogéneas*.

O que, no entanto, é peculiar no texto é o facto de Anti-Climacus dizer que isso ocorre não apenas nos fins arbitrários ou à escolha, mas também no caso do fim do homem enquanto homem: há efectivamente, diz, um propósito para o eu. Como qualquer fim da liberdade, ele terá a forma de um juízo, ou, se se quiser, de uma *ideia*

---

<sup>6</sup> A compreensão da liberdade como uma determinação essencialmente reflexiva recebe um impulso extraordinário a partir de Petrus Ioannes Olivi, que constitui um momento fundamental na tradição do pensamento ocidental no que se refere à liberdade. Veja-se especialmente a Quaestio an in homine sit liberum arbitrium, in OLIVI, P. I. (1922), p. 57.

*reguladora*, uma determinação ideal que manifesta, em cada caso, o grau da sua execução. A noção de ideia reguladora pode, de facto, ser útil para desformalizar um pouco a de *medida*.

Ora a haver uma ideia reguladora de homem enquanto homem terá de ser muito especial, porque deverá ser uma possibilidade constitutiva da identidade do humano enquanto tal, mas constitutiva *enquanto possibilidade determinada e não vazia ou completamente formal*, o que produz um ente deveras singular. Teria de haver, noutros termos, uma possibilidade que, sendo possibilidade, não admitiria contrários como alternativas *viáveis*, mas, porque é uma possibilidade, admitiria *verdadeiros contrários* só que, como se disse, *inviáveis*. Ora a tese de Anti-Climacus diz que é *exactamente isso que ocorre conosco*: a existência humana admite alternativas reais das quais todas menos uma são, todavia, apesar de reais, existencialmente inviáveis. Quer dizer, é perfeitamente possível que um eu se constitua numa possibilidade existencialmente inviável — é precisamente o que se chama desespero.

De facto, o desespero corresponde precisamente à *sentença*, por assim dizer, de uma ideia reguladora que manifesta que o sujeito falhou, frustrou o seu fim. Mas isso significa também que, porque falhou o seu fim, tem uma forma de existência realmente impossível, ainda que, paradoxalmente, seja uma forma de existência. Ora isso implica várias coisas. A primeira é que, porque há desespero, o fim não é livre, no sentido de ser arbitrário. Na verdade, há desespero porque, de alguma forma, o sujeito reconhece o seu fim como *posto, dado*, de certo modo inevitável. Se assim não fosse, o desespero seria removido com facilidade, com a mesma facilidade com que se removeria o fim que é a sua condição necessária (facilidade que seria maior ou menor, mas não algo impossível). Mas, por outro lado, o fim é livre, porque pode ser falhado. Quer dizer, o fim *é e não é* livre, tal como *é e não é* uma possibilidade. O acontecimento é estranho, mas sem esta estrutura não se percebe como é que o desespero poderia ser possível. Se o fim estivesse constituído ao modo da realidade, o sujeito não teria nada a ver consigo e não desesperaria, porque ou o alcançaria

imediatamente ou, se não o alcançasse, tal frustração não teria significado para ele. Se, pelo contrário, o fim fosse totalmente livre, ele disporia dele e de si a bel-prazer, e modificá-lo-ia mal encontrasse o mínimo obstáculo à sua execução. O nosso caso é intermédio: estamos colocados perante uma possibilidade constitutiva enquanto possibilidade.

A coisa não é, no entanto, clara pela razão, que sempre se repete, de não ser evidente que haja um fim constitutivo do humano enquanto tal, quer dizer, pelo facto de as pessoas desesperarem pelos motivos mais díspares, de tal modo que há muitas formas de desespero e não uma só, que seria, a haver, o desespero humano. É precisamente por essa razão que Anti-Climacus procede a uma fenomenologia das estruturas fundamentais do desespero, tentando mostrar que as extraordinárias variações que o desespero pode assumir correspondem a variações de uma estrutura ideal comum.

Ora acerca desta estrutura ideal comum que torna possível o desespero há, entre muitos outros, dois pontos essenciais a considerar para evitar mal-entendidos e soluções demasiado rápidas e aparentes do problema. O primeiro aspecto é que o ideal regulador aqui em causa tem *um significado negativo*, por um lado, e *a prazo*, por outro. O ideal regulador manifesta-se — e provavelmente só se manifesta efectivamente desse modo — julgando que o sujeito *não* o alcançou, revelando, portanto, que o *eu não é* ainda isso perante o qual está. O que significa que o sujeito só recebe *indicações negativas*, só sabe que não é. Mas não só isso. Ocorre, também por esse motivo, que a ausência de indicação negativa não tem qualquer significado, porque essa ausência possui a característica de ser, como se disse, *a prazo*: uma ausência de indicação negativa hoje pode tornar-se amanhã a presença de uma profunda negatividade. Anti-Climacus sempre o afirmou com clareza: o facto de o sujeito não se reconhecer como desesperado não tem, por si só, qualquer significado: pode perfeitamente estar profundamente desesperado. Dito de outra forma, a ideia reguladora nunca diz que se atingiu o fim, nem mesmo quando não diz que não o

atingiu. Alcançar o fito, ser finalmente idêntico ao seu canon, possui só uma formulação puramente formal: a *eliminação da possibilidade do desespero*, que é algo que nunca se sabe, em concreto, se corresponde à situação em que se está. Mesmo quando o eu se pensa a salvo do desespero pode estar, a este respeito, completamente iludido.

O segundo aspecto é igualmente decisivo e recupera uma determinação que ficou esquecida. Anti-Climacus conjuga — aliás, identifica — o acontecimento da consecução do fim com o ético. Ora isto corresponde a uma certa modificação — que não se pode agora examinar até que ponto é ou não radical — da compreensão do que é ser ético. A medida é eticamente o fim, diz o texto. Ora o fim não corresponde senão à mera constituição da identidade do humano enquanto tal, à constituição adequada de si. O ético, nestes termos, significa, então, *passar a ser homem*, adquirir uma identidade, aquela que idealmente lhe corresponde. Mas trata-se, repete-se, de passar a ser homem enquanto tal e não de adquirir a excelência de uma natureza previamente dada. Do ponto de vista de Anti-Climacus, por *ético* entende-se a realização de uma natureza que estava em estado de possibilidade. Dito de outro modo, para Anti-Climacus a *natureza* é, no caso do homem, um termo *ad quem*, algo que é necessário *passar a ser*. Por esse motivo, o termo *ad quem* não é uma mera possibilidade. Ou seja, o que é paradoxal é que a *natureza* esteja constituída como objecto de aquisição. Ora, do ponto de vista tradicional, o fim a alcançar era, como se sabe, a virtude, isto é, um hábito, uma qualidade difícil de conceptualizar, mas que era pensado, em geral, como uma *segunda natureza*. Assim, para a tradição, virtude — o bem, portanto — não era evidentemente pensado como algo opcional, mas sim como algo a constituir em forma de um hábito que a natureza de certa forma requeria como lhe sendo *conveniente*. A virtude, o bem, era, assim, pensado como um "acrescento" à natureza e, neste sentido, também como uma possibilidade, porque podia não ser alcançado. E, todavia, tratava-se de um acrescento determinado por uma natureza, não totalmente determinado, mas posto como conveniente a ela. Tal

estrutura conveniente acrescentada era, por razões óbvias, pensada como segunda natureza, como se disse, porque o sujeito passaria a ser e a agir a partir de princípios adquiridos. A noção central é evidentemente a de *conveniência*, pois é por ela que o hábito não é meramente opcional, mas possui uma relação à natureza. De facto, nalguma ocasião Tomás de Aquino chega mesmo a dizer que o ente é aquilo que lhe convém por natureza<sup>7</sup>. Não é possível, outra vez, examinar aqui o conceito<sup>8</sup>. Importa apenas indicar que, ainda que em ambos os casos esteja em causa uma forma de aquisição existencial, a tese de Anti-Climacus é bem mais radical: aquilo que se trata de passar a ser é *homem enquanto homem*, porque à nascença o ente que há-de ser um eu é apenas a possibilidade disso, ainda que uma possibilidade que o determina. Ser homem é, pois, aquilo que se esta chamado a ser, de tal forma que a identidade "homem" possui forma de *convocação*, por assim dizer. E a determinação qualitativa que se adquire, que se passa a ser, possui por isso um radical ontológico muito mais forte: *bem* é exactamente idêntico a *ser*, de tal modo que o requisito ético não é, por assim dizer, de natureza moral, mas estritamente ontológico, é o requisito do princípio de identidade, de identidade a adquirir. Também por isso, o mal, o mal de natureza ética, não é, por sua vez, o vício, tomado da forma mais restrita, mas sim a frustração existencial, a inviabilidade vital, o acontecimento de uma espécie de não ente. Dito de outro modo, o mal não é o vício, mas sim o desespero, do ponto de vista antropológico, e é por isso que, considerado religiosamente, o desespero é, não só pecado, mas o pecado: todo o pecado é desespero e vice-versa. Quer dizer, o ético passa a ser tomado no seu sentido existencial total, e já não como um âmbito no

<sup>7</sup> Dicendum, quod unumquodque est illud quod convenit ei secundum suam naturam, TOMÁS DE AQUINO (1952), cap. VIII, lect. IV.

<sup>8</sup> Para todos estes aspectos — noções de hábito, conveniência, segunda natureza, etc. —, veja-se TOMÁS DE AQUINO (1948), q. 49, a. 2, r e ad 1; q. 52, a. 1, ad 2; q. 53, a. 1, ad 1; q. 56, a. 5, r; q. 58, a. 1, ad 3; q. 58, a. 5, r in fine; q. 78, a.2. Curiosamente, sendo uma noção central no pensamento de Tomás de Aquino (porque é dela que dependem todos os transcendentais relativos – verdade e bem), a noção de conveniência tem sido relativamente pouco estudada. Veja-se um esboço em, por exemplo, MILBANK, J., PICKSTOCK, C. (2001), p. 61, com as referências que aí se fornecem. Para uma visão geral desta relação entre natureza e hábito, em que se conjugam de modo complexo a realidade da natureza com a possibilidade do que lhe é conveniente, cfr. o estudo de ROHNHEIMER, M. (2000).

âmbito mais geral da vida, de tal forma que a ele corresponde uma *definição do eu*. É certo que, n'A *Doença Para a Morte*, o ético está subsumido no religioso, aspecto que seria interessante analisar mas que terá de ficar de lado<sup>9</sup>. E é por isso que, na perspectiva d'A *Doença Para a Morte*, o mal é categorizado como pecado, como se sabe. E é também por isso que Ant-Climacus diz que "o contrário do pecado não é a virtude, mas a fé" (KIERKEGAARD, 2006, p. 196), quer dizer, o que está em causa no mal é, em última análise, uma desconformidade existencial radical e não algo que "não se fez bem". E é ainda também por isso que o contrário da fé é, existencialmente, o desespero, essa peculiar forma de existência em que, de algum modo, *não se está vivo*. O que não significa que tenha de haver consciência disso ou que o mal não possa ser, na vida, uma banalidade a que não se dá importância. O que está em causa não é uma questão empírica, mas sim categorial, quer dizer, o aspecto decisivo é que, quem não eliminou a possibilidade do desespero, está constituído numa forma de existência truncada quanto à própria identidade *homem* enquanto tal, tenha consciência disso ou não.

### Referências bibliográficas

AQUINO, T. (1948), *Summa Theologiae*, Taurini, Marietti.

AQUINO, T. (1952), *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Taurini, Marietti.

ARISTÓTELES (1934), *Ethica Nicomachea*, Rackham, H. (ed.), Loeb Classical Library, Cambridge (Mass), Harvard University Press..

ARISTÓTELES (1980), *Metaphysica*, Tredennick, H. (ed.), Loeb Classical Library, Cambridge (Mass), Harvard University Press.

EVANS, C.S. (2006), *Kierkegaard. On Faith and the Self. Collected Essays*, Baylor University Press, Waco.

FABRO, C. (2004), *Riflessioni sulla libertà*, Roma, Edivi.

---

<sup>9</sup> Cfr., por exemplo GREVE, W. (2009), p. 248-267.

GREVE, W. (2009), *Wo bleibt das Ethische in Kierkegaards Krankheit zum Tode?*, (trad. francesa em HABBARD, A.-Ch., MESSAGE, J., *S. Kierkegaard. Pensée et Problèmes de l'éthique*, Villeuneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion).

KIERKEGAARD, S. (1997), *Af en endnu Levendes Papirer*, in SØREN KIERKEGAARD FORSKNINGSCENTERET (ed.), *SØREN KIERKEGAARD SKRIFTER* (SKS), København, Gad, vol. 1.

KIERKEGAARD, S. (1998), *At Erhverve sin Sjæl i Taalmodighed, Fire Opbyggelige Taler, 1843*, SKS, vol. 5.

KIERKEGAARD, S. (2004), *Christelige Taler*, SKS, vol. 10.

KIERKEGAARD, S. (2006), *Sygdommen til Døden*, SKS, vol. 11.

MILBANK, J., PICKSTOCK, C. (2001), *Truth in Aquinas*, London, Routledge.

OLIVI, P. I. (1922), Jansen, B. (ed.), *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Ad Aquas Claras, Quaracchi.

ROHNHEIMER, M. (2000), *Natural Law and Practical Reason* (trad. inglesa), New York, Fordham University Press.