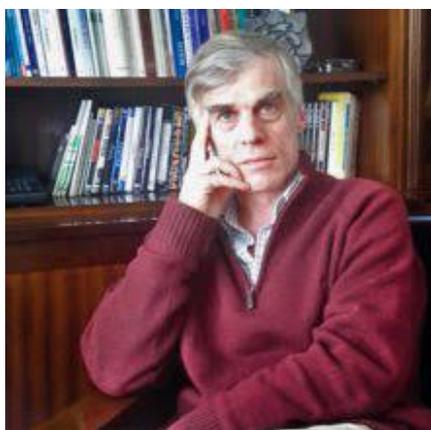


A EXCEÇÃO E O DEMONÍACO: EM TORNO DE "KIERKEGAARD"

THE EXCEPTION AND THE DEMONIC: AROUND "KIERKEGAARD"

NUNO FERRO (*)



(*) **Nuno Ferro**

Prof. Auxiliar na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa

E-mail: nunovferro@gmail.com

Resumo: O artigo pretende fazer uma tentativa de aproximação sumária a alguns dos aspectos da noção e do fenómeno do demoníaco, sem pretender esgotar a análise do problema, mas inserindo-a na tradição quer filosófica quer literária. O demoníaco será observado a partir da categoria de excepção, examinando, antes de mais, a sua própria possibilidade, as várias versões e formas que pode assumir, a sua eventual equivocidade, para examinar depois as suas propriedades, a relação ao ético, à diferença entre bem e mal. Especial relevância terá a análise do que significa "o comum" (*det Almene*, na linguagem de Kierkegaard), o universal humano, procurando fixar a sua determinação e evitar os habituais mal-entendidos. Examinar-se-á igualmente a que é que pode corresponder os fenómenos de "colisão com a vida", de "expulsão da vida", e das suas várias formas possíveis. No final, far-se-á uma exposição muito abreviada do que E. A. Poe chama "the *imp of the perverse*".

Palavras-chave: o comum, demoníaco, excepção, ético.

Abstract: The present article attempts to summarize some of the aspects in the notion and phenomenon of the "demonic". There is no intention of thoroughness in the analysis of the problem but of establishing its place in the framework of philosophical and literary traditions. The demonic will be observed from the category of exception, beginning by the examination, from the outset, of its possibility, then its properties within the ethical, that is, the difference between good and evil. Special emphasis will be given to the analysis of the meaning of "common" (*det Almene*, in the language of Kierkegaard), that is, the common human denominator. We will attempt to determine its meaning and avoid the usual misunderstandings. We will also examine the correspondence to the so-called life collision phenomena, expulsion from life and their several possible forms. In the end we will briefly expose what E.A. Poe calls the "imp of the perverse".

Key words: the commonness, demonic, exception, the ethical.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

“Are you a devil?”
“I am a man,” answered Father Brown gravely;
“and therefore have all devils in my heart.”
(CHESTERTON, *The Hammer of God*).

A categoria do “demoníaco” – pois é de uma categoria existencial que, de facto, se trata – não é de abordagem fácil, no conjunto da obra de Kierkegaard, o que, aliás, não é uma peculiaridade desta categoria, como se sabe. Para esta dificuldade contribuem fatores de diversa ordem. Antes de mais, o fato de o fenómeno ser abordado numa multiplicidade de obras, com contextos diferentes. Assim, recebe um tratamento *expresso* em “Temor e Tremor”, “Conceito de Angústia”, “Doença para a Morte”, “Estádios no Caminho da Vida”, por exemplo, e, de passagem, em muitas outras obras. Parece que se poderia incluir, sem fazer violência ao texto, na Parte I de *Ou/Ou*, sobretudo no Diário do Sedutor¹ (mas, também, em “O Mais Infeliz”, “Cultura Alternada”, por exemplo). E evidentemente na obra não publicada, no que antigamente dava pelo nome de *Papirer*, “Papéis”. Ora essa multiplicidade de contextos literários e analíticos arrasta consigo uma diversidade no tratamento do fenómeno, uma atenção mais especial a alguns aspectos e o silenciamento de outros que, noutros textos, surgirão precisamente ao contrário. E nem mesmo quando se trata de uma análise expressa do fenómeno – como é o caso do §2 da Parte IV do “Conceito de Angústia”, por exemplo – se pode dizer que a análise fique exaurida, completa, que não fica nada de fora, que já não se admitem modificações de ponto de vista, etc.

Para além desta pluralidade de “acentos” e de determinações acresce ainda que se trata de uma determinação totalmente atravessada pela dialéctica, como tudo o que é próprio do espírito (KIERKEGAARD 2006: 228). O que significa que o fenómeno do demoníaco pode ser “isto” mas também o contrário, e, por essa razão, é difícil – pode até ser completamente impossível – dizer quando é que ao demoníaco corresponde “isto” e quando corresponde exactamente ao seu contrário. Isso torna-se claro, por exemplo, num

¹ Em KIERKEGAARD 2001a, JJ 183, o Diário do Sedutor aparece com o seguinte título: “Diário do Sedutor. Nr. 2. Uma Experimentação no Demoníaco, por Johannes Mephistopheles.

texto em que “Kierkegaard”² afirma que o demoníaco está *muito perto* da verdade e, *justamente por isso, infinitamente longe* (KIERKEGAARD 2006: 181). Ora neste caso trata-se já de uma redução da natureza formal do demoníaco. Pois, na verdade, o demoníaco pode, como se sabe, estar sob duas orientações radicalmente opostas: em ordem (em direcção) ao religioso ou para longe do “bem”, com repugnância pelo “bem”. Quer dizer, o demoníaco é de tal forma ambíguo e fugidio que, por vezes, parece ser mesmo uma determinação equívoca. Mas em qualquer dos casos, trata-se de uma ambiguidade e/ou equivocidade devida à sua natureza dialéctica.

Este é o primeiro aspecto. O segundo, que acrescenta alguma dificuldade ao tratamento do tema, é o seguinte: para se dar adequadamente conta da categoria do demoníaco, quer dizer, para que se perceba qual o seu lugar efectivo na “contemplanção antropológica”³, não se requer somente esclarecer uma ou outra propriedade. Pelo contrário, o demoníaco inclui um vastíssimo complexo de determinações, todas elas igualmente difíceis. É até difícil fazer um elenco completo. O fenómeno em que se insiste mais é, como se sabe, o da *Indesluttethed* que, aqui, para efeitos de comodidade, se traduzirá por “fechamento” ou “reclusão”, tendo em conta que é um termo difícil de traduzir e sobre o qual não há acordo entre os tradutores. Mas é imediatamente claro que isso implica esclarecer a que é que de facto correspondem, que se entende pelas categorias de *det Almene* (que se traduzirá aqui, também para efeitos de comodidade, de várias maneiras: comum, geral, universal), de “bem”, lei, etc. E, depois, como não podia deixar de ser, tem mesmo de se abordar a difícil categoria de *Anfægtelse* (que, por agora, fica sem tentativa de tradução), as suas diferenças relativamente a *Prøvelse* (pode ficar “provação”, por exemplo) e à vulgar e de todos nós bem conhecida “tentação” (*Fristelse*). E obviamente deve ter-se em conta que o “fechamento” não é meramente cognitivo, mas implica uma incapacidade de levar a cabo “movimentos”, como ele diz (o que implicaria analisar a que é que os textos se referem quando falam de “posição”, “dança”, etc.). E tudo isso na relação que tem com a *linguagem*, com a *manifestação* e *abertura* (e o que isso possa ser). E deve ter-se em conta ainda que o demoníaco corresponde a uma

² Para efeitos de comodidade, as citações são referidas como sendo de “Kierkegaard”, entendendo por este nome um conjunto de textos, e não um único ponto de vista (tal como Shakespeare é o autor de um conjunto de textos, mas o seu ponto de vista não tem de ser o de Iago, por exemplo).

³ Sobre a noção de “contemplanção antropológica”, veja-se KIERKEGAARD 2001b: Papir 264:3 e a análise em MALANTSCHUK (1968).

exacerbada *consciência de si*, com as extraordinárias dificuldades de análise das noções de *consciência* e de *si mesmo*. E que a *consciência de si* que aqui está em causa depende essencialmente da noção de *culpa* (primeiro) e de *pecado* (depois). E que é que significa a perda de liberdade. E este elenco está feito sem cuidar de pensar se está completo ou se ainda faltam alguns elementos essenciais. Quer dizer, o demoníaco é uma possibilidade significativa do acontecimento do humano, um modo como aquilo que nós propriamente somos se põe em causa, se joga, se realiza e/ou se eventualmente se frustra. E, por isso, o seu esclarecimento cabal implicaria a análise de toda a contemplação antropológica. Isso é de tal forma óbvio quando se percebe que ele está no *centro do emaranhado* das relações entre estética existencial, ética a religião⁴.

Trata-se, pois, como se percebe, de uma tarefa que não se pode levar a cabo cabalmente num espaço como este. Mas, pelo menos, torna possível perceber porque é que o leitor fica sempre insatisfeito, com sabor a pouco, perante a literatura disponível (p. ex. DROLET 1971, CLAIR 1979, HALL 1985, CERRIGONE 2002, DE KEYZER 2006, MININGER 2007, McDONALD 2014, FENVES 2014) sobre o demoníaco na obra de Kierkegaard⁵, pois, parece, fica sempre no tinteiro bastante por dizer.

Acresce ainda um problema mais. A vastidão do âmbito poderia ser mais ou menos resolvida por acumulação de determinações: o que falta no texto A, completa-se pelo texto B, etc. Mas este processo de acumulação quantitativa não esclarece, de facto, absolutamente nada, e não esclarece porque o demoníaco é uma *categoria* e uma categoria, tal como uma doença, não é um somatório de propriedades ou sintomas. Há, deve haver, um núcleo (um nervo, uma linha) no qual todos os sintomas se reveem, do qual todos decorrem como manifestações desse núcleo. O que está em causa na análise do demoníaco é um momento central de anatomia patológica e, como se sabe, é a anatomia patológica que tem a chave dos processos da doença, do “de onde vêm”, que é que produziram, etc. Ora qualquer leitor de Kierkegaard sabe que é praticamente impossível *fixar* o núcleo das categorias que ele utiliza. A dialéctica kierkegaardiana tem o seu preço, que é, em geral, uma certa desorientação, que corresponde, aliás, à

⁴ Que é exactamente o que se diz em KIERKEGAARD 1997a: 424.

⁵ Sobre o demoníaco em geral veja-se, por exemplo, PRAZ 1930, RUSSELL 1986, FERNIE 2013, WETTERS 2014.

dificuldade de fixar o “que é a vida e como se dá?”. Quando, num momento feliz, o leitor pensa ter encontrado a chave, logo ocorre um fenómeno que não é aberto por ela. E exactamente isso ocorre com o demoníaco. Seria talvez possível fazer um elenco completo, mas esse elenco não resolveria o problema de saber se se trata de uma constipação ou de um cancro, ou de que tipo de cancro se trata, ou...

Não se trata somente de um problema de escrita de Kierkegaard, pois a sua escrita mima o seu objecto de um modo sempre exacto. Trata-se, sim, da instabilidade fundamental que cabe ao humano, daquilo que Anti-Climacus diz sem um irremediável desequilíbrio (KIERKEGAARD 2006: 130), não passível de fixação e de paragem na oscilação permanente. Algo que já Pascal tinha experimentado nas “Contrariedades”: sempre que se *fixa* um momento do “homem” deve imediatamente pô-lo (ao homem) no local oposto, até que se perceba (no caso de Pascal: até que ele perceba) que é um monstro incompreensível (PASCAL 2000: 163). Ou seja, sempre que se diz algo, é preciso rapidamente acrescentar “sim, mas...”. E há sempre um “sim, mas...”.

Quer dizer, não é possível um tratamento linear das categorias. Nem é possível sequer fixar a ambiguidade das categorias, o que se agradeceria. E não é possível porque, para regressar a Pascal, se trata de uma “ambiguidade ambígua” (PASCAL 2000: 141). Poderia não ser; poderia ser possível parar a ambiguidade nela própria e analisá-la em sossego. Mas não é, porque a própria ambiguidade recai sobre si própria e não se deixa agarrar nela mesma. “Sim, mas...”

O que se segue é, pois, e pelo que fica dito, uma tentativa falhada, uma *experiência*, um modo de tentar unificar os vários sintomas, tendo sempre presente o que atrás fica dito: é *um* modo (e não *o* modo) e ficarão de fora fenómenos essenciais. O que se pretende fazer é analisar o conceito ou fenómeno de demoníaco em torno da categoria de *exceção*, tal como ocorre em “Kierkegaard”. A categoria de *exceção* só se dá na consciência de si mesma, pois é uma peculiar forma da consciência de si, *do si mesmo*. E a forma dessa peculiar consciência de si é a que se dá na *possibilidade da culpa*, pois, como se sabe, sem culpa não há consciência de si efectiva e real: há adormecimento do si para si. A exceção, parece, não é idêntica à consciência de culpa. A ela pertence, pelo contrário, a sua possibilidade irresolúvel – “culpado?/não culpado?” – ou então, *a partir*

dessa mesma possibilidade, a sua resolução dogmática – “não culpado”. Ou seja: parece haver uma forma geral inicial – a submissão irresolúvel ao problema da possibilidade da culpa – e uma forma específica (agravada), que seria a solução dogmática a partir e *no interior* da própria possibilidade de culpa. Em qualquer dos casos, a noção de exceção está ligada, parece, à noção de culpa, num sentido preciso que se tentará indicar mais adiante.

Comece-se, então, pela exceção. E a primeira coisa a dizer é que parece tratar-se de uma má escolha. O tratamento expresso da noção de exceção encontra-se num texto que não é nenhum dos indicados anteriormente sobre o demoníaco: “A Repetição”, na “Carta Conclusiva”, de Constantin Constantius” (KIERKEGAARD 1997c: 91 e ss). Constantius está evidentemente a referir-se ao pobre infeliz rapaz melancólico. Mas parece que o pobre infeliz rapaz melancólico *não é* um exemplar do demoníaco. Há, todavia, um ponto a favor na escolha da exceção e é o facto de a exceção aqui em causa ser exceção ao *comum*, que é algo que tem essencialmente que ver com o demoníaco. Mais adiante se terá de voltar a referir o rapaz de “A Repetição”. Por agora, basta a exceção.

O ponto fulcral é o da possibilidade da *mera possibilidade* de haver uma exceção. E este é um momento decisivo e, provavelmente, irresolúvel: provavelmente não deve ser possível provar que pode haver exceção ao *comum*. É certo que há pelo menos um autor que afirma que há excepções, que é justamente Constantin Constantius: “há excepções” (KIERKEGAARD 1997c: 93) (assim, sem mais, dogmaticamente), mas Constantius não é de confiar, ele é uma pessoa evanescente, uma mera parteira (KIERKEGAARD 1997c: 96) que pode bem ter dado à luz um nada, e o seu rapaz infeliz pode bem ser o fruto inexistente de uma gravidez histórica. Constantius não se está a referir a si mesmo (ele não existe, o que acontece com outros pseudónimos de Kierkegaard⁶). A exceção é o rapaz do amor melancólico. Mas, como se disse, ele não prova que há excepções. Diz, o que tem interesse, é que se a exceção não puder ser esclarecida, também não o pode ser o

⁶ Assim, p. ex., William Afham diz que si mesmo que é o “puro ser e, assim, quase menos do que o nada”, “presente em toda a parte, mas sem que se note, e, portanto, continuamente a ser anulado”, KIERKEGAARD 1996: 84.

comum: “há exceções. Se não é possível esclarecê-las, também não se pode esclarecer o comum (det Almene)” (KIERKEGAARD 1997c: 93).

Porque é que é, então, *praticamente* necessário que *não possa haver* exceções? Porque não parece que possa haver *homens excepcionais*. Há pintores excepcionais, há ciclistas excepcionais, há pessoas excepcionalmente belas, há inteligências excepcionais, há escritores excepcionais e há, graças a Deus, cozinheiros excepcionais, tanto homens como mulheres. Há até crianças prodígio, desde Mozart às crianças lobo. Há exceções em tudo. Mas em todos esses entes excepcionais há algo de absolutamente comum: são todos homens e nisso não há graus. Quando nos referimos a “homens excepcionais” referimo-nos a desempenhos ou talentos, mas não ao homem *enquanto homem*. Tudo está, pois, na reduplicação, como é costume: *enquanto*. Ora o que está em causa na exceção é justamente *uma exceção ao comum*. E o que diz a personalidade evanescente é que se a exceção não se esclarece, também não se esclarece o comum.

Que é, pois, o *comum*? Johannes de Silentio esforça-se por esclarecer o *comum* e outros autores de “Kierkegaard” tentaram fazer o mesmo. Ficam aqui só alguns apontamentos, sem entrar em todas as discussões histórico-filosóficas em que o comentário abunda. O *comum* é, em termos muito gerais, *a dependência da diferença entre bem e mal*. Também neste sentido não há homens excepcionais: pode haver homens excepcionalmente bons (ou maus) mas precisamente por isso estão dentro do género *comum*. Neste sentido, deve tentar-se afastar algumas possibilidades de compreensão do comum, para além das tentadas por Johannes de Silentio.

A exceção ao comum não pode significar a possibilidade de “sistemas” éticos inconsistentes, isto é, sistemas éticos que admitem que há situações em que todas as possibilidades ao dispor estão moralmente vedadas ao sujeito (em qualquer caso, ele faria sempre mal). Hoje em dia tais situações recebem o título “moral dilemmas” (HARDING 2010); anteriormente falava-se em consciência perplexa (POTTS 1980, LANGSTON 2001). Nesta possibilidade, pode haver situações em que o ponto de vista ético em que se está e que vigora para o sujeito entra em colapso total. Mas a exceção não pode entrar aqui, porque o sujeito se reconhece no interior de um sistema que colapsou. Se há exceção será a do próprio sistema e não do sujeito. Ou seja, o ponto de vista ético é o *único* que

está em vigor e não se vislumbra nada para além ou para aquém dele. E isso é o *comum*, pois qualquer pessoa, deste ponto de vista, pode encontrar-se nesta situação.

A exceção não pode também ser entendida no que deu em chamar-se “conflito de valores” ou crítica à unicidade do valor ético (NAGEL 1991, WILLIAMS 1988, WOLF 1982). Trata-se de um ponto de vista confuso, que não pode ser examinado aqui. Mas a haver exceções à unicidade do ponto de vista ético, elas mantêm a validade do ponto de vista ético: apenas negam que não possa haver outros valores. A questão de saber se se pode fazer mal em virtude, por exemplo, de uma obra de arte “excepcional” – por exemplo, se uma canção bem vale o incêndio de Roma (e não importa se a canção não era, afinal, grande coisa, “excepcional”) – não implica exceção à diferença entre bem e mal. Só está a dizer que a 7ª sinfonia de Beethoven *vale* mais (seja lá o que isso possa significar) do que o *mal* que possa haver em roubar dinheiro para a poder escrever (coisa que não consta de Beethoven tenha feito; mas podia?). De qualquer forma, o “mal” está lá; só que não tem grande “valor”.

Importa, por isso, definir com clareza o que é o comum. O comum é a determinação prática do acontecimento do humano enquanto tal, enquanto humano, como a tradição a pensou, e isto é justamente o âmbito da diferença entre bem e mal. Trata-se, pois, de um assunto espinhoso, até para se falar dele com alguma inteligibilidade⁷.

⁷ Veja-se, para exemplificar essa dificuldade, um caso claramente cómico. Joseph Conrad teve de se justificar por ter escrito um livro como *Lord Jim*, perante a acusação de ser um livro mórbido. E a sua justificação é apenas a confissão da sua perplexidade. J. Conrad confessa sem problema que “my Jim is not a type of wide commonness” (CONRAD 1992: xxxiii; a tradução portuguesa – CONRAD 2004: 12 – está aqui completamente errada: traduz my Jim por meu fim!). Mas que é, sem dúvida nenhuma, “one of us”. A categoria de “one of us” atravessa, como se sabe, *Lord Jim*: aparece logo na descrição de Jim e a última página do livro volta a confessar: “He is one of us”. Ora leia-se, por exemplo, um artigo de HAQUE 2015. No parágrafo intitulado “The Scrutiny of ‘One of Us?’ in Joseph Conrad’s *Lord Jim*”, nós ficamos a saber que “one of us” significa (por esta ordem): 1. Jim is a White Man; 2. Jim is a Sailor, Middle-class Gentleman and Well-behaved; 3. Jim is Optimistic; 4. Jim is a Man of Honour; 5. Jim Deserves Sympathy; 6. Jim has Shameful Secrets; 7. Jim is Homosexual! (o ! é do autor); 8. Jim is Trustworthy; 9. Jim is Manly and Courageous. E no ponto 10 (Jim is Universal) o autor escreve: “Perhaps, Marlow thinks that since Jim belongs to the human race, all the members of the race are guilty in one way or another”: 316. É evidente que há artigos melhores sobre *Lord Jim*. Mas poucos deve haver tão excepcionais. O escrutínio do “one of us” de *Lord Jim* é que ele não é “one of us” porque nenhuma das características apresentadas são comuns (excepto, perhaps, quando se diz que, enfim, toda a gente fez alguma coisa de mal na vida: se a ideia fosse essa, *Lord Jim* não seria um livro muito original). O que o artigo revela de modo excepcional é que ser “one of us” não é nada claro quanto ao seu significado. E é por isso que o poeta-autor do artigo toma o “us” como sendo qualquer coisa como “o grupo de que Marlow faz parte”, sem suspeitar, parece, que poderia significar o “grupo de que todos incondicionalmente fazemos parte”.

Tome-se um exemplo nada cómico de alguém que manifestamente não é “um de nós”: Abraão. Trata-se, como se sabe, de uma exceção, com a exceção de ser *justificada*. Mas isso não anula a sua natureza excepcional. Pode haver, de um modo geral, a tendência para se ser levado a pensar, a partir de “Temor e Tremor” (e muito mais claramente a partir da pregação) que Abraão não estava a fazer mal, porque tinha uma justificação. Ora isso é claramente curioso, pois Johannes de Silentio não se cansa de repetir que Abraão estava a fazer *mal*, que não é possível pensar que estivesse a fazer *bem*, quer dizer, que a justificação que ele possuía (ou que o possuía a ele) *não transformava o mal em bem*. Do ponto de vista do comum, se Abraão é “*one of us*”, o juízo é claro: é um criminoso da pior espécie. A justificação de que Abraão é portador não revela que, afinal, o que *parecia* mal era, afinal bem. Não é assim: o juízo ético é decisivo e final: Abraão é culpado e se não matou de facto foi apesar dele, o que é moralmente insignificante. Kant viu o problema com toda a clareza e não se deixou enganar. É preciso uma extraordinária paixão ética para ousar criticar Abraão como Kant o faz no “Conflito das Faculdades” (KANT 1900: 63): Abraão ouviu vozes, como qualquer louco que tem zumbidos na cabeça. Sem uma paixão infinita pelo comum não é possível criticar o pai dos crentes como Kant o fez (ao invés de Buber (BUBER 2016: 100-105) que optou pela solução óbvia e fácil: esqueceu-se de Kant e criticou Kierkegaard, que, afinal, não foi pai de ninguém, pelo menos que ele soubesse) (Cf. NICA 2017: 107-123). A tese de Kant é clara: *não há nem pode haver exceções*, excepto o caso dos loucos, isto é, dos entusiastas⁸ que ouvem vozes, como Abraão, Joana d’Arc e grande parte dos psicóticos.

É por isso que Johannes de Silentio repete continuamente que não consegue entender Abraão e não consegue porque nós, homens, vivemos sob a diferença entre bem e mal. Ora Abraão está para lá disso e só pode mesmo estar. E também por esta razão a exposição que J. de Silentio faz de Abraão é *desultória*, quer dizer, está continuamente a deslocar a eventual compreensão adquirida de Abraão, de modo a impedir *qualquer fixação* de sentido. Não se trata, pois, de traçar o perfil negativo de Abraão, da fé. Trata-se de impedir traçar qualquer perfil, de apagar o rasto da viagem a Moriá, de fazer com que o leitor iluminista fique, perante a fé, completamente desorientado. Dito de outro

⁸ Trata-se de mais uma noção (*Svaermeri*) que não pode ser analisada e que, como se sabe, é importante no pensamento do sec. XVIII, e que, por motivos óbvios, Kierkegaard tem em atenção. Mas veja-se, por exemplo, KIERKEGAARD 1996: 374-375.

modo: não só J. de Silentio não pretende adquirir uma espécie de compreensão apofática, *uia negationis*, da fé (e muito menos uma *uia eminentiae*), mas pretende despistar completamente o leitor, tornar impossível qualquer domesticação dominical de Abraão.

É possível que Abraão seja um homem excepcional, se for o pai dos crentes. Mas nós, homens, não podemos pensar como é que isso é possível, de modo que, para nós, é Abraão que está despistado, que é um criminoso. Nós, homens, não percebemos mesmo que é que significa propriamente estar “para além do bem e do mal” – talvez um *slogan* que tenha por propósito esconder em tom científico o “fazer o que me apetece”. Ora Abraão não fez nem bem nem mal: fez o que Deus quis que ele fizesse e isso era, para ele, justificação “suficiente”. Se a vontade de Deus fosse “o bem”, então Kant teria toda a razão. Mas não Abraão.

A coisa torna-se, pois, difícil: a exceção é a loucura, a irracionalidade, o para além do bem e do mal; isto é: não existe. É claro que o “para além do bem e do mal” não pode mesmo significar que o que alguns chamam “mal” não é mal nenhum, e o que outros chamam “bem” não é bem nenhum; mas é tudo precisamente ao contrário. Ou então que o verdadeiro bem é um bem que está para além do que chamamos bem, etc. Isso é puramente infantil, porque nunca supera aquilo que é essencial: a *diferença entre duas determinações opostas imanentes ao comum humano*, que é precisamente o que está em causa no “para além”. E é precisamente essa superação, o estar *para além dessa diferença*, que é para nós impensável. Mas pelo menos Constantius teve razão num ponto: a possibilidade (neste caso a impossibilidade) da exceção tem como efeito obrigar a pensar *o comum*, o bem e o mal, com “enérgica paixão” (KIERKEGAARD 1997c: 93), como Kant o faz, pois é preciso uma paixão extraordinária para defender a diferença entre bem e mal, *o universal humano*, contra Abraão.

A natureza completamente impensável da exceção torna-se ainda mais clara se se tiver em causa que det Almene – que até agora se traduziu por o comum – significa também o universal. Ora a expressão “exceção ao universal” não faz sentido nenhum, é uma pura contradição, é como dizer “círculo quadrado”, pois, se houvesse exceções ao universal, o universal seria regional, e é precisamente isso que J. de Silentio contesta, e com razão. O universal compreende o universo todo: não admite exceção. O mesmo

ocorreria com a tradução por o geral, desde que se tivesse em conta que o que está em causa é o género. Neste caso, a exceção não pertenceria ao género humano, que é justamente o âmbito de *det Almene*. A admirável tranquilidade com que se lida com a categoria de “exceção ao universal” – e a extraordinária ilusão de que se está a acompanhar, nem que seja de longe, que é que isso significa – decorre justamente de um extraordinário adormecimento, de uma falta de paixão, ao pensar o *comum*. Tudo o que nós podemos compreender de um outro qualquer homem é que ele é, em última análise, *one of us*. E, como se disse, o comum, no que diz respeito ao desempenho prático do homem enquanto homem, é tudo aquilo que se compreende no interior da diferença entre bem e mal. Bem e mal, sem mais, são as determinações do comportamento do homem enquanto ele está a ser considerado, não como ciclista ou cozinheiro, mas como homem⁹: “quem considera a vida eticamente, vê o comum (*det Almene*) e quem vive eticamente exprime na sua vida o comum” (KIERKEGAARD 1997d; 244).

Há exceções, diz Constantin Constantius. Mas há?

Há um sentido em que se pode responder claramente que sim. Como diz Nietzsche alguma vez, para estar para além do bem e do mal basta fazer qualquer coisa por amor (NIETZSCHE 1967: IV, 153). Qualquer apaixonado sabe que é assim¹⁰.

Esta não é a exceção que parece estar aqui em causa, por vários motivos: não está relacionada com a culpa, nem com a consciência de si, por exemplo. Ou seja, trata-se de uma exceção aparentemente fora da relação determinada com o ético, na medida em que os apaixonados são pura e simplesmente indiferentes à diferença entre bem e mal, dado que se relacionam entre si, não como um homem e uma mulher, isto é, no âmbito do comum, mas como Romeu e Julieta, isto é, na sua marcadíssima e exasperada individualidade estética. De qualquer modo, são uma exceção e a coisa tem de ser considerada com algum pormenor, também porque se enquadra perfeitamente nas análises de Kierkegaard.

⁹ É claro que se J. de Silentio soubesse hebreu e um mínimo de cultura antiga perceberia logo o infantilismo da sua exegese. Afinal, o que está em causa na narrativa não tem nada a ver com a ética, mas é, por exemplo, um relato primitivo da proibição de sacrifícios humanos, ou uma qualquer outra coisa inteligente. De qualquer modo, a interpretação da *akedah* não é clara, etc. Nada tranquiliza a leitura de um texto como a ideia clara, sábia e bem fundamentada, de que ele não tem nada a ver conosco.

¹⁰ Veja-se, por exemplo, HEINE 1827: 136: “Die Toten stehn auf, der Tag des Gerichts/Ruft sie zu Qual und Vergnügen;/Wir beide bekümmern uns um nichts,/Und bleiben umschlungen liegen”.

Repete-se, em primeiro lugar, que a relação ao ético é, aqui, de indiferença, isto é, não há qualquer relação, mas uma absorção completa na relação entre os dois no esquecimento de tudo o mais. Mas, e este é um ponto essencial, “isso” é vivido como algo *absolutamente justificado*, e com uma justificação completamente *imane*nte à absorção na relação entre eles. É claro que isto é eticamente escandaloso, mas se, em vez de Romeu e Julieta, se escrevesse Deus e Abraão, ficaria talvez um pouco diferente e mais manso. Por isso, o assunto tem de ser considerado.

O que parece estar em causa na relação dos apaixonados abraçados no sepulcro e indiferentes à trombeta do juízo final não é somente uma indiferença a saber se o seu amor é eticamente justificado ou não (isto é, se eles, pelo seu amor, salvam a sua alma ou se condenam). O que está em causa é uma total indiferença pela totalidade da realidade, pelo conjunto de todos os homens, por tudo aquilo que têm em comum conosco. Nesse momento, nenhum deles é *one of us*. Ou seja, parece que é comum aos apaixonados serem cegos para o comum e repetirem, com crença firme, aquilo de Romeu: “for nothing can be ill if she be well” (SHAKESPEARE (2012), Act V, Scene I, v. 16). É certo que o isolamento, o fechamento, não é perfeito, porque cada um depende do outro e porque a relação em que estão absorvidos não é imune ao exterior. Mas de qualquer forma, o que se passa com eles é uma singularidade (nunca ninguém se apaixonou antes assim) que não requer outra justificação para além do seu mero acontecimento e que é cega para a humanidade.

Há ainda um outro aspecto, este igualmente decisivo, para distinguir *esta* exceção estética da exceção propriamente dita e *também* da exceção estética propriamente dita, como se verá mais adiante, e que decorre do facto de os apaixonados, e de todos os que agem por amor, não se sentirem em oposição à vida, expulsos dela, “a mais”, esquecidos pelas coisas. Aqui, pelo contrário, a absorção na vida é, pelo contrário total. E, neste sentido, não há exceção nenhuma. Nem a vida faz qualquer tipo de resistência. Quem faz resistência serão os Capuletos, talvez, mas a vida está do lado dos apaixonados. A vida tem todo o sentido; tem, aliás, um sentido que é vivido como absoluto. Dito de outro modo: todas as oposições *são imanentes* à própria vida e, neste sentido, não há exceção no sentido que se procura aqui. O que significa apenas que é perfeitamente possível viver *fora* da diferença apaixonada entre bem e mal própria do *comum*, não de tal forma a que

bem e mal desapareçam – muito pelo contrário –, mas de forma que bem e mal são categorizados agora como *algo dessa* relação em que se encontram (que está claramente *bem*: aliás, *é o bem*).

Ora, não só não é isto o que se passa na exceção nem é essa a única possibilidade de exceção estética, verdadeira exceção ao universal, ao comum. As expressões literárias da exceção estética ao universal são incontáveis, como se sabe. Kierkegaard refere Ricardo III; há quem tenha mais predileção por Macbeth. Pode ainda pensar-se em Hamlet. Só Shakespeare tem um elenco notável de personagens demoníacos, pois Iago também o é, e o excepcional Aaron, etc. E na literatura o seu nome é legião. Por questões de economia de referências, bastam estas da literatura portuguesa. Por exemplo: “Entre mim e a vida há um vidro ténue. Por mais nitidamente que eu veja e compreenda a vida, eu não lhe posso tocar”; ou isto: “uma mão fria aperta-me a garganta e não me deixa respirar a vida”; mas principalmente isto: “a minha vida é como se me batessem com ela” (PESSOA 2020: 52, 106 e 53).

O que está aqui em causa de modo fundamental é a relação à vida *como um todo*, em primeiro lugar, e uma relação que tem a forma, como diz C. Constantius, de uma *colisão com a vida* (KIERKEGAARD 1997c: 94)¹¹. É evidente que esta colisão é qualitativamente diferente da que Romeu e Julieta sofrem relativamente às suas famílias. A colisão de Bernardo Soares e da verdadeira exceção é uma colisão com a vida *enquanto tal*, enquanto *um todo*, ou seja, *o todo*, isto é, *tudo*. Se isto for possível, então há claramente exceção, porque o sujeito choca com *tudo* e de uma vez só. Ou seja, a colisão não é imanente à vida, pelo menos não é vivida como tal.

Deve vincar-se a natureza radical da colisão. Trata-se de um verdadeiro conflito, que não é regional, temporal ou empírico. O sujeito reconhece-se incapaz de viver (de “respirar a vida”), nem sabe como é que isso se faz; olha para a vida de fora, sem conseguir participar naquilo que o comum dos homens faz e vive, como se a vida não fosse capaz dele ou ele capaz da vida. A vida é para ele “um corpo estranho”: o sujeito

¹¹ O termo dinamarquês é *Strid*, quer significa directamente “luta, combate, conflito”. Constantius refere-se ao poeta como exceção, mas a noção de colisão é comum, pois o poeta (cf. *idem*: 93) constitui a transição para “as exceções aristocráticas” (*ibidem*): as religiosas. O termo “colisão” (*Collision*) surge pelo menos em KIERKEGAARD 1968: *Pap.* VI B, 44.

está a uma “aterrorizadora distância telescópica do comum (KIERKEGAARD 1968: *Pap.* VI B, 44).

Ora nada disto tem qualquer relação com concepções “pessimistas” da vida, como é evidente. O que ocorre é que o sujeito tem consciência de si *na* oposição à vida, o que implica, como se percebe, uma extraordinária agudização da consciência de si. De facto, a consciência de si que se dá na colisão com a vida está totalmente fora de qualquer forma de consciência de si dada em desempenhos ou talentos. O “eu” tem consciência de si precisamente como exceção à vida, como alguém que foi expulso dela, de tal forma que o seu “si” é, por assim dizer, “*puro*”, pois qualquer outra configuração do si é mundana, pertence à vida. Dito de outro modo, consciência de si mesmo enquanto tal e consciência de si mesmo como exceção *são exactamente a mesma coisa*.

Este fenómeno da consciência de si na colisão com a vida merece já uma primeira abordagem ainda que esquemática. Há colisão não somente porque o sujeito se reconhece diferente da vida no seu todo, por oposição a ela, mas porque o interesse que o sujeito tem pela sua vida colide completamente com o sistema comum “vida”. O sujeito não se revê a ser em nenhuma forma de desempenho mundano. Ou, dito de modo mais benigno, o respeito que o sujeito tem por si produz, na colisão, um retraimento para dentro de si e para fora da vida e, portanto, o total isolamento, a solidão – a individualidade. No sentido radical do termo, o sujeito está totalmente só, porque toda a comunidade é imanente à vida (*the lonley hearts club* não existe), e é isso que significa dizer que ele existe enquanto indivíduo e não enquanto membro da espécie humana. Neste sentido, a exceção pode bem dizer que “Tudo o que é humano me é estranho”¹², e isso é exactamente assim. Este isolamento não é opcional, pois é igual à compreensão que o sujeito tem de si: ele é radicalmente individual. Ora toda a gente sabe a que é que corresponde no pensamento de Hegel à individualidade fechada sobre si – corresponde ao mal (HEGEL 1986: §40). O mal é justamente o isolamento, quer dizer, aquela peculiar forma de respeito por si que toma o seu si isolado como fonte e origem de todo o significado; que se reconhece como

¹² “Tout ce qui est humain m'est étranger”, VALERY 1974: 320 (poder-se-ia também traduzir por “alheio”). E continua: “e é assim naturalmente de cada um. Que há de mais estranho ao olhar e ao espírito que encontrar-se a ser ‘um homem’? um mortal, um mamífero, um igual, um europeu!” (tradução minha). O contexto e a análise de P. Valery são diferentes, mas em qualquer dos casos mantém-se uma estrutura comum: a exclusão do lote comum da humanidade e a intensificação extraordinária da consciência do si mesmo.

incomensurável com qualquer forma da vida, que não consegue realizar-se nela, encontrar-se a si mesmo nela. Ou seja, que se opõe ao universal e pouco importa aqui saber se o universal deve ser entendido como a lei moral racional, que Kant pensou, ou como a *Sittlichkeit* a que Hegel faz referência como o âmbito da realização ética do sujeito. O que está em causa é que o sujeito reconhece que o seu si – isto é, a sua individualidade, a singularidade de si – é incomensurável com o universal e não consegue receber dele identidade e sentido. E isso é exactamente o mal: a singularidade isolada. Só há uma singularidade absoluta que não está no mal, que é Deus: o bem comum por excelência (TOMÁS DE AQUINO 1948: I^a-II^{ae}, q. 111, a. 5, ad 1). E querer ser, ou julgar-se ser, ou encontrar-se a ser, uma singularidade isolada é exactamente sentir-se um deus fora do paraíso, fora do bem comum. A singularidade é, para si mesma, o todo. E, em última análise, não é muito importante decidir se o que está em causa em *det Almene* é o ponto de vista hegeliano ou o kantiano, ou uma mistura dos dois, ou um ou outro, à vez. O que importa reconhecer é que o eu isolado é, tanto num caso como no outro, o mal. E isso apenas significa que o ponto de vista ético se compreende a si mesmo como não admitindo excepções.

A excepção, assim compreendida, começa a aproximar-se do demoníaco. Mas faltam-lhe ainda algumas determinações fundamentais. A primeira tem que ver com a natureza justificada ou não justificada da excepção. E esta determinação parece fazer parte do núcleo da categoria. Mas, insista-se, o horizonte em que essa justificação se encontra, ou não, está sempre posto em relação ao ético, à diferença comum entre bem e mal. O problema decorre da natureza dessa relação.

Se se aceitar, por questões de comodidade e de abreviação da análise, o que diz Frater Taciturnus sobre as possibilidades de execução da vida (KIERKEGAARD 1996: 439), a excepção ou é estética ou é religiosa, pois, por definição, não há excepção no ético. Como o que importa apresentar é a categoria do demoníaco, que é uma espécie dentro do género excepção, o tratamento da excepção religiosa justificada (se tal existir) – Abraão – terá necessariamente de ser muito breve. Mas importa referir Abraão, porque há aspectos comuns a todas as excepções.

O aspecto imediatamente óbvio – causa até perplexidade o cuidado com que J. de Silentio o trata – é o da impossibilidade de justificação perante os outros. Se Abraão disser que ouviu vozes, e que essas vozes eram de Deus, não se requer uma especial cultura filosófica para lhe responder como Kant: como sabe que foi Deus e não um devaneio, uma ilusão, etc.? Se foi Deus é incerto, e é absolutamente impossível sair dessa incerteza, pela simples razão que se trata de uma determinação completamente subjectiva e, portanto, não passível de prova. Só saindo da subjectividade, isto é, recorrendo à lei moral racional, comum em todos os seres racionais, Deus incluído. Não se vê como é que é possível *provar*, isto é, provar objectivamente, uma determinação radicalmente subjectiva que se afirma enquanto tal. A coisa parece evidente. E esse deve ter sido o motivo pelo qual Abraão, que era um homem sensato, não se deu ao trabalho inútil de se explicar. O silêncio de Abraão é a prova de que ele percebeu muito bem a objecção de Kant (que Buber não faz mais do que repetir): se Kant pede prova, Abraão põe-se a caminho em silêncio. Não há nem pode haver justificação (no comum) da exceção, e isso significa que é próprio da exceção, com a solidão, a absoluta incomunicabilidade. Se, eventualmente, um sujeito afirmasse ter tido visões e ouvido vozes de Deus e, ao mesmo tempo, quisesse justificar-se no comum, *provando* que assim foi – parece ter sido esse o caso de Adler, se Kierkegaard o analisou correctamente –, manifestaria com isso uma grande confusão categorial.

Em resumo: se um sujeito se compreende e se encontra a si mesmo como exceção (estética ou religiosa, neste caso é indiferente), então ele será uma pessoa secreta, fechada sobre si, incógnita¹³. Trata-se de uma dedução analítica do conceito. E não tem nada que ver com opções ou decisões. Ninguém se constitui a si próprio como exceção – é a vida ou Deus quem faz isso pelos sujeitos – e por isso não está em seu poder comunicar, explicar, justificar o que quer que seja. O sujeito emudeceu. Foi isso que aconteceu a Abraão, foi isso que aconteceu a Nabucodonosor e, pelos vistos, Gregor Samsa acordou sofrendo do mesmo mal: não se conseguia fazer entender (ainda que, o que é significativo,

¹³ E, neste sentido, a *absoluta comunicação indirecta é uma forma de demoníaco*, que apenas não se aplica ao Deus-homem, devido à sua absoluta diferença qualitativa relativamente ao que é humano: cf. KIERKEGAARD 2001b: NB7: 8.

entendesse muito bem o que os outros diziam), porque, percebe-se, o que lhe aconteceu foi de facto, estranho.

Parece necessário repetir aqui uma consideração que, ainda que mais ou menos óbvia, deve ser feita para evitar confusões. Abraão não é uma figura demoníaca, mas pertence ao mesmo género: o da exceção. Neste sentido, ele tem em comum com o ponto de vista demoníaco algumas determinações fundamentais: o isolamento e a solidão, a impossibilidade de formular o que se passa com ele e de se justificar, o não poder falar, etc. Mas não é uma figura demoníaca porque, no seu caso, a exceção possui uma justificação absoluta (diz ele), não finita e, *note-se bem* (para falar como J. de Silentio)¹⁴, *transcendente*: a relação pessoal com Deus, de indivíduo a indivíduo. Se tal não for o caso – e nós, evidentemente, não podemos saber se foi ou é o caso, pois de outra forma poderíamos perceber a exceção, o que vai contra a hipótese –, então Abraão está perdido e, com ele, *todos os crentes* de que ele é o pai – se é que, de facto, são crentes. Assim, a diferença específica no interior do género exceção é a noção de “justificação”. Mas, note-se bem, não no *mero* veredito “não culpado”, pois ele é ambíguo: não se percebe se corresponde ou não à ainda vigente diferença entre bem e mal, se é um “não culpado” em virtude de uma transcendência ou produzido na imanência.

A questão é, pois, a justificação. Que se entende por *justificação*? Independentemente das emaranhadas questões exegéticas e teológicas em torno da noção paulina, e da noção bíblica de “justo” e “justiça” que são o pano de fundo do conceito em S. Paulo, justificação parece ter que ver com justiça perante Deus, ser agradável a Deus, não se encontrar num insanável débito relativamente a Deus, seja por remissão do débito seja por não imputação, não interessa agora investigar. Se o débito (e um débito infinito, porque perante Deus) não estiver em vigor, o sujeito estará justificado. A instância relativamente ao qual o ponto de vista do comum pode estar em débito é a da lei moral. E o débito correspondente é o que chamamos *culpa*. No caso de Abraão há igualmente uma instância *perante* a qual ele está, como se viu, que não é a lei moral comum, e que o justifica completamente. Se não o estiver, é culpado. Mas ou está para lá do ético, depois

¹⁴ A expressão é recorrente, pelo que se dirá a seguir, em *Temor e Tremor* (veja-se um caso central em KIERKEGAARD 1997b: 149). O original é “*vel at mærke*”, que se usa para chamar a atenção para um ponto particular que não deve ser esquecido, que deve ser considerado em primeiro lugar. Podia ser traduzido como “tenha-se em atenção, atente-se bem”, etc.

do ético (e então não culpado), ou estará ainda no ético (e então culpado). Mas, por assim dizer, a questão está *resolvida* do ponto de vista da culpa: ou é santo ou é um criminoso (com a eventual atenuante da culpa em virtude da mais que provável loucura). Poderá ser inimputável, mas objectivamente o seu acto é culpável. O que significa também que, no sentido mais profundo, Abraão está em paz, em completa paz: ou é louco (e a paz está assegurada) ou, mesmo que sofra indizivelmente por ter de matar o seu filho, está em paz com Deus, isto é, está em paz *simpliciter*, pois só uma mente superficial pode pensar que a paz é incompatível com o tormento.

Que se passa, pelo contrário, com o ponto de vista demoníaco no que diz respeito à justificação? Tanto quanto parece, a sua natureza excepcional é vivida como algo que lhe aconteceu sem qualquer intervenção sua: um acontecimento de que ele foi e continua a ser permanentemente *mero sujeito passivo*. Isso está exposto com crueza em muitos dos textos de Kafka: Gregor Samsa acordou inesperadamente fora da humanidade; Josef K., no dia dos seus anos, viu a sua casa invadida e, sem aviso prévio, encontrou-se “preso em liberdade”, etc. O sujeito é incapaz de viver, foi expulso da vida, e não sabe como é que isso aconteceu, nem consegue perceber que culpa possa ter nisso. O mesmo se passa com o rapaz de “A Repetição”. O bom juiz da Parte II de *Ou/Ou* bem pode dizer que “aquele que se casa *realiza o comum (det Almene)*” (KIERKEGAARD 1997d: 285), pois o juiz é aqui um bom burguês hegeliano (ou buberiano). O pobre rapaz vê-se incapaz disso¹⁵. E diz, com grande clareza, que não sabe se é culpado ou não. É claro que ele poderia dizer sem mais que, porque se sente mero sujeito passivo, *não pode* ser culpado. Mas ele não diz isso e por um razão muito clara: não se consegue perceber como é possível que um sujeito se encontre *fora* do lote comum da humanidade sem ter *alguma* (muita?, pouca?) responsabilidade nisso. Só que ele não a encontra, não a vê em parte nenhuma, por mais que se examine (que é que eu fiz de *mal?* onde terei *errado* para isto me ter acontecido?). E, exactamente por se ver fora do comum, diz também que não há linguagem que possa exprimir o que se passa com ele, que a linguagem não se lhe aplica, que o modo como os

¹⁵ Uma nota tem de ser feita: há uma série de personagens kierkegaardianos que “não se conseguem casar”: Johannes, Quidam, o rapaz aqui em causa, S. Kierkegaard. Para um leitor moderno, isto parece esdrúxulo ou ser justificado apenas por impotência sexual, pois casar é uma coisa banal, que se faz e desfaz a preço módico, dá direito a alguma festa, em Portugal faz-se normalmente aos sábados, etc. Tem, por isso, que se ter em conta o ponto de vista hegeliano sobre o casamento como inserção no comum, na história dos homens.

homens a usam deve ser fraudulento. Deste ponto de vista, a melancolia do rapaz é demoníaca¹⁶. E ainda que o rapaz se revele em parte (mas só em parte) pelas cartas, Constantin Constantius bem diz que ele deve esconder algum segredo.

Caso expreso de demoníaco é o do Quidam, dos “Estádios no Caminho da Vida”, onde a incomunicabilidade, o isolamento, a indeterminação da culpa, etc., são o objecto do texto, o que também se revela pelo facto de o texto ser um diário¹⁷. Aqui o sujeito reconhece-se como tendo sido posto *pela própria vida* numa situação incapaz de viver, ainda que não consiga perceber como é que isso pode ter acontecido sem alguma colaboração sua, que, por outro lado, não vislumbra em parte nenhuma. Isso significa incapacidade de se incorporar na vida, o que (comicamente, para um leitor moderno) significa a exclusão do casamento. Também poderia significar outras coisas igualmente em desuso: sentir apesar de si mesmo e com terror, o império de pôr a mão num arado alternativo e *não olhar para trás nunca mais e em condição alguma*; deixar os pais por enterrar; deixar terras, e pai e mãe (não só deixar: ‘aborrecê-los’, no sentido forte do termo) e mulher e filhos por uma mão cheia de vento com a certeza de sofrimentos, etc.: pôr-se a caminho de Moriá. J. de Silentio chama bem a atenção para estas possibilidades (KIERKEGAARD 1997b: 163 e ss). Que se faz, então? Como se sai daqui?

O primeiro ponto a ter em consideração é que esta situação não tem solução. Melhor, a haver alguma seria a do suicídio – a expressão perfeita de ter sido expulso da vida. “Não ter solução” significa: nenhum desenvolvimento imanente à própria situação em que o sujeito se encontra pode resultar numa saída dela. É claro que o sujeito

¹⁶ A Carta do rapaz de 11 de outubro (KIERKEGAARD 1997c: 68-71) corresponde a uma exposição condensada, mas extremamente precisa, de todos estes aspectos: linguagem, incomunicabilidade, culpa, loucura, etc.

¹⁷ O conceito de *diário* merece alguma consideração, ainda que necessariamente muito breve. Um diário que o seja mesmo, isto é, que se reconheça incomunicável (isto é, que não esteja, pelo canto do olho, a pensar na sua publicação), corresponde, por um lado, ao *segredo* e, por outro, a uma necessidade compulsiva de *expressão*. Um “bom diário” só é inteligível para o seu autor. Melhor: o diário perfeito é o diário que se recusa a ser escrito. Mas há, como se disse, uma necessidade compulsiva de expressão, como se percebe também nas Cartas do rapaz de “A Repetição” (que são uma espécie de diário porque estão expressamente feitas para impedir a constituição de um *comércio* epistolar). Ora o verdadeiro demoníaco corresponde ao segredo total e não escreve, por isso, diário nenhum. Quem se reconhece como uma verdadeira exceção ao comum não escreve diários, nem mesmo o da viagem de burro a Moriá, ou fechado à volta do seu quarto. Ora o que se passa com o autor dos textos de Kierkegaard é que ele tem de encontrar uma forma literária que exponha e exprima o segredo, o que não é comunicável por definição, e a “menos má” é evidentemente a do diário. Mas mesmo assim, o diário tem de ser explicado, o que é feito por um Frater Taciturnus que, aliás, para taciturno, é bastante prolixo. O problema era complexo: como expor o escondido? Algo semelhante ocorre no Diário do Sedutor, que, como se sabe, não deve ser sequer um diário “real”.

demoníaco pode fazer todas as coisas normais: pode casar, se quiser – ainda que com ironia e, do ponto de vista real, com um segredo essencial para o cônjuge, a quem devia eticamente a sua expressão –, trabalhar, ter amigos, etc. Mas isso é insignificante, pois o essencial é que ele possui um segredo – não tem nada em comum com tudo isso –, se encontra enjaulado dentro de si mesmo, de tal forma que tudo o que exteriormente faz é feito pelo seu duplo/actor para efeitos de representação na vida. Por vezes, há uma certa tendência a identificar o demoníaco de modo “espectacular”, ao modo de Stavrogin, Lovelace, etc., ou, então, identificando o ponto de vista demoníaco com o satanismo do sec. XIX e seguintes (*The Monk, Melmoth, Zofloya*, etc.). Ora pode ser assim, mas não tem que ser assim. Se o cavaleiro da fé pode ser um sujeito normal que goste de borrêgo, o sujeito demoníaco pode igualmente ser um sujeito normal que também goste de borrêgo. Ocorre, por vezes, que, sem se saber porquê, que um sujeito destes se suicida. Conrad, que era um psicólogo subtil, percebeu-o muito bem. Kurtz é certamente um personagem demoníaco. Mas também o é (desculpe-se a longa citação)

O Grande Brierly. Alguns dos senhores devem ter ouvido falar do Grande Brierly - o capitão do melhor navio da Blue Star Line. O próprio.

Parecia colossalmente aborrecido pela honra que lhe fora imposta. Nunca na sua vida cometera um erro, nunca tivera um acidente, nunca tivera um azar, nunca tivera um contratempo no avançar da sua carreira, e parecia ser um daqueles indivíduos felizes que não sabem o que é indecisão e menos o que é a desconfiança de si próprios. (...) ...tinha um cronómetro de ouro oferecido pelos agentes da companhia de seguros e um binóculo com uma inscrição apropriada enviado por um governo estrangeiro qualquer, em lembrança desses serviços. Estava intensamente cômico dos seus méritos e das suas recompensas. (...) As ferroadas da vida não podiam penetrar na sua alma satisfeita mais fundo do que o arranhão de um alfinete na superfície lisa de uma rocha. Isto era invejável. Ao olhar para ele, colocado ao lado do juiz apagado e pálido que presidia ao inquérito, a sua autossatisfação oferecia-me a mim e ao mundo uma aparência rija, de granito. Suicidou-se muito pouco tempo depois.

Não era de admirar que o caso de Jim o aborrecesse e enquanto eu o avaliava, com um sentimento muito parecido com o medo, a vastidão do seu desprezo pelo jovem que estava a ser inquirido, ele provavelmente investigava em silêncio o seu próprio caso. A sentença deve ter sido: culpado sem atenuantes, e levou com ele, naquele salto para o mar, o segredo das provas. Se sei alguma coisa a respeito dos homens, afirmo que a questão devia ser gravíssima, uma dessas bagatelas que despertam ideias-que engendram pensamentos com os quais um homem que não tem o hábito de tal companhia acha impossível viver. Posso garantir que não foi por causa de dinheiro, nem por causa do álcool, nem por causa de uma mulher. Atirou-se ao mar apenas uma semana depois do fim do inquérito e menos de três dias após ter deixado o porto na viagem de ida, como se naquele lugar exacto no meio das águas tivesse de repente visto as portas do outro mundo escancaradas para o receberem (CONRAD 2004: 62 e 63).

Para colidir com a vida não é necessário ser um celerado; pode-se ser ajudante de guarda-livros e tudo se passar *dentro, em segredo*.

A situação de solidão em que o sujeito se encontra é irresolúvel na imanência, por vários motivos. O primeiro é que não há possibilidade de resolução analítica da interrogação “culpado?/não culpado?”, porque se trata de uma possibilidade, e nós não conseguimos resolver nenhuma possibilidade (isto é: concluir) por exaustão de análise. É isso que está em causa no conto “Uma Possibilidade” (KIERKEGAARD 1996: 257-268). O assunto é complexo, mas não pode ser tratado neste espaço: baste a referência ao extraordinário conto.

Essa paralisia no enjaulamento da possibilidade é fortemente agravada por outra circunstância decisiva: a aguda consciência de si do ponto de vista demoníaco. Trata-se de um outro problema complexo, para variar, a que apenas se pode fazer referência. Pode formular-se assim: que forma de consciência de si se dá na colisão com a vida? Tal como fica exposto, podem tirar-se algumas conclusões óbvias. Uma delas já ficou dita: esta consciência de si está completamente fora do reconhecimento de qualquer desempenho ou talentos seus: é a de um si *oposto à vida como um todo*: como “uma Coisa”, como diz Bernardo Soares: “Eu não teria o horror à vida como a uma Coisa” (PESSOA 2020: 52). Tem de ficar de lado a análise das determinações disposicionais aqui em causa (ao mesmo tempo simpatia e antipatia profundas pela vida).

Mas, poder-se-ia pensar que, nesta consciência de oposição, não haveria determinações de valor ou de importância. Ora precisamente não é assim. Nesta oposição, a vida revela-se de vários modos, possíveis e à vez: absurda, comezinha, patética na sua insignificância, etc. Quer dizer, a exceção não consegue perceber como é que “os homens” podem sentir-se comensuráveis com “isto”, podem dar valor a “isto”, podem sentir-se bem “*nisto*”, etc. Mas isso significa que a incomensurabilidade com a vida desta forma de consciência de si faz que o sujeito se compreenda a si próprio com um valor infinitamente superior a “tudo isto”: o seu eu tem um valor infinito *para si* e é isso mesmo que surge na colisão. E ao mesmo tempo que tem um valor infinito para si, o seu conteúdo é nulo, é um vácuo, puro vazio, pois esse si *é* na oposição a tudo o que é dado na vida, a tudo o que *é*. O seu eu é um vazio infinito infinitamente importante para si: “Vejo-me agora até ao fundo, nada pára a minha visão, nenhum obstáculo. Não há nada. Fixai esta

palavra: nada!” (BERNANOS 2019: 319). Ora todas as saídas para a sua situação, todos os bons conselhos que lhe dão, são formas de finitização, quer dizer, se levadas a sério, casos de degradação, prostituição existencial, porque o valor infinito do sujeito (o seu ser *mais* do que a vida toda) passaria a ser comensurável com *isto* ou *aquilo* no interior da vida. O ponto de vista demoníaco encontra-se perante a necessidade de manter ao mesmo tempo o valor infinito de si e a vida: o primeiro é o vazio: o nada; o segundo o rebaixamento ao finito, a “isto”. Mas esta possibilidade não é possível porque é próprio do sujeito consciente de si “querer ser si mesmo”. É preciso ter-se em conta que o “querer ser si mesmo” é *formal*, e isso significa que admite desformalizações opostas, mas também significa que nenhum sujeito com consciência de si *pode* abdicar de “querer ser si mesmo”: é uma questão do que significa ser homem, *possuir valor infinito em si mesmo*.

O ponto de vista demoníaco é o de um Abraão sem Deus. Ponha-se um exemplo da história: Isabel de Portugal, mulher de Carlos V, era conhecida como a mulher mais bela do seu tempo. Tanto quanto consta tinha cabelos loiros-arruivados e olhos claros, pela branca. Acabou por morrer, como acontece. E quando o Duque de Gandía, cumprindo a sua função, teve de reconhecer o corpo, dias depois da morte da Rainha, e já com os efeitos da decomposição do cadáver, ficou tão impressionado que terá dito algo como “não mais servirei senhor que me possa morrer”. Ora bem: qualquer homem, pelo simples facto de ser homem, deve dizer a mesma coisa e não servir nenhuma coisa finita. Não é preciso ser Duque. O Duque arranjou uma alternativa fora da imanência. Mas quem não é Duque de Gandía e percebe que ele tem *toda* a razão, que é isso que, na verdade, significa *nobreza, consciência de si* – que faz? As situações de Abraão e do demoníaco são, pois, perfeitamente simétricas, pois “o inferno é o céu por contraste” (BARBEY D’AUREVILLY 1999: 309), e essa é a razão pela qual J. de Silentio repete com frequência que Abraão está fora do ético, mas, *note-se bem*, depois de lá ter estado, de ter sentido todo o seu poder. De outra forma, seriam exactamente idênticos. Deve ter-se, por isso, bem em conta a insistência no facto de o ético *não ser* o termo médio, a instância intermediária¹⁸, na passagem para o religioso (e o mesmo se aplica ao caso do ponto de

¹⁸ A noção é central na obra de Kierkegaard e não pode ser analisada aqui com cuidado: as suas expressões podem variar, mas sempre com o mesmo sentido: *Mellemliggende* (KIERKEGAARD 1997b; 163), *Melleminstantser* (*idem*: 172), ou *Mellembestemmelse* (*idem*: 150).

vista demoníaco), o que significa que o ponto de vista religioso *não é* um desenvolvimento dialético do ético, mas algo que ocorre abruptamente e de assalto.

O ponto de vista demoníaco “em geral” encontra-se precisamente aqui: não na paz de Abraão (pressupostamente justificado) nem no resolvido desespero demoníaco de Lucifer, que é uma solução demoníaca do demoníaco. O que se diz ser aqui demoníaco “em geral” é o ponto de vista, a situação, que tanto pode estar em ordem ao religioso (como é o caso de Quidam, por exemplo) como ao seu oposto absoluto, na saída para “Lucifer”. Importa, por isso, antes de prosseguir, completar um pouco mais os seus traços gerais.

Em todos os seus casos, o demoníaco é um ponto de vista *não apaziguado*, porque está fora do seu sítio. E isso é assim porque sente sempre a *pressão* do comum¹⁹. E o ponto de vista religioso, se não atingiu a segurança total de Abraão, mantém ele próprio algo desta pressão. A pressão que a exceção que se vive como tal sente como vinda do comum é uma das determinações da compreensão kierkegaardiana da *Anfægtelse* (PODMORE 2011 e 2013). Trata-se de uma categoria difícil, mas há um ponto que é claro: é uma categoria em que o bem (isto é, o comum) é uma *tentação*. Ora isso diferencia-se completamente da tentação vulgar (que é o oposto: o mal é que é tentação). Diferencia-se também da provação, porque nesta não é claro que seja a diferença entre bem e mal que constitua a tentação. Não é necessário que a angústia perante o bem (que é, de facto, o demoníaco na sua perfeição) seja o caso só dos luciferinos. É também o caso de *todas* as exceções e é isso que, entre outras coisas, parece estar em causa nas versões alternativas de Abraão, pelo menos nas versões III e IV do *Exordium* de “Temor e Tremor”. Todo aquele que encontra o seu significado e a sua missão fora do comum encontra no comum uma permanente tentação, e isso pode ocorrer de muitas formas, também nas formas orientadas para o religioso ou pressupostamente *já lá*: o “dever” de olhar para trás (isto é, de rever a decisão), por exemplo, o “dever” ter de se justificar por ter feito “isto ou aquilo”²⁰, etc.

¹⁹ “Portanto, o demoníaco só se revela distintamente na medida em que é tocado pelo bem”, KIERKEGAARD 1997c: 421.

²⁰ Deixam-se de parte as formas demoníacas mais comuns analisadas comentário pelo habitual (Ricardo III, etc.).

Há aqui um aspecto que talvez seja interessante referir com um pouco (muito pouco) mais de pormenor: o da grande dificuldade do silêncio e do silêncio demoníaco. De facto, a necessidade imperiosa de expressão parece ser um *dado ontológico original*. E essa necessidade imperiosa constitui uma extraordinária pressão para a manifestação, para a exposição, para a linguagem. O silêncio como que empurra para fora de si e isso pode acontecer, quer quando um sujeito se encontra reduzido ao silêncio, quer quando se confronta com o silêncio. Em qualquer dos casos, o silêncio é difícil de suportar. A dificuldade do silêncio autoimposto (o barulho ensurdecedor do silêncio) pode ler-se, por exemplo, em *The Tell-Tale Heart*, de E. A. Poe, que é uma análise séria do demoníaco (e que, por isso, a crítica tende a interpretar benignamente como um caso de loucura) e a explosão da confissão perante o silêncio, no desagradável monólogo de Alma (Bibi Andersson) exposta ao silêncio de E. Vogler (Liv Ullmann), em “Persona”, de Bergman. Ao poder negativo do silêncio corresponde o poder curativo da palavra, da canção, da expressão literária, do poema, com o espantoso (e, aliás, verdadeiramente incompreensível) alívio que isso produz. Ou o tique, o gesto fortuito, o esgar, a neurose, etc., que são (pelo menos, neste caso) expressões da tensão negativa do silêncio. Quer dizer, mesmo quando fora do bem, o bem *toca* no sujeito, e a tradição sempre disse que *bonum est diffusivum sui*, que o bem é por sua natureza difusivo. *Porque* é que é assim, não é nada evidente; *que* é assim, parece evidente. E este axioma é uma das bases da análise do demoníaco em Kierkegaard: a necessidade de manifestação, de comunicação, etc. E, insiste-se, este poder do bem, da manifestação, do “aberto”, exerce-se sobre todos aqueles que estão em estado de exceção não *absolutamente justificada* pela transcendência.

Do ponto de vista “ético”, a *Anfægtelse* corresponde à tentação (que é difícil de extirpar) de o sujeito poder estar a fazer *mal*, no sentido próprio, pois parece que a *Anfægtelse* não se refere à angústia perante o bem da resolução demoníaca do demoníaco (que se verá mais adiante), pois nesse caso o sujeito “descansa” no mal (e não tem a tentação de poder estar a fazer mal, porque sabe muito bem que está), mas ao demoníaco de “culpado?/não culpado?” ou à exceção religiosa não completamente pacificada²¹.

²¹ A *Anfægtelse* não corresponde também ao fenómeno que antigamente se chamava “escrúpulo”, fenómeno injustamente esquecido, porque facilitaria a compreensão do que se entende por *dúvida*. No caso do

Ora é óbvio que esta situação é insustentável “empiricamente”: o sujeito quer ser si mesmo e não pode deixar de o querer, pois isso é o seu ser mesmo; mas isso é o vácuo, o nada total; o sujeito não sabe se tudo isso é culpa sua ou não; o sujeito não se pode explicar, mas sofre o poder negativo do silêncio, etc. No sentido estrito do termo, trata-se de uma contradição porque o sujeito *não pode ser o que deveria poder ser* (uma pessoa “normal”). De modo que, pelo que parece, resta ao ponto de vista demoníaco uma alternativa: ou a loucura da fé (que é uma loucura e o facto eventual de ser “loucura superior” não altera o facto) ou o demoníaco no sentido estritíssimo, com a eventual solução do suicídio²². E resta analisar brevemente este ponto.

No caso do demoníaco resolvido de modo demoníaco *o sujeito passa para si próprio* o veredito de “não culpado”. Johannes, o Sedutor, põe-se expressamente sob esse dilema (KIERKEGAARD 1997b: 377). Mais, Johannes reconhece toda a validade ao ético (ao casamento) e sempre teve um certo respeito por ele (KIERKEGAARD 1997b: 356). Ocorre que Johannes *não é capaz* de realizar o ético: “Há certamente um sentido no casamento, mesmo que esse sentido não me convenha” (KIERKEGAARD 1997b: 356)²³. E aquilo a que se assiste ao ler o seu diário é que tudo aquilo é pensado pelo próprio como uma *verdadeira suspensão teleológica do ético*, que é o que Victor Eremita quer dizer quando afirma que Ou/Ou podia ser editado ao contrário: a Parte I *depois* da parte II (isto é, a *verdadeira* parte II seria a I) (KIERKEGAARD 1997b: 21). E isso também significa que o “note-se bem” de Johannes de Silentio pode perfeitamente ser repetido por Johannes, o Sedutor. Não é evidentemente possível levar aqui a cabo uma análise do Diário do Sedutor deste ponto de vista, do ponto de vista do “para lá do ético”. Mas a intenção obviamente blasfema do texto é clara: Johannes torna Cordélia livre; Johannes faz do ser imediato de Cordélia um espírito, no sentido técnico; Cordélia adquire

escrúpulo, o sujeito está preso na impossibilidade de determinar o valor moral de uma acção (é o mais ostensivo caso de inescrutabilidade da análise de uma possibilidade e impossibilidade de chegar dessa forma a uma conclusão), mas essa indeterminação (que é, de facto, um caso de “culpado?/não culpado?”) é imanente ao ético, e o sistema ético está em vigor. O que está em causa é a impossibilidade de determinar o valor moral *desta* acção. No caso da *Anfægtelse* o sujeito não sabe se faz “mal” em estar *fora do ético*, isto é, não sabe se ele *é o mal*, como dizia Hegel – que é precisamente o demónio. Quer dizer, a *Anfægtelse* corresponde à possibilidade de a natureza excepcional do sujeito ser *culpa dele*.

²² Foi isso que BARBEY D'AUREVILLY (1884) viu com clareza no célebre artigo em que escreveu: “Hoje eu seria capaz de lançar ao autor de *À Rebours* o mesmo desafio (que dirigiu a Baudelaire, depois de ter lido *Les Fleurs du Mal*): não vos resta, logicamente, senão o cano de uma pistola ou os pés da cruz” (tradução minha).

²³ Ou: me seja incómodo.

autonomia devido à relação com Johannes; é Johannes que faz tudo, mas Cordélia pensa que foi ela que realizou os movimentos, etc. Quer dizer, parece que quem é Abraão é Cordélia e o Sedutor de Abraão é Deus. É verdade que Deus não abandonou Abraão à sua sorte. E também é verdade que a desformalização das categorias (espírito, amadurecimento, liberdade, etc.) são completamente diferentes. Mas o que está em causa é que as categorias são *formalmente* as mesmas e isso é uma constante da obra de Kierkegaard: o que parece e é indiscernível de x é afinal y ou z²⁴. Nada disto quer dizer que não haja diferenças absolutas e insanáveis entre os dois pontos de vista, pois a santidade não é algo que se tente para ultrapassar o tédio (ainda que matar o único filho seja bem pior do que seduzir uma jovem principiante). O que está em causa é que em ambos os casos *o ético é infinitamente insuficiente para dar conta da consciência de si* e isso, a consciência de si no seu valor infinito²⁵, é o que *verdadeiramente importa*²⁶. E, além disso, nós só sabemos que Abraão não é pior do que O Sedutor porque conhecemos o final da história de Abraão, porque a lemos ao contrário, como aqueles leitores de romances policiais que não aguentam a tensão do “mas, afinal, quem é o culpado?” e que, para poderem ler o livro descansadamente (ou mesmo para poderem ir descansar e dormir) vão à última página ler quem foi o criminoso.

O veredito “não culpado” pode assumir ainda outras modalidades, diferentes da do sedutor: todas as modalidades de demoníaco mais ou menos satânico que a literatura reconhece. As possibilidades são inúmeras. Pode, assim, acontecer que o sujeito se *revolte* por se encontrar, sem culpa própria, numa situação insustentável, e erga o punho contra o céu. Esta forma extrema de solução é a que Anti-Climacus chama *Trods*, que, à falta de melhor, se traduz por desafio, ou desafio petulante (ou insolente), apesar de ser uma tradução muito pobre. *Trods* corresponde ao enfrentamento com Deus, para Lhe provar que o sujeito não só não é culpado, como o verdadeiro culpado é o próprio Deus.

²⁴ Veja-se, por exemplo, o que diz sobre a reclusão (fechamento, etc.): “*Indesluttethed* pode, todavia, dizer coisas diferentes”, KIERKEGAARD 1996: 396. Que é também o que o autor do *Conceito de Angústia* quer dizer quando afirma que “o tempo das distinções (das diferenças) passou” (KIERKEGAARD 1997a: 310). De noite todos os gatos são pardos e o que é um santo pode bem parecer um sedutor, e vice-versa.

²⁵ Porque “a categoria do pecado é a categoria da individualidade”, KIERKEGAARD 2006: 230.

²⁶ Essa é a razão pela qual Kierkegaard escreve: “Três estádios e, todavia, um Ou/Ou” (KIERKEGAARD 1968: *Pap. VI B*, 41, 10: 139). Ou seja: o ético *implode* pela simples razão de que ele põe *sempre* o sujeito como culpado; ora isso implica uma tal intensificação da consciência de si na impossibilidade de existir que, ou se sai para o estético, ou para o religioso.

Não é algo como o que se passa com Job quando disse querer discutir com Deus – ele apenas queria que ficasse claro que sabia que era inocente, mas aceitou como se sabe a injunção ao silêncio e baixou a cabeça em paz. Não é, de maneira nenhuma, o que se passa aqui. Há um intuito expresso de provocar Deus, de O desafiar.

O começo deste desafio é a transgressão, de fazer o proibido, não por desejo da coisa proibida, o que é trivial, mas por desejo de fazer uma coisa *porque* é proibida. A célebre descrição das “Confissões” é tão clássica como exemplar: “... o que procurava então, ao praticar o mal sem outro motivo que não a própria malícia. Era asquerosa e eu gostava dela. Gostava de arruinar-me, gostava de destruir-me; amava, não o objeto que me arrastava ao nada, mas o aniquilamento em si” (AGOSTINHO 2014: 38)²⁷. O desejo da transgressão por ela própria tem algo de banal: “fruto proibido é o mais apetecido”. E o acréscimo do desejo vem do facto de ser proibido, o que é algo de claramente demoníaco, pois corresponde à insubmissão voluntária à lei moral, ao estar por cima dela, ao não reconhecer nada acima de si, e isso é, em última análise, próprio de nós. Por isso, o “ser pecado” constitui um estímulo do desejo. Stendhal, em *Les Cenci*, refere o caso em que uma “princesa dizia tomando um gelado com delícia na tarde de um dia muito quente: que pena que não seja pecado!” (STENDHAL 1997: 242)²⁸. Ora há uma certa grandeza trágica nisto e não é preciso Milton para o vincar. Basta, por exemplo, ler o que diz Pascal: “O mal é fácil, há uma infinidade deles, o bem é quase único. Mas um certo género de mal é tão difícil de encontrar como aquilo a que se chama bem, e faz-se, muitas vezes, passar por bem com este traço esse mal particular. É mesmo necessário ter uma grandeza extraordinária de alma para o alcançar, tal como para alcançar o bem” (PASCAL 2000: 454)²⁹.

Isto por um lado. Mas não é suficiente, nem é o termo final, pois o sujeito demoníaco continua a ver-se incapaz da vida, por mais afirmação insolente de si que repita. E este é o ponto final: a sua insolência tem por objectivo que ele tem razão, que

²⁷ O texto latino é muito mais expressivo: “... et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi” (PL: 32, 9).

²⁸ A origem da história parece encontrar-se em LA FONTAINE 1982: 355, em *Le Diable en l'enfer*, mas criticando o ponto de vista: “E não sou do parecer daquela/que bebendo fresco (foi, penso, em Roma/Dizia: que isto não é pecado!” (tradução minha). GIDE 1945: 299 fala deste pecado como o “peché-sorbet”.

²⁹ Tradução portuguesa de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d'Água, 219 (esta edição segue a classificação Le Guern: 469). Ideias semelhantes em LA ROCHEFOUCAULD 1967: 48, 185, 186. A ideia encontra-se igualmente em MONTAIGNE 2017: 299.

Deus está errado, *fez mal as coisas, fê-lo mal a ele* e ainda por cima pediu-lhe para arrastar a sua deficiência como se fosse culpa própria, e isso é intolerável. É por esse motivo que há um ar de triunfo e de vingança em afirmar a sua deficiência, a sua corcunda existencial, a sua deformidade. Quer dizer, fazer o mal pelo mal, porque está proibido e expressamente, e quanto pior, melhor, é a afirmação exuberante da não culpabilidade do demoníaco, e é precisamente por isso que ele insiste nele, no próprio mal. E é isto que corresponde ao célebre texto do “lapsus calami” ou da “gralha” no livro: “É como se, para o descrever de modo figurado, um autor fizesse um erro de escrita, e este tornou-se consciente de si enquanto tal – talvez não fosse propriamente um erro, mas, num sentido muito superior, algo que pertencesse essencialmente à produção total –, é como se esse erro se revoltasse agora contra o autor, por ódio contra ele o impedisse de corrigir, e numa louca insolência³⁰ lhe dissesse: não, eu não quero ser apagado, eu quero ficar como um testemunho contra ti, um testemunho de que tu és um autor medíocre” (KIERKEGAARD 2006: 187). E isso pode dar lugar a uma volúpia da perversidade³¹.

Muitas coisas ficaram por analisar e por referir³². Mas há um aspecto, para terminar, que deve ser referido. A pretensão do demoníaco é essencialmente a pretensão que é *devida ao homem*: “Com razão, não queremos ser vencidos. Isso está na natureza mesma de nossa alma feita por Deus, à sua imagem” (AGOSTINHO 2004: 104)³³. E Frater Taciturnus di-lo expressamente a respeito do fechamento em si mesmo: que “é e permanece como o pressentimento de uma vida superior” (KIERKEGAARD 1996: 397)³⁴. Um homem que não quer ser como Deus não é humilde: é alguém que, pelo

³⁰ Ou: num louco desafio insolente.

³¹ Que se encontra muito bem descrita por POE 2004 em *The Imp of The Perverse* ou em *The Black Cat* e também em BAUDELAIRE 1961, *Le Mauvais Vitrier*, que depende claramente do texto de Poe.

³² É evidente que o fenómeno do demoníaco tem de incluir um estudo das figuras de D. Juan, de Fausto e de Ahasverus, o que é completamente impossível num espaço reduzido. Tenha-se somente em conta, a título de exemplo, dois textos de um conjunto de fragmentos, precisamente intitulado *Ahasverus*, de Poul Martin Møller, que, se Kierkegaard não conheceu, pode bem ter sofrido a influência dos pensamentos em causa: “vós estúpidos Pastores julgais que há uma absoluta diferença entre bem e mal, mas não se apercebem de que eu estou no ponto zero (*Nulpunctet*) do termómetro da vida”; ou “Ahasverus não quer nada. Ele vê-se como infinitamente acima daqueles que querem alguma coisa”, MØLLER 1965: 111 e 112, respectivamente. E, mais importante ainda, mas excessivamente longo e difícil, a análise da perda de liberdade.

³³ Como de habitual, o original é mais conciso: “invicti esse volumus, et recte; habet enim hoc animi nostri natura post Deum a quo ad eius imaginem factus est” (PL: 34, 85). Todo o texto de S. Agostinho nos capítulos 45 e 46 é uma extraordinária análise das duas possibilidades de ser como Deus.

³⁴ “*høiere*”: mais elevada.

contrário, tem por ideal a besta de carga. Mas o que Agostinho diz é que isso, ser como Deus, pode ser tentado de dois modos: com Deus, e então realiza-se, leva-se a cabo e constitui-se a paridade com Deus, a liberdade, ou sem Deus, e isso é o oposto absoluto, pois, como se sabe, *corruptio optimi pessima*. O ponto de vista demoníaco é uma tentação forte, pois o que se tenta nele é exactamente o mesmo que se tenta na santidade: ser Deus. E isso é até inevitável (mesmo querendo ser besta de carga). A ideia mesquinha de que “o homem se deve contentar com ser homem” não tem conteúdo nenhum, pois o homem é essencialmente desequilibrado, instável, e, ou encontra o seu equilíbrio na relação consigo na potência que o pôs, ou tenta o seu equilíbrio na afirmação do seu infinito nada. E cai³⁵.

REFERÊNCIAS:

- AGOSTINHO (2014). *Confessiones*, trad. portuguesa Lisboa: Paulus.
- AGOSTINHO (2004). *De Vera Religione*, trad. portuguesa *A Verdadeira Religião*. Lisboa: Paulus.
- BARBEY D’AUREVILLY, Jules (1999). *Les Diaboliques*. Paris: Le Livre de Poche.
- BARBEY D’AUREVILLY, Jules (1884). *Le Constitutionnel*, Mardi: 29 Juillet.
- BAUDELAIRE, Charles (1961), *Le Spleen de Paris*, in *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard.
- BERNANOS, Georges (2019). *Monsieur Ouine, L’Arbre Vengeur* (s/ indicação de cidade).
- BUBER, Martin (2016). *Eclipse of God*. Princeton: Princeton University Press.
- CERRIGONE, Mario (2002). Il Demoniac in Kierkegaard. *Divus Thomas*. 105: 59-87.
- CLAIR, André (1979). Le Mythe de Faust et le concept kierkegaardien de démoniaque. *Revue Philosophique de Louvain*. 77: 24-50.
- CONRAD, Joseph (1992). *Lord Jim*. New York. London: Everyman’s Library.
- CONRAD, Joseph (2004). *Lord Jim*. Lisboa: Europa-América.
- DE KEYZER, Stéphane (2006). Kierkegaard et l’Exception: Quelle communauté entre le crime et l’innocence? *Revue Philosophique de Louvain*. 104: 467-497.

³⁵ Um conto exemplar sobre o demoníaco (a sua exclusão da humanidade, o seu estar para além do bem e do mal, a sua procura incessante do *Unpardonable Sin* e a descoberta dele dentro de si e, inevitavelmente, o suicídio) é *Ethan Brand*, HAWTHORNE (1973): 375-390.

- DROLET, Bernard (1971). *Le Démoniaque chez S. S. Kierkegaard*. Quebec: Joliette.
- FENVES, Peter (2014). "Kierkegaard and the Definition of the Demonic" by GEULEN, E. et. al. *Das Dämonische*. The Hague. Brill: 193-200.
- FERNIE, Ewan (2013). *The Demonic. Literature and Experience*. London and New York: Routledge.
- GIDE, André (1951). *Journal 1889-1939*. Paris: Gallimard.
- HALL, Ronald (1985). "Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*" by PERKINS, R. (ed.). *The Concept of Anxiety: International Kierkegaard Commentary*, vol. 8. Macon (Georgia): Mercer University Press: 153-166.
- HAQUE, Ziaul (2015). 'One of Us' in Joseph Conrad's *Lord Jim: Fact or Myth?*. *Journal of English Language and Literature*. (3): 312-318.
- HARDING, Carol (ed.) (2010). *Moral Dilemmas and Ethical Reasoning*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- HAWTHORNE, Nathaniel (1973). *Hawthorne's Short Stories*. New York: Vintage Books.
- HEGEL, Georg W. F. (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts in Werke*, vol. 7. Frankfurt: Suhrkamp.
- HEINE, Heinrich (1827). *Buch der Lieder*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- KANT, Immanuel (1900). *Der Streit der Fakultäten in Kants Gesammelte Schriften*, vol. 7. Berlin: G. Reimer.
- KIERKEGAARD, Søren (2006). *Sygdommen til Døden in Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 11. København: Gads Forlag.
- KIERKEGAARD, Søren (2003). *Journalen, in Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 27. København: Gads Forlag.
- KIERKEGAARD, Søren (2001a). *Journalen in Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 18. København: Gads Forlag
- KIERKEGAARD, Søren (2001b). *Journalen, in Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 21. København: Gads Forlag.
- KIERKEGAARD, Søren (1997a). *Begrebet Angst in Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 4. København: Gads Forlag.
- KIERKEGAARD, Søren (1997b). *Frygt og Bæven in Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 4. København: Gads Forlag.

- KIERKEGAARD, Søren (1997c). *Gjentagelsen* in *Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 4. København: Gads Forlag.
- KIERKEGAARD, Søren (1997d). *Enten-Eller* in *Søren Kierkegaards Skrifter* vol. 3. København: Gads Forlag.
- KIERKEGAARD, Søren (1996). *Stadiets paa Livets Vei* in *Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 6. København: Gads Forlag.
- KIERKEGAARD, Søren (1968). *Søren Kierkegaards Papirer* by P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting e Niels Thulstrup. København: Gyldendal.
- LA FONTAINE, (1982). *Contes et Nouvelles en Vers*. Paris: Gallimard.
- LA ROCHEFOUCAULD (1967). *Maximes* (ed. Truchet). Paris: Garnier.
- LANGSTON, Douglas (2001). *Conscience and Other Virtues: from Bonaventura to MacIntyre*. University Park (Penn.): The Pennsylvania State University Press.
- MALANTSCHUK, Gregor (1968). *Dialektik og Eksistens hos S. Kierkegaard*. København: Reitzel.
- McDONALD, William (2014). Demonic, *Kierkegaard's Concepts*, vol. 15, t. 2. London and New York: Routledge: 147-152.
- MININGER, Jay Daniel (2007). Allegories of the Demonic. *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin: de Gruyter: 514-529.
- MØLLER, Poul Martin (1965). *Filosofiske Essays og Strøtanker*. København: Gyldendal.
- MONTAIGNE, Michel (2017). *Essais* (ed. Villey-Saulnier). Paris: PUF.
- NAGEL, Thomas (1991). "The Fragmentation of Value" in *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press: 128-141.
- NICA, Daniel (2017). Modern Perspectives on Faith: Abraham's Case in Kant and Kierkegaard. Reconstructions and Critical remarks. *Annals of the University of Bucharest*. 46: 107-123.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988) *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 153 in COLLI, G.,
- MONTINARI, M., *F. Nietzsche. Werke*, vol. 5. de Gruyter: Berlin-New York.
- PASCAL, Blaise (2000). *Pensées* (ed. Sellier). Paris: Le Livre de Poche.
- PESSOA, Fernando (2020). *Livro do Desassossego* (ed. J. Pizarro). Lisboa: Tinta da China.
- PODMORE, Simon (2013). *Struggling with God: Kierkegaard and the Temptation of Spiritual Trial*. London: James Clarke and Co.

- PODMORE, Simon (2011). *Kierkegaard and the Self before God: Anatomy of the Abyss*. Bloomington: Indiana University Press.
- POE, Edgar Allan (2004). *The Collected Tales and Poems of Edgar Allen Poe*. London: Wordsworth Editions.
- POTTS, Timothy (1980). *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRAZ, Mario (1930). *La Carne, la Morte e il Diavolo nella Letteratura Romantica*. Firenze: Sansoni.
- RUSSELL, Jeffrey Burton (1986). *Mephistopheles: The Devil in the Modern World*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- SHAKESPEARE, William (2012). *Romeo and Juliet*. Bloomsbury: The Arden Shakespeare.
- STENDHAL (1977). *Chroniques Italiennes*. Paris: Flammarion.
- TOMÁS DE AQUINO (1948). *Summa Theologiae*. Taurini: Marietti.
- VALERY, Paul (1974). *Cahiers*, vol II. Paris: Gallimard (Pléiade).
- WETTERS, Kirk (2014). *Demonic History from Goethe to the Present*. Evanston (IL.): Northwestern University Press.
- WILLIAMS, Bernard (1988). "Conflicts of Value" in *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press: 71-82.
- WOLF, Susan (1982). Moral Saints. *The Journal of Philosophy*. 79, (8): 419-439.