

Kierkegaard e o Tédio

NUNO FERRO*

RESUMO: Segundo o autor do artigo, o estudo do tédio na obra de Kierkegaard tem sido objecto de relativamente pouco interesse, sobretudo quando comparado com a angústia, a melancolia, a ironia ou o desespero. A verdade, porém, é que o tédio constitui uma disposição fundamental, um limite extremo de uma forma da existência. Neste sentido, o artigo pretende fazer uma análise das principais formas que a disposição do tédio assume, e da sua particular relevância no interior do que, na obra de Kierkegaard, se chama “estádio estético”. Em ordem a esse fim, o autor analisa a relação que o tédio mantém com as possibilidades que a vida disponibiliza e, sobretudo, a sua peculiar relação com o nada. Mostra-se sobretudo que tipo de lucidez se pode considerar como efeito do tédio, qual o aspecto da vida que nele se torna patente e de que forma, por ele, o sujeito acaba por reconhecer estar constituído numa superioridade relativamente a tudo o que é finito. Assim, no centro deste estudo estão as determinações fundamentais de disposição e de finito, bem como, num segundo momento, o esboço de uma “anatomia comparada” das disposições fundamentais do sujeito humano, a saber, do tédio, da melancolia e da angústia.

PALAVRAS-CHAVE: *Angústia; Cómico; Demoníaco; Disposições afectivas; Diversão; Estádio Estético; Estético; Felicidade; Horror; Interesse; Ironia; Kierkegaard, Søren (1813-1855); Liberdade; Melancolia; Nada; Nada; Pecado; Possibilidade; Tédio.*

ABSTRACT: *The study of boredom in Kierkegaard's work has attracted relatively little interest compared to the more visited themes of anxiety, melancholy, irony and despair. For Kierkegaard, boredom is a fundamental mood. And only when we are in this mood can we experience one of the extreme states of existence. For Kierkegaard, boredom manifests itself in what he terms the “aesthetic stage”. With this premise in mind, the article explains the relationship boredom has with the possibilities life puts before us, but more importantly its peculiar relationship with nothingness. The article explores in particular the effect boredom has on lucidity and, more specifically, attempts to answer the question about the aspect of life that is better perceived when the subject is in a state of boredom. A crucial question, for example, is this: how does being in a state of boredom reveal to the human subject the fact that he/she is superior to everything that is finite? At the centre of the article are the notions of mood and finiteness, in accordance to which the author delivers what might be called a “comparative anatomy” of fundamental states of human existence such as boredom, melancholy and anxiety.*

* Universidade Nova de Lisboa (Lisboa, Portugal).

KEY WORDS: *Aesthetic Stage; Aesthetic; Anxiety; Boredom; Comic; Demonic; Division; Freedom; Happiness; Horror; Interest; Irony; Kierkegaard, Søren (1813-1855); Melancholy; Moods; Nothingness; Possibility; Sin.*

A análise da disposição do tédio na obra de Kierkegaard¹ é relativamente escassa. É provável que a própria organização dos textos de Kierkegaard tenha contribuído para essa escassez, na medida em que, por exemplo, são muitos mais e muito mais desenvolvidos os textos sobre a melancolia e, naturalmente, sobre a angústia². Assim, consideradas as coisas de modo quantitativo, pelo número e extensão dos textos, o tédio parece ser, de facto, um fenómeno secundário ou marginal na análise das disposições³, ou, como Kierkegaard diz, na exposição dos “determinantes decisivos da esfera existencial”⁴. E, todavia, se se atender aos próprios textos, ao que neles se discute e descreve, à sua localização e às disposições e determinações com que se relaciona, o assunto muda um pouco de aspecto. Assim, o tédio surge sempre relacionado com certas disposições de que não há dúvidas sobre o papel que desempenham na análise da existência humana levada a cabo na obra de Kierkegaard: em *O Conceito de Ironia*, o tédio é resultado de uma certa forma de ironia – a do romantismo, que Kierkegaard identifica sempre como uma forma *extrema* de uma possibilidade existencial; em *Ou... Ou*, o tédio é disposição irmã da melancolia, como é evidente lendo os *Diapsalmata*; em *O Conceito de Angústia*, o tédio é uma variação fundamental da angústia. Ou seja, o

¹ Por comodidade, por vezes referir-se-á por “Kierkegaard” o que em rigor deveria ser “obra de Kierkegaard”. As edições utilizadas nas citações são: DRACHMANN, A. B.; HEIBERG, J. L.; LANGE, H. O. (eds.) – *Søren Kierkegaard, Samlede Værker*, 2. ed. I-XIV. København: Gyldendal, 1920-1936. Citar-se-á o volume e a página. Para os *Papirer* (em que se seguirá o modo comum de citar: volume, série e número), a edição é a de HEIBERG, P. A.; KUHR, V.; TORSTING, E., (eds.). – *Søren Kierkegaards Papirer*. København: Gyldendal, 1968-1978.

² De facto, o fenómeno do tédio surge na obra de Kierkegaard circunscrito a poucos textos, pelo menos, no que se refere a um tratamento expresso: uma página em *O Conceito de Ironia* (XIII, 386), poucas em *O Conceito de Angústia* (IV, 442 e ss) e só em *Ou/Ou* há um estudo mais desenvolvido, ainda que em forma sobretudo literária, pouco técnica: alguns dos *Diapsalmata* têm o tédio como objecto de descrição e, como se sabe, um dos ensaios da Parte I de *Ou/Ou* é-lhe expressamente dedicado – *A Cultura Alternada: Ensaio de uma sábia doutrina social* (I, 297 e ss). São, à primeira vista, os textos que se dedicam explicitamente ao tédio. Há, evidentemente, muitas mais observações dispersas na obra publicada, mas não acrescentam nada de significativo relativamente aos textos referidos. Nos *Papirer* não se encontram igualmente muitos desenvolvimentos analíticos sobre o tédio, pelo menos de modo expresso, ainda que sejam mais frequentes certas descrições que parecem referir-se a este fenómeno ou, pelo menos, oscilar entre o tédio e a angústia (veja-se, por exemplo, *Pap.* III A 68, em que a descrição da charneca cede o lugar a uma consideração sobre um fenómeno que tanto pode ser angústia como tédio).

³ De facto, a obra clássica sobre as disposições em Kierkegaard – MCCARTHY, Vincent A. – *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. The Hague; Boston: Martinus Nijhoff, 1978 – passa tranquilamente por cima do tédio.

⁴ *Pap.* IV A 162.

tédio faz parte de um grupo formado pela ironia romântica, pela melancolia e pela angústia. Nunca aparece como simples e usual aborrecimento, mas sim como uma disposição que afecta profundamente a execução e o aspecto geral da existência. E, sobretudo, nunca é inofensivo. De tal forma assim é que se encontram nos textos de Kierkegaard certas descrições que, não estando, na verdade, sob o título de ‘tédio’, poder-se-lhe-iam perfeitamente aplicar, pois a semelhança entre os fenómenos é patente. Por exemplo, numa das cartas do jovem, em *A Repetição*: “A minha vida foi levada ao extremo; eu sinto náusea⁵ pela existência, ela não tem sabor, sem sal nem sentido (...). Enterra-se um dedo no solo para cheirar em que terra se está; eu enterro o dedo na existência – ela não cheira a coisa nenhuma. Onde é que eu estou? Que significa dizer: mundo?”⁶. Independentemente das eventuais diferenças entre *este* fenómeno, seja ele qual for, e o tédio, o que parece claro é que há algo de semelhante a *isto* no tédio: também neste caso a vida não tem nem sal, nem sentido, nem aroma; e também no tédio, a existência é levada *ao extremo*. E é este *extremo* que importa, muito sucintamente, localizar⁷.

⁵ Também se poderia traduzir por “asco”, “repugnância”. É significativo que o asco, a náusea, decorra da *falta* de sabor e *não* de haver um *determinado e concreto* sabor desagradável.

⁶ *Repetição*, III, p. 261. Não se encontrou melhor solução que traduzir à letra a expressão “enterra-se (ou: espeta-se) um dedo no solo para cheirar em que terra se está”, apesar de não ser nada claro o seu sentido. Na verdade, em dinamarquês a expressão “stikke fingeren i Jorden og lugte hvor man er” (esperar o dedo na terra e cheirar onde se está) é uma frase feita e significa qualquer coisa como “adoptar a disposição correcta”, “pôr-se de acordo com”; em geral, “saber onde se está e conformar-se com isso”, tal como em português se pergunta a alguém se “sabe com quem fala” ou se “sabe onde é que está”. O texto fica, então, mais claro.

⁷ Deve ter-se em conta que na obra de Kierkegaard o tédio não é sempre a “mesma coisa”, mas pode revestir formas diversas. Esta “dificuldade” não é específica do tédio, pois aplica-se, de facto, a *todos* os fenómenos e/ou categorias, ainda que isso possa não ser sempre muito visível. “Kierkegaard” é claro quanto ao facto de os fenómenos e estruturas existenciais serem passíveis de diversas categorizações e de tal modo que a variação de categorias afecta profundamente a compreensão do fenómeno em causa. E isto significa que “o mesmo fenómeno” pode receber tratamentos muito diferentes, às vezes contraditórios, às vezes simplesmente desenhados. Este problema parece, aliás, particularmente relevante no que diz respeito à presente disposição, porque é muito usual que apareçam atribuídas a Kierkegaard (assim, sem mais) certas proposições sobre o tédio (que alcançam, desta forma, grande popularidade) que são retiradas de *A Cultura Alternada*, sem que se especifique ou faça sequer referência ao ponto de vista – extremamente marcado, aliás – próprio dessas afirmações, o que é totalmente descabido e, pior ainda, torna a proposição ininteligível. A variação categorial aplicada a um “mesmo fenómeno” não significa, no entanto, absoluta incomunicabilidade ou total equivocidade de sentidos, como algum comentário tem vindo a pretender (p. ex., POOLE, R. – ‘My wish, my prayer’: Keeping the Pseudonymous Apart”. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; STEWART, Jon (eds.) – *Kierkegaard Revisited: Proceedings From the Conference Kierkegaard and the Meaning of Meaning It: Copenhagen, May 5-9, 1996*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997, pp. 156-176). É certo que não há *passagem directa* de um fenómeno categorizado de uma maneira para o “mesmo” categorizado de outra, mas isso não implica, parece, que se trate de dois fenómenos sem relação alguma mais do que nominal. Há, na verdade, uma *estrutura formal* idêntica, estrutura formal que corresponde a um

Comece-se, então, pelo princípio e pelo óbvio⁸. O princípio é a descrição do fenómeno e o óbvio é que o tédio é evidentemente uma *disposição*. Não parece difícil de admitir que, entre os vários “estados de alma” em que alguém se pode encontrar, um deles é o de tédio, fenómeno, aliás, extraordinariamente comum e banal: o tédio de domingo à tarde ou o da interminável espera pelo comboio. As descrições são conhecidas ou estão pelo menos disponíveis⁹. É, todavia, digno de nota que praticamente não se encontrem na obra de Kierkegaard descrições desta forma comum de tédio. O autor de *A Cultura Alternada* distingue duas formas de tédio, como se indicará, mas parece que os fenómenos a que se refere estão já muito longe do tédio comum. “Kierkegaard” utiliza evidentemente, de passagem, expressões que denotam esta forma de tédio, mas não é isso que está em causa quando se discute o fenómeno enquanto tal. Parece que o tédio possui em “Kierkegaard” um significado na economia das descrições das possibilidades da existência e a sua forma comum está ainda aquém de poder ter um papel relevante neste campo. Neste sentido, quando na obra de Kierkegaard se escreve sobre o tédio, a forma dele que está em causa é aquela que Heidegger identifica como *tédio profundo*. Mesmo as referências a modos menos profundos são consideradas, e quase só de passagem, como variações disfarçadas do tédio profundo, como se verá.

Curiosamente, nada do que foi dito significa que não se possam encontrar descrições do tédio que *parecem* referir-se propriamente à forma mais superficial e comum. Há textos em que parece ser esse o caso. O mais conhecido talvez seja este: “não me apetece fazer nada. Não me apetece andar a cavalo, porque é um exercício muito violento; não me apetece andar a pé, isso é muito cansativo; não me apetece deitar-me, pois ou teria de ficar deitado, e isso não me apetece, ou teria de me levantar outra vez, e isso também não me

certo tipo de descrições, ainda que tais descrições tenham de ser desformalizadas, o que será sempre feito, porque o leitor do texto (ou o autor, é indiferente) também lê (ou escreve) sob determinadas categorias. O assunto é complexo e não pode ser discutido aqui, mas, em qualquer dos casos, parece uma simplificação do problema afirmar que a negação de uma relação directa ou unívoca de sentidos de um “mesmo conceito” corresponda, imediatamente, à afirmação da total equivocidade.

⁸ Uma pequena nota parece necessária para dizer que, pelas limitações próprias de um artigo, não é possível fazer um estudo do tédio na obra de Kierkegaard tendo-o em comparação com a tradição literária e filosófica. Seria necessário proceder a tal comparação, porque iluminaria, em grande parte, alguns dos fenómenos que Kierkegaard estuda. Não é possível, e é uma pena que tenham de ficar em silêncio algumas referências, por outro lado óbvias, a Leopardi, Madame du Deffand, Chateaubriand, Sénancour, Bernardo Soares no *Livro do Desassossego*, etc., sem referir, evidentemente, o campo filosófico. Não deixará de ser proveitoso, apesar de já antigo, consultar a obra clássica KUHN, Reinhard C. – *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976.

⁹ Não pode também proceder-se a um estudo das formas de tédio identificadas por Heidegger, nem à sua eventual presença já na obra de Kierkegaard. Ficam dadas por pressupostas. Cf. sobretudo, HEIDEGGER, Martin – *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

apetece. *Summa summarum*: não me apetece fazer nada”¹⁰. De facto, esta falta de vontade para fazer qualquer coisa pertence ao fenómeno do tédio comum. Como se sabe, esta forma de tédio (se se considerar que o texto remete para o estado habitual, como se verá) é, não só inofensiva, como quase insignificante; e é quase insignificante porque o sujeito que o sofre submete-o a um grande número de reservas e de restrições que o tornam superficial. Assim, por exemplo, nesta forma de aborrecimento o sujeito sabe perfeitamente que a sua situação não é grave – amanhã já não estará certamente assim – e sabe sobretudo que ele não está profundamente aborrecido: pode não sentir, nessa altura, vontade de nada, mas “sabe” também, e com enorme clareza, que essa vontade irromperia de repente e com violência se, por exemplo, a sua casa começasse a arder, fosse despedido do seu emprego ou a pessoa sua amada adoecesse gravemente. Esta é, parece, a razão pela qual o sujeito “não liga”, não dá relevância ao seu tédio; em última análise, na raiz da sua própria vida, ele *não está* aborrecido. Ou melhor, o seu aborrecimento é uma ligeira nódoa num tecido de resto limpo e válido, de tal forma que, sendo real – o sujeito não está propriamente entusiasmado –, o seu tédio é um incómodo leve, porque é circunscrito, passageiro e, assim, sem grande significado existencial. O sujeito está e não está aborrecido, e parece haver aqui uma disposição mais profunda e, sobre ela, contrária a ela e validada por ela, outra disposição superficial¹¹.

Dito de outro modo, nesta disposição o sujeito não foi *radicalmente* capturado pelo tédio, o que não significa, insiste-se, que ele não esteja aborrecido, mas sim que não foi afectado profundamente por ele. Em resumo, normalmente o “não me apetece fazer nada” tem valor condicional e restrito.

Assim, seria imediatamente evidente se, pelo contrário, a proposição assumisse disposicionalmente valor absoluto e realmente universal. O aspecto da realidade que então surgiria é dificilmente imaginável por quem não passou por isso e, também, não parece muito comum. Por isso, talvez o melhor modo de abordar o tédio incondicional seja o de tomar o fenómeno no seu modo superficial e comum, isolá-lo, removê-lo do contexto que o torna insignificante, e examinar então o que se passa, que forma têm as coisas que estão sob

¹⁰ *Ou/Ou*, I, 4. O texto é um resumo de um outro dos *Papirer* (II A 637), bem mais agressivo e muito menos humorístico, em que se diz que “em vão procuro eu algo que possa estimular-me. Nem mesmo a enérgica linguagem medieval está em condições de anular o vazio que reina em mim (...) – em resumo; não me apetece escrever isto que escrevi e não me apetece também apagá-lo”.

¹¹ Naturalmente, quando se diz que o sujeito “sabe” que o seu tédio é pouco significativo isso não significa que se trate de uma consideração explícita; não significa também que ele não se sinta “profundamente” aborrecido, inerte e vagueando com o olhar em busca de qualquer coisa que o ocupe e distraia. Esse “saber” significa que o sujeito se relaciona com o seu tédio (e consigo mesmo nele) de tal forma que se exclui a possibilidade de estar a acontecer alguma coisa de decisivo. Quer dizer, o “saber” da irrelevância do tédio corresponde à atitude existencial que o sujeito estabelece consigo mesmo e com a sua situação; possui, portanto, natureza disposicional e não especulativa e revela, em última análise, a presença de disposições mais básicas que atenuam e enfraquecem o tédio.

o tédio, *precisamente enquanto que estão sob ele*, sem entrar em consideração, tanto quanto possível, com todos os aspectos que habitualmente o relativizam.

“Não me apetece fazer nada”. Em condições normais, o fenómeno é interpretado como “não tendo vontade de”, como qualquer coisa que afecta a vontade do sujeito. E que a afecta ao ponto de a anular como movimento de tensão em ordem a qualquer coisa. Ora não é claro que isso seja absolutamente assim. No tédio não parece haver uma suspensão total e completa da “vontade” (entendida aqui, de modo muito vago, como “apetite”, no sentido antigo, desejo, tensão para qualquer coisa). Há certamente uma modificação do acontecimento habitual da “vontade” e uma modificação muito significativa. Mas mantém-se uma relação para “fora”, por assim dizer, para as possibilidades que estão ao dispor, que passam a ser vistas como inadequadas. Há assim, curiosamente, um movimento em direcção ao horizonte de possibilidades disponível, movimento que constitui esse horizonte disponível como indisponível, cancelado. É paradoxal, mas parece ser isso que se passa. O sujeito está possuído por uma “vontade de qualquer coisa” e está porque percorre as possibilidades ao dispor (as estantes dos livros, etc.), mas tudo parece aborrecido, incapaz, de tal forma que essa vontade de qualquer coisa é “vontade de coisa nenhuma”. Assim, dizer que tudo é aborrecido, ou que não apetece fazer nada, parece apontar para uma vontade vazia e esvaziadora, uma “certa” tensão para o preenchimento de si e da sua situação, mas uma tensão sem conteúdo e que torna inane e vazio isso para que tende, de tal forma que nada parece corresponder a tal tensão. Só por isso há tédio, pois a pura falta de vontade/apetite para fazer qualquer coisa, por si só, poderia não produzir tédio. O sujeito poderia, por exemplo, resolver o problema ficando tranquila e pacificamente sem fazer nada, sem sentir, portanto, mal estar ou lassidão por isso, quer dizer, sem sentir necessidade de anular esse nada.

A “ausência de vontade” do tédio deve, no entanto, ser considerada com um pouco mais de cuidado, para a distinguir bem de outras formas de ausência de vontade. O que deve ser esclarecido é em que sentido *não há vontade* e em que sentido *não há objecto* para ela. Poderá ser útil evocar brevemente uma figura da literatura portuguesa que personifica, em alguns aspectos, o tédio de viver – Jacinto, em *A Cidade e as Serras* de Eça de Queiroz. A descrição do incrivelmente enfadonho dia de aniversário termina, como se sabe, com a decisão de encontrar um livro para ler, antes de se deitar: “a ânsia de encontrar um Livro”¹². Todo o fenómeno do tédio é posto em andamento por esta peculiar “ânsia”; sem ela, o tédio era impossível e Jacinto recolheria tranquilamente ao seu quarto de mãos vazias e de alma satisfeita. Por outro lado, para tal ânsia *não há objecto*, não há livro. Ora a descrição da biblioteca de Jacinto não deixa dúvidas sobre a abundância de livros, de tal forma que, do ponto de vista conceptual, tudo se passa como se a biblioteca tivesse *todos*

¹² QUEIROZ, Eça de – *A Cidade e as Serras*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d, p. 112.

os livros; o problema não é, portanto, a falta de livros; ou, se eles faltam, não estão também em parte nenhuma. Quer dizer, o que está em causa no *não haver objecto* para a referida ânsia é que se *exclui a possibilidade* de o haver. De outra forma não haveria tédio. A inexistência de um livro não produz, de modo nenhum, tédio; poderia, por exemplo, desencadear uma fúria de procura do livro. Ou, então, poderia produzir tristeza, que é a disposição própria da frustração dos desejos. Ora no tédio não é isso que se passa. É, aliás, perfeitamente possível que nele os objectos não estejam negados, porque, como se sabe, não há nenhuma incompatibilidade – bem pelo contrário – entre tédio e abundância; e, no entanto, não há objecto, não há possibilidade de o encontrar. Há, portanto, uma ânsia do Livro, com maiúscula, e sabe-se também que nenhum livro é o Livro. O problema não deve estar, portanto, nos livros, mas na ânsia. E se o sujeito diz que não tem vontade, isso significa que a própria ânsia, ao produzir a impossibilidade de se saciar (a inexistência de objectos possíveis para ela), decai e fenece. Mas, todavia, mantém-se, porque é pela sustentação de uma ânsia que fenece que se continua a excluir a possibilidade de haver objecto para ela¹³. Assim, o tédio é possível por uma *tese* acerca das possibilidades – o tédio não pode ser resolvido: nada tem interesse. Obviamente, a tese não tem forma de “tese”, de proposição, mas corresponde à próprio situação existencial na qual o sujeito se encontrou: ele, por mais que espraie o olhar pelas redondezas, “sabe” (se estiver mesmo no tédio) que não vai encontrar nada. Assim, “não há objecto” significa, quando se está no tédio, “não pode haver”, “não vai haver”. De outra forma, como se disse, não haveria tédio, nem cansaço *antecipado*. Há muitas formas de não haver objecto para um desejo e nem todas produzem tédio. Há tédio quando há cansaço de não ter encontrado antes de procurar e no acto de procurar (e, se calhar, na arrastada e incompreensível “necessidade” de continuar a procurar). O sujeito “sabe”, pois, *d’avance* que a sua tensão é inútil, que o vazio vai permanecer. É, portanto, necessário distinguir vários momentos na peculiar ânsia/vazio do tédio que tem por natureza tornar impossível a sua satisfação: a ânsia, as possibilidades e a natureza antecipadora do tédio.

No tédio não há possibilidades. É certo que, em rigor, a frase não é absolutamente exacta: mesmo no tédio, o sujeito pode fazer um sem número de coisas. Mas esta consideração passa totalmente ao lado do que constitui uma possibilidade enquanto tal. A possibilidade pode ser considerada de vários modos; para aqui importam dois. Num primeiro sentido, é possível o que não é, em si mesmo, logicamente contraditório. Corresponde ao sentido lógico

¹³ É certo que normalmente e de um modo distraído, o sujeito aborrecido tem uma versão “objectivista” do seu tédio, quer dizer, ele acusa os entes de serem, eles próprios aborrecidos (pelo menos, nesse instante). Mas, por outro lado, ele “sente” que o problema não está “todo” nas coisas, porque é ele que “não tem vontade” e porque é por essa falta de vontade que a possibilidade de encontrar satisfação está anulada.

da possibilidade e, deste ponto de vista, não se pode dizer que não há possibilidade. Mas este modo de ter em conta as possibilidades é desumano, na medida em que prescindiu totalmente de qualquer relação que eventualmente se possa estabelecer com elas. Assim, se se considerar a possibilidade no seu sentido existencial, quer dizer, na medida em que um sujeito se relaciona com ela, o sentido da noção varia sensivelmente. A possibilidade deixa de ser tomada como o puro não contraditório – como uma determinação abstracta “localizada” num espaço vazio, sem contexto ou significado vital. Do ponto de vista existencial, pelo contrário, é possível aquilo que é visto como um eventual desempenho “de mim”, uma modalidade em que “eu” me posso instalar, que “posso” ocupar, um ser possível de “mim”, que, por isso, dá “saída” e encaminhamento para a “minha” vida. As possibilidades são, portanto, “vias abertas”, estradas disponíveis para a existência e é neste sentido que Anti-Climacus, na *Doença para a Morte* diz que sem a possibilidade não é possível respirar¹⁴. É neste sentido que se afirma que no tédio não há possibilidades¹⁵. As possibilidades que se dispõem perante o sujeito estão “mortas”, não têm nenhum significado, de tal modo que o sujeito não se revê nelas, estão relativamente a ele “de portas fechadas” ou “de costas voltadas”. Para talvez, de alguma maneira, tentar dispensar a metáfora, poderá ser útil ter em conta o seguinte: uma disposição é *uma forma* de contacto com as coisas, de

¹⁴ *Doença para a Morte*, XI, p. 171.

¹⁵ Todavia, este aspecto mereceria ainda um pouco mais de atenção. É possível pensar o cancelamento de possibilidades existenciais de várias formas e devido a várias razões. A forma eventualmente mais forte será a ética. Quando alguém afirma que “não pode fazer x”, isso não significa que x não seja uma possibilidade existencial. Significa que é e que o sujeito a *expulsou* precisamente enquanto tal, enquanto possibilidade existencial. O sujeito tomou uma decisão e só o fez porque havia um caminho por onde ele podia seguir, um caminho que estava realmente ao dispor, e que ele decidiu livremente eliminar. Isso mesmo pode acontecer também por outras razões, por exemplo, repugnância física ou estética, incompatibilidade temperamental, etc. Em todos estes casos de cancelamento ético ou imediato de possibilidades, elas estão a ser consideradas como tais, como possibilidades. É, aliás, precisamente por isso, porque são tidas como possibilidades existencialmente válidas – em si mesmas válidas – que o sujeito as exclui. De outro modo nem valeria a pena o esforço de as afastar. Isso é, por exemplo, extraordinariamente evidente no caso da tentação. Se um sujeito resiste a uma tentação, tal ocorre porque a tentação não estava cancelada para ele como possibilidade, mas precisamente o contrário; de outra forma não haveria nada para resistir. E o mesmo ocorre na repugnância. A repugnância vive da relevância existencial das possibilidades que, por isso, produzem repugnância. Em todos estes casos, as possibilidades possuem valor existencial, não são acontecimentos neutros vitalmente, o que significa que as possibilidades têm *estrutura* para poderem ser habitadas “por mim”. Dito de um modo talvez mais directo, em todos estes casos as possibilidades estão constituídas *numa* determinada relação consigo (ética, estética, etc.), pertencem a um espaço vital, ocupam regiões animadas da existência, isto é, vistas e vividas como passíveis de serem percorridas. De tal modo que, nestes casos, o cancelamento das possibilidades não altera, de modo nenhum, a sua natureza de possibilidades. O cancelamento sobrepõe-se a elas e pode mesmo sobrepor-se profunda e radicalmente, como no caso das verdadeiras decisões éticas (passe a redundância), mas elas não emigram, por isso, do espaço existencial que ocupam.

tal modo que as coisas adquirem a tonalidade da forma desse contacto. Não se trata apenas, portanto, de que pelas disposições o sujeito se relaciona com o mundo; trata-se de que, por isso mesmo, o mundo adquire, em cada caso, a “cor”, o sentido dessa relação. De um modo geral, isso significa que o mundo não se apresenta habitualmente como um “mundo aí”, inerte e mudo, mas sim dado de uma determinada forma, com um rosto, por assim dizer. Ou, o que é de facto a mesma coisa, o mundo surge “para mim” como âmbito ou espaço de execução da “minha vida”. E as coisas do mundo são as possibilidades que a vida tem por bem dispensar-me para que “eu” me possa desempenhar de alguma maneira. Como resultado deste estado de coisas, as possibilidades que o mundo me dispensa estão como que animadas pela “minha” própria vida, pela relação que estabelecem “comigo”, e estão animadas porque, de modo muito geral, são como que “antecipações possíveis de mim”. A natureza viva ou animada das possibilidades, apesar da metáfora, significa algo que se percebe com facilidade: de modo mais ou menos explícito, o sujeito reconhece nelas, não a sua pura estrutura formal, mas a afecção que produzem nele: o tom das possibilidades é a ressonância objectiva do que se passa no sujeito. Esta situação ocorre igualmente também naquelas possibilidades – que habitualmente são a esmagadora maioria – que o sujeito considera “indiferentes” ou que nem reconhece normalmente como possibilidades. Tais possibilidades, ainda que se passe por elas como se fossem nada, sem reparar, recebem ainda o seu sentido do espaço/âmbito no qual estão localizadas, e que *não negam*: o seu carácter indiferente e aparentemente neutro não corresponde, de maneira nenhuma, à suspensão ou anulação do carácter existencial do mundo. As possibilidades podem ser “indiferentes”, mas são congruentes com um horizonte de não indiferença e podem, sem esforço nem violência, sem alteração de forma de acontecimento, tornar-se não indiferentes de um momento para outro. Ou seja, as possibilidades que dizemos serem neutras ou “nada” não são momentos absolutamente inertes, mas estão suportadas por uma região animada; são zonas quase sem relevo num mapa *todo* ele significativo, o que é totalmente diferente.

Ora o tédio corresponde ao cancelamento *disto*. O que morre no tédio é o próprio âmbito do possível. O que significa que as possibilidades estão desvitalizadas e é precisamente neste sentido que o sujeito não reconhece nelas possibilidade de desempenho de si. O sujeito relaciona-se com essas “possibilidades” de tal forma que elas não são possíveis para ele. A diferença relativamente às possibilidades habitualmente irrelevantes é radical. Considere-se uma qualquer possibilidade habitualmente indiferente para a maioria das pessoas, por exemplo, a de ser astronauta. Na maioria dos casos, presume-se, a possibilidade não é sequer objecto de consideração; é possível que haja pessoas para quem durante toda a sua vida essa possibilidade foi “nada”, não surgiu nem sequer num momento de humor ou de conversa – está, dir-se-á, totalmente fora do horizonte vital. Mas se, alguma vez, o sujeito for confron-

tado com ela, ele dirá, talvez, que essa possibilidade não tem interesse, que não gostaria disso, que não “lhe diz nada” – não é possibilidade para ele. Mas essa “não possibilidade” não nega a natureza interna daquilo que está a ser considerado. A possibilidade não tem, é certo, relevo, é longínqua, abstracta, etc., isto é, inoperante, mas reconhece-se como uma possibilidade, como passível de constituir um desempenho, apesar de a relação a ela ser indefinida e vaga. Quer dizer, o sujeito reconhece a legitimidade dessa possibilidade, isto é, reconhece que “isso” faz parte do horizonte das coisas que se podem fazer. E é capaz de se relacionar, nem que seja *imaginariamente*, com isso (gostaria/não gostaria/nem por isso). Ora no tédio isto não acontece. Há possibilidades, logicamente consideradas, mas há também um desgosto delas *enquanto meras possibilidades* de desempenho de mim, ou seja, estão canceladas não porque sejam estas ou aquelas, mas porque o âmbito de que fazem parte está morto. É, por isso, parece, que o sujeito fica inerte e sem forças, cansado, porque ele não é *solicitado* de maneira nenhuma pelas possibilidades (e, pior, só o pensamento de ter de as executar o esgota). De facto, as possibilidades solicitam o sujeito porque, parece, elas são antecipações dele. Ora no tédio isso está posto de parte e de aí a inércia. O que se torna patente, como se disse, no esforço que é necessário fazer para executar alguma coisa: toda a tensão tem de partir do zero, quer dizer, o sujeito *não é puxado* por nada, de tal forma que é necessário empurrar a vida em vez de a perseguir, como gostamos de fazer, em vez de se ser atraído e seduzido por ela para onde ela quer e com a força que ela quer. A vida perdeu força, deixa de ser um espaço sulcado por tensões.

É neste sentido que no tédio *não há* possibilidades (há, ainda, *mais* do que mera ausência delas, como se dirá mais adiante). As possibilidades são-no apenas abstractamente, isto é, momentos zero, sem relação significativa com o sujeito. O espaço vital está deserto e o sujeito considera-se ausente dele (é a mesma coisa). Quer dizer, o tédio não é a destituição de significado das possibilidades “à vez”, mas a desertificação do horizonte vital. Neste sentido, o sujeito não perdeu propriamente as possibilidades, mas a possibilidade, como se diz nos *Diapsalmata*: “A minha alma perdeu a possibilidade. Se eu desejasse para mim alguma coisa, eu não desejaria riqueza ou poder, mas a paixão da possibilidade, o olho que em toda a parte, eternamente jovem, eternamente ardente, vê a possibilidade. O prazer decepçiona, a possibilidade não”¹⁶.

A inexistência da possibilidade tem como efeito óbvio e imediato a constituição de todas as possibilidades como indiferentes. De facto, do ponto de vista existencial, as possibilidades diferenciam-se consoante a qualidade ou a intensidade da relação que o sujeito mantém com elas, consoante, portanto, a maior ou menor conformidade com ele. Ora no tédio *todas as* possibilidades são “incapazes”. Nessa medida todas *valem* precisamente o mesmo – nada. A contrariedade entre possibilidades só se mantém de modo abstracto e

¹⁶ *Ou/Ou*, I, p. 29

lógico¹⁷. O tédio corresponde, portanto, ao “tanto faz”: a diferença não é significativa, porque *não vale* como diferença. Também este aspecto encontra uma formulação muito feliz nos *Diapsalmata*: “O resultado da minha vida não é nada, um humor¹⁸, uma só cor. O meu resultado é semelhante à pintura daquele artista que devia representar a passagem dos judeus pelo Mar Vermelho e, com esse fim, ele pintou toda a parede de vermelho, pois, explicou, os judeus tinham passado e os egípcios estavam submersos”¹⁹. É precisamente isto o que se passa no tédio: o que está vivo está fora do espectro do possível; o que está presente está afogado na mais completa indiferença.

Há, ainda um outro aspecto, que decorre do anterior, e que importa brevemente indicar: para além de não haver possibilidade e de todas serem indiferentes, a ausência de possibilidades produz ainda a extensão ilimitada do tédio no tempo e no espaço. A esperança de encontrar um objecto não aborrecido está perdida, pois se assim não fosse manter-se-ia o esforço do interesse na esperança ou na ilusão. Daqui deriva também o significado temporal extraordinariamente acusado no tédio. Escusado será dizer que não é possível neste espaço analisar a relação entre tempo e possibilidade. Parece, todavia, não requerer demasiada prova afirmar que a ausência de possibilidades arrasta consigo a “paragem do tempo”. De facto, o sujeito vive o tempo ocupado pelas possibilidades, isto é, lançado essencialmente para o futuro. E é sabido que o sentimento da duração do tempo varia consoante a relação que o sujeito mantém com a possibilidade. Se se está absorto numa ocupação, o tempo não se “sente” e vice-versa, até chegar quase a poder parar. No tédio há uma percepção quase directa do tempo, do tempo vazio; e o sujeito fica suspenso nele: “O tempo passa, a vida é uma corrente, dizem os homens, etc. Eu não sinto isso. O tempo está parado e eu com ele”²⁰.

Poderá ser agora talvez mais fácil examinar o movimento de “alargamento” do acontecimento do tédio, isto é, considerar o seu alastramento para a totalidade da existência sem deixar nada de fora. De facto, os textos até agora citados de “Kierkegaard” referem-se precisamente ao tédio incondicional, não circunscrito: não apetece fazer *absolutamente nada*, o tempo parou, a *alma* também, *tudo* é indiferente, etc. O tédio total é, evidentemente, uma possibilidade existencial limite. Não é especialmente significativo determinar até que ponto é empiricamente possível. Importa apenas o fenómeno em si mesmo, o tédio total.

¹⁷ Seria interessante relacionar, por isso, o tédio com o princípio de contradição, porque no tédio a contradição parece estar abolida. Isso é expressamente dito em *O Conceito de Ironia*, XIII, p. 386.

¹⁸ *En Stemning*, no original; poder-se-ia traduzir; portanto, também como “disposição”, “tonalidade”, “sentimento”.

¹⁹ *Ou/Ou*, I, p. 14.

²⁰ *Idem*, I, p. 11. O texto acrescenta algumas indicações mais, que serão analisadas adiante.

Há que ter em conta, antes de mais, o seguinte: ainda que a metodologia até agora seguida tenha sido a de focar o tédio comum para extrair as estruturas formais do tédio, ocorre, todavia, que o seu alargamento para o tédio total produz uma alteração de natureza que parece ser qualitativa, de tal modo que, quando o aborrecimento é a disposição mais radical, se está numa relação com as coisas que recebe contornos verdadeiramente insuspeitados. E isto parece ser assim por uma razão óbvia: no tédio superficial a *disposição que sustenta a existência não é o tédio*. O que implica que o tédio superficial é muito difuso quanto à tonalidade com que impregna as coisas. Dito de outro modo, a apercepção do significado do tédio no seu acontecimento superficial é muito confusa, a disposição não vem à luz como o que é, porque está a ser perturbado por outras disposições. Ora é a disposição de fundo que pacifica a existência que é agora anulada e substituída pelo tédio total. E isso significa que só então o tédio adquire clareza quanto à sua estrutura própria. O sujeito não tem outro remédio senão encarar-se com o tédio, porque está completamente capturado por ele. Este parece ser o motivo pelo qual os textos de Kierkegaard sobre o tédio são tão radicais. Na obra de Kierkegaard, quando um sujeito está aborrecido, está mortalmente aborrecido e o fenómeno fica imediatamente claro.

Posto no tédio total, parece que a primeira determinação afectiva é a de expatriação. E esta expulsão de casa, do sítio a que se pertence, tem evidentemente dois aspectos, um subjectivo e outro objectivo. De facto, tratando-se, como é o caso, de uma disposição não poderia ser de outro modo. O aspecto subjectivo corresponde à compreensão aristocrática que o sujeito entediado possui de si mesmo²¹. Em *A Cultura Alternada* o exemplar do tédio é o irónico *lord* inglês, e isso tanto com humor como com razão. Não é possível haver tédio quando o sujeito se encontra comprometido com as possibilidades da vida, quando faz parte activa dela. Tédio implica distância e quanto maior a distância, maior o tédio. O *lord* inglês olha para todas as possibilidades com indiferença, como algo de que está livre. O que não significa que o tédio seja incompatível com o trabalho, mas é-o com a absorção no trabalho, com o facto de o sujeito encontrar uma tarefa na qual se realize. Tudo depende da relação com o que se faz. Se a relação for nula, o sujeito trabalha no tédio. Motivo pelo qual, para o entediado, “de todas as coisas risíveis, parece-me que a mais risível é ser atarefado no mundo, ser um homem apressado à sua mesa e apressado no seu trabalho”²². O entediado, pelo contrário, não está na vida, mas sim desterrado dela, à margem do que se passa. Isto significa, como é fácil de perceber, uma violência exercida sobre a orientação geral da existência, que tem como resultado a remissão do sujeito a si mesmo fora de qualquer ocupação. No tédio, o sujeito está como que em contínua presença

²¹ Cf. *Ou/Ou*, I, p. 301.

²² *Ou/Ou*, I, p. 10.

de si (e farto), mas do vazio de si, porque não há nada que o preencha e mova. Assim, tal como há uma avassaladora presença do tempo, há igualmente uma inoportuna ocupação consigo mesmo, sem conteúdo. O que significa que a ânsia ou tensão que é própria do tédio se constitui num movimento de retorno a si: “todos os planos que eu projecto, retornam para mim mesmo; quando eu quero cuspir, cuspo em mim mesmo no rosto”²³. Ou seja, no tédio não só não se está capturado por nada como se está num perpétuo reenvio para um informe si mesmo (a isso corresponde o movimento aristocrático) e por isso o sujeito é como que um “pronome reflexivo”²⁴. Há, portanto, uma espécie de obsessão reflexiva vazia, que mantém o sujeito à distância da vida ou que é efeito dela. Isso significa que o sentimento de si, a única notícia que há de si é a do próprio tédio. Ficar, nas palavras de François-René Chateaubriand, mais claro assim: “mon coeur ne fournit plus d’aliment à ma pensée, et je ne m’apercevais de mon existence que par un profond sentiment d’ennui”²⁵.

Do ponto de vista objectivo, a expatiação corresponde, antes de mais, a uma consideração da vida enquanto tal. O tédio completo é um poder anulador da totalidade da vida, a redução de tudo a uma só cor, como se citou, que é cor de nada, pois tudo é absolutamente indiferente, tanto no sentido objectivo (o da indistinção de todas as coisas) como no subjectivo (nada “me” interessar). O sujeito não está preso a nada e isso significa que *tudo é nada*. É a este aspecto, parece, que se aplica a identificação do tédio como “panteísmo demoníaco”²⁶. É panteísmo porque o tédio é a resolução de todas as coisas numa só. A substância das coisas é a mesma e as diferenças são menos que acidentes. Mas essa coisa não é a plenitude do ser, como costuma estar em causa no termo “panteísmo”. O caso presente é o de um panteísmo negativo, que é o que parece estar significado pelo “demoníaco”. O termo “demoníaco” recebe na obra de Kierkegaard vários significados, que terão de ser ainda examinados. Aqui o seu sentido parece ser o de uma pura negatividade oposta ao ser, a ausência de uma relação ao que possui significado absoluto em si mesmo. A noção de “panteísmo demoníaco” evoca portanto uma totalidade que se consome a si mesma no vácuo de si, em declarada oposição ao ser; a pertença e a produção de um “nada que o demónio em vão ruma”²⁷. A disposição do tédio é, assim, corrosiva, envenena todas

²³ Idem, I, p. 11.

²⁴ Cf. Idem, I, p. 7.

²⁵ Sobre as relações entre Kierkegaard e Chateaubriand, cf. GRIMSLEY, Ronald – *Søren Kierkegaard and French Literature: Eight Comparative Studies*. Cardiff: Wales University Press, 1966, pp. 45-63.

²⁶ Cf. *Ou/Ou*, I, p. 302. Expressão semelhante encontra-se igualmente em Bernardo Soares no *Livro do Desassossego*: “O tédio... (...) É como a possessão por um demónio negativo, um embruxamento por coisa nenhuma”. Cf. PESSOA, F. – *Livro do Desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006, p. 235. A análise do tédio no *Livro do Desassossego* mereceria um longo estudo.

²⁷ *Pap.* III B 122, 5.

as coisas, tornando-as nulas. Motivo pelo qual o autor de *A Cultura Alternada* refere que a única analogia para o cínico *lord* é a dos “apóstolos do entusiasmo vazio que atravessam a vida numa interjeição, homens que em toda a parte fazem a profissão de estar entusiasmados, em toda a parte estão presentes e quer aconteça algo significativo ou algo insignificante, gritam: Ah! ou Oh!, porque para eles a diferença do significativo e do insignificante indiferenciou-se no vazio cegamente barulhento do entusiasmo”²⁸. O que significa, portanto, que o objecto do tédio é o absolutamente trivial, de tal forma que toda a realidade surge como uma monstruosa e insignificante bagatela, sem qualquer valor, sem valer a pena. Na obra de Kierkegaard insiste-se, aliás curiosamente, na relação paradoxal entre cómico e tédio²⁹. Tanto num caso como no outro se está perante o insignificante e, por isso, ainda que pareça paradoxal, riso e bocejo são fenómenos aparentados: nos dois casos não há compromisso com o que se passa no teatro.

Toca-se aqui um aspecto importante do fenómeno. O tédio é a perda do *interesse*. Para dizer com rigor, parece que o tédio é a disposição que tem o *próprio interesse por objecto*, enquanto tal. No aborrecimento o sujeito percebe que a não-trivialidade de todas as coisas é uma determinação “livre”, que pode cair e que nada obriga a estar presente. Há aqui dois aspectos a considerar: o primeiro é que se percebe que o valor das coisas é dado pelo interesse e não o contrário, como o homem normal tende a considerar. As coisas valem o interesse que temos por elas e não mais nem menos. O segundo aspecto é que, por isso, o interesse não tem fundamento, razão pela qual não precisa de razões para cair. De facto cai, por vezes com surpreendente facilidade, e cai disposicionalmente de um modo radical – no tédio. Assim, não é precisa qualquer razão para estar no tédio, porque ele não vem de parte nenhuma. O tédio não é causado por coisas aborrecidas, porque as coisas aborrecidas são-no por ele. Mas pior: não é preciso razão nenhuma para não haver razão nenhuma. De facto, no tédio todas as razões têm um aspecto cómico; ou teriam, se não se fosse indiferente relativamente a elas. E, neste sentido, o tédio parece, de facto, ser uma disposição demoníaca, como é claramente o caso quando, em *A Cultura Alternada*, o autor do texto diz que os próprios deuses se aborrecem³⁰, quer dizer, que todo o mundo não vale um bocejo. O que está em causa é uma denúncia da vanidade radical de todas as coisas, no sentido

²⁸ *Ou/Ou*, I, p. 303.

²⁹ Cf. *O Conceito de Angústia*, IV, p. 442 que desenvolve um texto dos *Papirer* (IV A 94). Assim, a forma estética do tédio é o cómico e não o aborrecido, contrariamente ao que escreve BIGELOW, Pat – *Kierkegaard and the Problem of Writing*. Tallahassee: University Presses of Florida; Florida State University Press, 1987, p. 130: “A commentary on boredom needs to be an exercise in boredom”. A tese de Vigilius Haufniensis é precisamente a oposta. Tenha-se em conta que *A Cultura Alternada* é um ensaio que destaca pela sua natureza humorística.

³⁰ Cf. *Ou/Ou*, I, p. 298.

preciso do termo, do seu ser *vã*o, oco, inane. O tédio vem, assim, do nada e traz consigo o poder do nada, “nadificando” todas as coisas.

Este aspecto parece significativo, porque, como se disse, as disposições são formas mediante as quais o mundo aparece de uma certa maneira. Ora no tédio, paradoxalmente, parece estar-se perante uma disposição que tem o efeito contrário a todas as disposições. As disposições são *modos* do sentido da realidade e são, por isso, modulações do interesse, que admite muitas variações, chegando quase até à irrelevância. Ora no tédio o que cai é o próprio interesse, não *este* ou *aquela*. Isto significa, portanto, que as coisas *perdem aspecto*, afogam-se no Mar Vermelho do nada. Poder-se-ia, assim, pensar que no tédio (e só nele) o sujeito estaria perante as coisas independentemente do seu interesse por elas. Ou, o que é a mesma coisa, que ele estaria constituído numa relação neutra e livre, pura, com o mundo. Ora não é isso que parece passar-se. Curiosamente, o que acontece quando as coisas surgem independentemente do interesse é que se produz qualquer coisa de “positivo” – tédio! Ou seja, há uma disposição que corresponde à queda da inscrição disposicionalmente determinada na existência, o que parece querer dizer que o limite da não disposição é ainda uma disposição. Em si mesmo, o tédio pode ser a anulação de todo o interesse, mas é, por outro lado, uma disposição muito interessante, porque revela que, quando cai o interesse, se permanece de alguma forma, ainda que *vazia*, disposicionalmente constituído na vida. Assim, o limite nulo ou negativo de relação com a vida é o enjoo. E o tédio é, por assim dizer, a disposição da não disposição: há uma disposição que corresponde à “total” des-situação na vida, mas é ainda uma disposição, apesar de oca e informe.

Mais ainda: seria possível supor que, caindo a afecção pela existência, a disposição em que daí resultaria seria relativamente benígna, uma tranquila ataraxia. Mas é precisamente o contrário que acontece. O tédio é horrível. A natureza pavorosa do tédio terá de ser examinada com cuidado, mas interessa, desde já, chamar a atenção para ela: “Como é horrível³¹ o tédio, horrendamente entediante. Não conheço nenhuma expressão mais forte, nenhuma mais verdadeira, pois apenas o semelhante é reconhecido pelo semelhante. Se houvesse uma expressão mais elevada, uma mais forte, então haveria pelo menos um movimento. Eu jazo prostrado, inactivo. A única coisa que eu vejo é vazio; a única coisa de que eu vivo é vazio; a única coisa na qual eu me movo é vazio (...). Eu morro de morte (...)”. A minha alma é como o Mar Morto, sobre o qual nenhum pássaro pode voar, pois, quando chega a meio caminho, ele cai exausto na morte e na ruína³². A primeira reacção ao texto parece óbvia: o nada faz-nos mal, “estamos feitos” para “o que é”, para nos interessarmos e comprometermos. E a ausência radical disso é insuportável, cruel, precisa-

³¹ Ou: “terrível”, “abominável”, “execrável”.

³² *Ou/Ou*, I, pp. 24-25.

mente o oposto do que é próprio de nós. O interesse é, pois, a vida da alma, a respiração, como se disse.

Este horror merece ser um pouco mais determinado. Em geral parece poder dizer-se que o significado da vida do sujeito é dado pelo valor dos empreendimentos nos quais está comprometido, quer dizer, é aquilo que ele ama. Estar interessado é evidentemente amar qualquer coisa, estar afectado, mobilizado por algo. Isso implica que aquilo que um sujeito ama é a escala com que mede a existência e a sua existência. Toda a gente tem uma escala e o amor não é só um peso mas, por isso mesmo, é também uma medida. É, por isso, mais ou menos claro que o que põe em movimento um sujeito na vida é o amor. O que acontece, portanto, quando se cancela o interesse (quando “toda” a afecção desaparece) não é “apenas” que resulte uma modificação no espectro de possibilidades ao dispor. É também, como não pode deixar de ser, que o sujeito assiste em vida ao seu enterro – está morto. No tédio não desaparece “apenas” a realidade; o sujeito torna-se também ele um nada. Isso é, por exemplo, muito claro quando o sujeito diz que o tédio é pior que a dor: “mesmo a dor perdeu para mim o seu apaziguamento”³³. Se se me oferecesse todo o esplendor do mundo ou todas as agonias do mundo, essas coisas tocar-me-iam indiferentemente, eu não me voltaria para o outro lado nem para as alcançar nem para fugir delas”³⁴. E a razão parece ser porque a dor, o sofrimento físico ou moral, é a forma mais extrema de notificação da presença real de si, talvez mesmo mais poderosa que a do prazer. Mas o prazer é facilmente anulado pelo tédio. A dor, pelo contrário, resiste ao aborrecimento com mais vigor, porque o sujeito está habitualmente numa relação de não indiferença ao bem de si. O tédio é, todavia, mais forte do que isso, e o sujeito é indiferente relativamente a si mesmo – aborrece-se.

Em resumo, o que se toca no tédio é o fenómeno do *interesse*, enquanto tal, e o do nada que o perpassa, em última análise. Por isso, o tédio constitui-se como uma disposição fundamental. Este tipo de disposições não são apenas aquelas em que se constitui uma relação totalitária com a vida, pois isso pode acontecer de vários modos. O que parece próprio das disposições fundamentais é o facto de nelas a própria vida surgir *enquanto tal*, enquanto vida. Isso implica que neste tipo de disposições se cancele a imersão na vida, seja em que forma for, e, portanto, se produza uma relação reflexiva extraordinariamente acusada. Nelas, o sujeito relaciona-se a si mesmo enquanto se

³³ Ou: o “seu poder de apaziguar”, que seria menos literal, mas talvez mais claro em português. Optou-se pela tradução mais pacífica. O termo original é *Vederqvælgelse*, que significa, de facto, o que repousa e apazigua, como, por exemplo, quando se diz que uma pessoa encontra repouso na leitura ou na música. Mas aplica-se, também, à brisa, ao alimento ou ao sono, no sentido de restabelecimento ou retemperamento, como quando se refere àquilo que recompõe um sujeito, que o devolve a si. O termo deve, portanto, ser tomado nos dois sentidos, pois a dor é aquilo que permitiria ainda ao entediado ser devolvido a si, tornar-se presente.

³⁴ *Ou/Ou*, I, p. 24.

relaciona com a vida, enquanto tal, e isso na lucidez dessa relação. Ora é sabido que Kierkegaard identificou (pelo menos) três disposições fundamentais: melancolia, tédio e angústia³⁵. O problema que se levanta é, agora, então o seguinte: se uma disposição fundamental é uma relação à vida enquanto tal, como é possível haver três formas diferentes desse acontecimento? Como pode a vida, *enquanto tal*, ter três rostos, três aspectos ou formas?

Para poder responder a esta questão é necessário ter em conta o seguinte: para além das diferenças descritivas entre as disposições, é possível detectar também diferentes categorizações dessas disposições, de tal forma que, por exemplo, o mesmo fenómeno pode estar caracterizado, categorizado, de modos diferentes. Isso é comum na obra de Kierkegaard. Trata-se de um problema complexo que não pode ser examinado com pormenor, mas que deve estar presente. E mesmo dentro das mesmas categorias, pode haver desempenhos categoriais diferentes, isto é, variações dentro do mesmo regime geral. É preciso, então, ter em conta o fenómeno, as categorias de que depende ou é interpretado e o desempenho categorial concreto presente em cada fenómeno.

O primeiro ponto a examinar é, então, que categorias são próprias do tédio para aquele que o sofre e se afunda nele, quer dizer, de que categorias depende e vive o próprio tédio? A tese geral, neste caso, é a seguinte: “o tédio é a raiz do mal, é aquilo que deve ser afastado”³⁶. O tédio é, portanto, o principal inimigo da existência. Como é evidente, a categoria do mal que aqui está presente não tem natureza ética, quer dizer, é de natureza disposicional e afectiva, independente de qualquer decisão ou acto. Obviamente, tendo em conta a origem do texto, o tédio não é o “mal” por ser, por exemplo, “pecado”. Essa categorização está, aqui, fora de consideração. É óbvio, por exemplo, que o sujeito que está no tédio não tem nenhuma noção de “ter feito mal”, de “ser culpado” por isso. Que categorias são, então, as do tédio como “mal”? Que é “bem” e “mal” para o sujeito para quem o tédio é a origem de todo o mal? Que interpretação se tem da vida? “Ai, a porta da felicidade não se abre para dentro, de modo que podia ser forçada por uma investida contra ela; mas ela abre para fora e não há, por isso, nada a fazer”³⁷. Por felicidade parece legítimo entender-se, em geral, aquilo que constitui a vida num sentido, que a justifica, que a torna desejável. E o que o texto diz, de modo muito claro, é que o sujeito não

³⁵ É usual acrescentar ainda o desespero e a ironia. Parece mais correcto excluir o desespero, porque se trata de uma estrutura formal muito abrangente (segundo *Anti-Climacus*, extraordinariamente abrangente) e por ser mais do que uma disposição – tem um sentido activo. O caso da ironia é mais complexo, porque inclui certamente elementos disposicionais, mas é possível que inclua igualmente momentos *expressamente* reconhecidos como livres. O assunto mereceria ser discutido. Em geral, parece, todavia, que as disposições que correspondem à ironia são, como se verá, tédio (e também melancolia).

³⁶ *Ou/Ou*, I, p. 302.

³⁷ *Ou/Ou*, I, p. 8

tem nada a fazer relativamente a isso, que está totalmente à mercê do arbítrio das circunstâncias: a sua situação na vida é de total passividade quanto à “felicidade”³⁸. Ora o que de facto isto significa é que o sujeito se compreende a si mesmo essencialmente como *disposição*, pois isso é o que significa ser passivo relativamente à felicidade. Na verdade, o que está em causa é um pouco mais do que isso. Depender da disposição é, em última análise, considerar o sentido da sua vida sob o arco constituído pela oposição prazer/dor, que é o regime de sentido que, na obra de Kierkegaard, se dá o nome de *estético*³⁹.

Este é o primeiro momento categorial imanente ao tédio. O segundo tem que ver com o que em *A Cultura Alternada* se chama “o poder de pôr em movimento”⁴⁰. A tese presente é a de que, na medida em que, no tédio, todas as coisas se revelam como nada e que isso é, como se disse, horrível, todo o movimento na existência, e tudo o que nela se faz, tem por intuito fugir ao tédio. Sendo tudo nada, tudo é fuga ao nada. A tese não é original, porque como se sabe, encontra formulações muito felizes em Pascal⁴¹, motivo pelo qual não se insistirá nela. A existência humana é uma enorme forma de diversão, uma espécie de baile, um jogo de cartas. No fundo de todas as coisas *age*, portanto, o nada, com uma extraordinária *força repulsiva*, totalmente negativa; ele não atrai, repele, e, assim, move. Isso é especialmente manifesto na análise que *A Cultura Alternada* faz das duas formas de tédio: “O tédio é em parte uma genialidade imediata, em parte uma imediatidade adquirida”⁴². A primeira forma corresponde ao acontecimento do tédio como “talento natural”, que é o que significa genialidade imediata: o sujeito possui o “talento” natural de se aborrecer, acontece nele sem a sua colaboração, como aos génios. É, portanto, uma determinação imediata. A segunda forma de tédio é “imediataidade adquirida”. Não importa agora determinar até que ponto a expressão é humorística, pois ela costuma ser aplicada à liberdade, que é precisamente o contrário do que aqui se passa. A ideia do autor do texto é a seguinte: o tédio

³⁸ “Felicidade” traduz “Lykke”, que é precisamente a forma da felicidade que vem ter conosco, tal como quando se diz que se foi feliz. Pode significar também, por isso, sorte, ventura.

³⁹ Uma breve indicação apenas sobre este assunto. Por vezes pode dar-se a entender que viver sob a oposição prazer/dor é próprio apenas de pessoas excepcionais, epicuristas absolutos ou sujeitos repugnantes, como alguns bem conhecidos da obra de Kierkegaard. Ora não é assim. Em última análise vive sob o poder da oposição prazer/dor todo o sujeito para quem o sentido da existência está constituído disposicional ou sentimentalmente. E isso é, de facto, o mais comum. Basta pensar, por exemplo, que a identificação mais comum do que se chama “amor” corresponde a uma afecção, a um estado passivo e sentimental, uma disposição que, ainda por cima, tem o condão curioso de poder ser extraordinariamente passageira e volúvel. Não é possível também examinar que forma tem o que se chama ética (porque alguma tem) neste regime de sentido. Não é necessário ser um criminoso para viver sob o poder do prazer/dor. Pode-se ser “boa pessoa”. Mas isso está muito longe do que poderiam ser *categorias* propriamente éticas.

⁴⁰ *Ou/Ou*, I, p. 297.

⁴¹ Cf., por exemplo, o célebre fragmento sobre o “Divertissement” em *Pensées*, 136 (Lafuma).

⁴² *Ou/Ou*, I, p. 303.

pode ser produzido – adquirido, portanto – precisamente através do seu contrário, da diversão. O tédio possuirá essa forma quando a diversão, o modo de evitar o tédio, estiver a ser considerada de um modo que não tem em conta a natureza do tédio, o núcleo onde originalmente radica, que é no interior do próprio sujeito. Assim, quando o sujeito pretende fugir ao tédio fugindo de si, com uma diversão que o texto chama, por isso, “excêntrica”, então não pode senão cair no tédio. Quer dizer, o tédio é, aqui, efeito da diversão. Ou melhor, o autor do texto pretende dizer o seguinte: a diversão é efeito do tédio e, sendo a diversão o que é, faz vir o tédio à superfície, provoca-o, paradoxalmente⁴³. Que a própria diversão produza o tédio e viva dele (*enquanto diversão*) é algo que o autor do texto se limita a dizer que é possível, que é até lamentável, deixando para a posteridade a tarefa de executar as descrições correspondentes.

Assim, na base de tudo há um rumor de tédio, que às vezes é posto em acto pelo próprio movimento *inconsciente* de fugir dele enquanto que outras vezes vem à superfície “naturalmente”. A tese aqui presente contraria curiosamente a compreensão normal que temos da vida. O autor destes textos (e Pascal) pretende indicar que a *disposição mais funda* que há habitualmente em nós é a de tédio, e que todas as restantes são relativamente superficiais, tendo por função abafá-lo⁴⁴. No fundo de tudo está, portanto, o nada.

Que tudo? Evidentemente a totalidade do finito, *enquanto finito*. O tédio é a disposição que digere tudo o que encontra, mas só encontra o finito. A tese é, portanto: é finito? É vão. E, por isso, todo o interesse finito é, como se disse, essencialmente cómico, pois corresponde a afectar interesse e paixão a uma bagatela. O sujeito que está no tédio não considera senão o finito, não vislumbra nada para lá disso. O que, uma vez mais se torna claro se se considerar a solução que o entediado propõe para o tédio: o remédio para o tédio é imanente ao tédio. Porque todas as coisas são nada, é um equívoco procurar uma fuga “objectiva”, um interesse por *isto* ou *aquilo*. Trata-se de um erro, diz o esteta, que tem por resultado, como se disse, produzir o tédio. A solução que *A Cultura Alternada* propugna não pode ser, portanto, excêntrica, constituída fora do problema e do sujeito, mas deve ir ao seu próprio cerne. Ora o que o tédio revela é a inconsistência de todo o interesse objectivo. Logo, a solução para o tédio será a contrária: o centramento no próprio sujeito e a afirmação do poder do sujeito sobre o interesse (que é isso que está no tédio). Quer dizer: *o jogo do arbitrário*.

⁴³ Sobre todo este assunto, cf. a mesma página 303.

⁴⁴ Este assunto deveria ser estudado com pormenor, pois o que está em causa nele é a possibilidade de existirem em nós disposições inconscientes, mas activas, e cuja actividade explica e dá sentido às conscientes. O assunto é recorrente na obra de Kierkegaard: aplica-se expressamente à angústia e ao desespero; e, como se vê, ao tédio. É fundamental para poder perceber a “lógica existencial das disposições”, mas aqui pode somente ficar indicado como problema.

O sentido do arbitrário é duplo: do ponto de vista objectivo, o arbitrário pressupõe a insignificância dos conteúdos; do ponto de vista subjectivo, a superioridade do sujeito sobre todo o dado. O arbitrário é, por isso, o que corresponde ao tédio. Mediante o jogo do arbitrário, o sujeito produz o interesse a partir de si e não das coisas. Isto não é fácil, mas é, segundo o entediado, a única solução possível: “No arbitrário está todo o segredo”⁴⁵. Não vale a pena acompanhar o autor do texto na estratégia de fuga ao tédio, apesar de entrarem em jogo noções importantes como “esquecimento” e “recordação”. O que importa é a categoria, o arbitrário, e o que se revela nela, a presidência completa do finito enquanto tal. Precisamente por isso não se encontra outro modo de evitar o tédio senão este.

Em resumo: o tédio é possível pela instauração de um regime de sentido que toma como fonte de validade existencial duas categorias fundamentais: a *disposição* e o *finito*. E ele é a indicação de que tais categorias, em última análise, são frágeis demais para assegurar o sentido. Mas é também a indicação de não haver mais nada e, por isso, é um limite da existência, de um certo tipo de existência.

Sendo este o pressuposto do tédio *no tédio*, é igualmente o diagnóstico que Kierkegaard elabora em *O Conceito de Ironia*, a propósito da ironia romântica: o seu resultado não pode deixar de ser o tédio. Alguma coisa tem, portanto de se dizer sobre a ironia⁴⁶.

A ironia corresponde sempre à afirmação do valor da subjectividade, ao reconhecimento de que o sujeito possui uma validade que ultrapassa todo o finito. Isto significa que em toda a ironia há um movimento de transcendência, que liberta o sujeito de toda a determinação dada: o sujeito perde, na ironia, a comensurabilidade com o mundo. Este movimento de constituição da superioridade de si sobre as coisas pode ser feito de vários modos, pois a ironia admite diferentes desempenhos. No caso do romantismo, “a grande exigência da ironia é que se viva poeticamente”⁴⁷, o que significa que o sujeito assume a “tarefa” de se criar a si mesmo, e o seu sentido, a partir do nada, a partir do nada de si, visto que o movimento irónico já anulou todas as restantes determinações. Não é possível acompanhar todo o percurso da análise de Kierkegaard sobre a ironia romântica. Basta reter que, segundo Kierkegaard, a ironia romântica não está em condições de obter um resultado positivo, de alcançar uma verdadeira criação poética de si, porque, para isso, é preciso um apoio real prévio: “na maior parte dos casos, o ironista torna-se nada, pois

⁴⁵ *Ou/Ou*, I, p. 312.

⁴⁶ Não é possível, como é evidente, fazer aqui um estudo mínimo sequer da ironia, nem proceder à crítica da noção de ironia em Kierkegaard. Optou-se, por isso, por seguir apenas o texto.

⁴⁷ *O Conceito de Ironia*, XIII, p. 380.

para o homem vale o que não vale para Deus, que, do nada, nada se faz”⁴⁸. Constituído em nada, o ironista não consegue sair dele e o resultado da tentativa de criação poética é uma mera sucessão de disposições sem significado, porque não correspondem a nada. Ou seja, o ironista não se fixa a nada – cria e volta a criar, como se fosse um deus –, mas, no seu caso o efeito é precisamente o contrário ao pretendido: ele torna-se sujeito passivo de uma sucessão desencontrada de simples sentimentos sem nexos nem propósitos. A liberdade do ironista é, do ponto de vista real, nada, e do ponto de vista existencial, um caleidoscópio de disposições. Não há, por isso, nenhuma continuidade na sua vida; o “mesmo de si”, aquilo que faz do eu *um* eu, não existe, e resta, por isso, o tédio: “O tédio é a única continuidade que o ironista tem. O tédio, essa eternidade sem conteúdo, essa beatitude sem prazer, essa profundidade superficial, essa esfomeada saciedade”⁴⁹. O resultado das análises de Kierkegaard sobre a ironia romântica no que diz respeito ao tédio coincide, portanto, com o que se revela nas descrições de *Ou/Ou*: a presidência das disposições e do finito.

E, no entanto, há algo mais em *O Conceito de Ironia*. Neste caso, o tédio não é só, como em *Ou/Ou*, uma disposição que ocupa o sujeito sem razão. Há, para além disso, uma espécie de tentativa de indicação do tédio como *resultado* de um projecto existencial determinado, que, por isso, admite alternativas e, mais do que isso, que está a ser julgado de certa maneira, como uma versão perversa da ironia. Isto parece querer dizer que o autor de *O Conceito de Ironia* sabe mais sobre o tédio do que aquele que o sofre. E parece também saber que, de alguma maneira, o entediado tem alguma responsabilidade no seu tédio, no abandono a ele, na medida em que há possibilidades existenciais alternativas. Ou seja, em *O Conceito de Ironia* vislumbra-se a possibilidade de o tédio poder ser categorizado de outro modo. Há, pois, uma oposição não resolvida: quem sofre o tédio, limita-se a sofrê-lo, e não se sente, de modo nenhum, responsável por ele; em *O Conceito de Ironia*, pelo contrário, o tédio é resultado de um peculiar desempenho da existência. Poder-se-ia, todavia, pensar que esta oposição não é estrutural, isto é, que poderia acontecer que a ironia romântica produzisse tédio, mas que nem todo o tédio seria resultado de um projecto existencial semelhante. Haveria, então, uma espécie de tédio “inocente”, que viria mesmo do nada e sem qualquer possibilidade de justificação. Mais ainda, poder-se-ia até pensar que o tédio não só não se reduziria à ironia romântica como, pelo contrário, seria o destino fatal e “necessário” das coisas, porque, “de facto” (diz o entediado), todas as coisas são nada. O tédio romântico seria apenas um caminho para esta conclusão. Mas a “culpa” do tédio seria da existência – essa é, aliás, a tese da Parte I de *Ou/Ou*. E é nesta

⁴⁸ Idem, XIII, p. 382.

⁴⁹ Idem, XIII, p. 386.

possibilidade que se deve recorrer a mais um dos pseudónimos da obra de Kierkegaard.

Na 4.^a Parte de *O Conceito de Angústia*, Vigilius Haufniensis (v.H.) estuda a angústia que é consequência do pecado. Esta parte subdivide-se em duas: angústia pelo mal e angústia pelo bem. Esta última é o *demoníaco*. Acerca do *demoníaco*, v.H. escreve, entre outras coisas: “o demoníaco é o sem conteúdo, o tédio”⁵⁰. A compreensão do tédio como demoníaco surgira já em *A Cultura Alternada*, mas aqui parece claro que se trata de uma outra categorização: o demoníaco é uma variação da angústia (e, neste caso, mantém-se no âmbito das disposições), mas de uma angústia que é posterior ao pecado e, pior do que isso, de uma angústia pelo bem, entendendo por “bem” o que v.H. entende – a liberdade (e, em última análise, ainda que de modo menos claro neste texto, a decisão pelo eterno). O “mundo categorial” é, portanto, outro. O tédio está relacionado com a liberdade. E é preciso considerar tanto a inteligibilidade como a legitimidade desta caracterização do tédio.

O demoníaco é o tédio; não é apenas o negativo, o oposto ao ser. Significa também a constituição de si mesmo, enquanto si mesmo, como referência de todo o sentido ou, o que é precisamente o mesmo, *o fechamento em si*, o que v.H. chama encapsulamento (ou reclusão)⁵¹. v.H. não dedica muitas páginas ao tédio, mas a ideia parece ser clara. A afirmação absoluta de si no fechamento é a afirmação do nada e, por isso, se repete aqui o que Kierkegaard já afirmara n’*O Conceito de Ironia*, que o “tédio, a extinção”⁵², é, a saber, a continuidade no nada”⁵³. Parece, portanto, que não se disse nada de novo. Mas disse-se, e radicalmente. Afirma-se que esse estado é efeito de uma relação negativa à liberdade. Reclusão, fechamento em si, não é um estado em que simplesmente se cai, mas a recusa do sujeito em se constituir livremente em abertura (e, em última análise, em abertura para o que na obra de Kierkegaard tantas vezes se chama o eterno). O demoníaco é, por isso, a *afirmação* do valor de si e não meramente o sentimento disso. Neste sentido é uma disposição que esconde (e esconde mesmo para o próprio) um *acto* do sujeito. Trata-se de um acto muito peculiar, porque deriva da liberdade, mas que tem por intuito negar a liberdade, tornar-se senhor de si enquanto nada, porque o sujeito pretende afirmar-se “ruminando o seu nada”. É, assim, um acto que

⁵⁰ *O Conceito de Angústia*, IV, p. 442.

⁵¹ *O Conceito de Angústia*, IV, p. 432. A noção de demoníaco não é sempre indício de um mal radical. Há, por exemplo, um demoníaco orientado para o religioso, como é o caso do Quidam dos *Estádios no Caminho da Vida* (cf. VI, 419). Também neste caso há demoníaco porque há fechamento em si mesmo, reflexividade rarefeita e doentia, mas essa reflexividade está em tensão para a sua superação; e todavia, é demoníaca. Talvez isso ajude a entender porque é que Quidam diz que os seus sofrimentos são entediantes (cf., por exemplo, VI, 366).

⁵² “Uddøetheden”; também se poderia traduzir por “desaparecimento”.

⁵³ *O Conceito de Angústia*, IV, p. 442.

nega a validade de qualquer acto, qualquer coisa que, exacerbado, seria o escárnio e o desdém pela vida. Mas isso não anula o seu carácter voluntário.

Se já era impossível seguir os percursos da análise da ironia, é completamente impraticável seguir v.H. pelos tortuosos meandros da angústia e da liberdade. O decisivo para este contexto é que no tédio há a (livre) recusa da liberdade, da compreensão de si como tarefa existencial e há, portanto, a constituição de um movimento no qual a liberdade como que se enfeitiça a si mesma de modo a ficar prisioneira de si. Será perfeitamente possível que o entediado negue ser culpa dele estar como está; mas é culpa sua ter-se a si mesmo como não tendo culpa nisso, ainda que, por esse motivo, a culpa desapareça de vista, por um truque de magia, num sentimento de não culpa. Assim, em *O Conceito de Angústia* o tédio não consiste apenas numa expatriação da existência, que pode, de facto, ocorrer apenas disposicionalmente. Corresponde, sim, a uma afecção demoníaca (isto é, fechada em si e auto-referencial) disso, a um endurecimento da “lucidez” da superioridade de si e do nada de todo o finito, ao acto mediante o qual o sujeito reconhece a sua vazia superioridade sobre o mundo. Há, portanto, um acto e, assim, a possibilidade de um contrário, motivo pelo qual o tédio é livre, ainda que com uma paradoxal liberdade: no tédio “a liberdade está posta como não-liberdade, pois a liberdade está perdida”⁵⁴. O entediado não *quer* sair do seu estado (ele dirá que “não pode”, que “não consegue”). De modo muito superficial, é esta a caracterização do tédio em *O Conceito de Angústia* – corresponde a uma relação negativa e de repulsão pela possibilidade da liberdade, pelo “bem”. Neste sentido, também v.H. diz que o tédio é um “mal”, mas as categorias são completamente diferentes.

O problema que imediatamente se coloca, e a que já se fez alusão, é o seguinte: o sujeito que está no tédio ouve com perplexidade a acusação da sua responsabilidade, por se encontrar num estado que ele classifica como cruel. É certo que ele pode admitir, sem especiais dificuldades, que prefere a lucidez do tédio à estupidéz do atarefado burguês. Mas isso é, apenas, preferir a lucidez e ele não tem também “culpa” dessa lucidez. E, todavia, v.H. categoriza essa lucidez de modo totalmente diferente: isso é angústia pelo bem, relação negativa à liberdade. O que está em causa é, portanto, uma disparidade categorial⁵⁵. Há, portanto, aqui um problema de saber quais são as categorias correctas para interpretar um fenómeno *existencial*, porque, como se

⁵⁴ Idem, iv, p. 431.

⁵⁵ É, por isso, significativo que na obra de Kierkegaard haja diversos estudos sobre a possibilidade de se ser ou não culpado relativamente a um determinado acontecimento. Isso ocorre, obviamente, no longo desenvolvimento dos *Estados do Caminho da Vida*, mas ocorre igualmente, por exemplo, em *A Repetição*., em que a questão se coloca praticamente nos mesmos termos. O que está em causa é, portanto, a determinação das categorias nos quais um acontecimento está considerado e o aspecto desse acontecimento variará significativamente consoante as categorias.

vê, há várias possíveis. Um dirá que o outro é um visionário e receberá como resposta a acusação de que é cego. Há desencontro de sentidos sobre o mesmo fenómeno⁵⁶.

Resta, agora, distinguir brevemente as disposições fundamentais, o que só pode ser feito de um modo muito sucinto.

Há, antes de mais, características comuns às três disposições mencionadas: todas elas correspondem a formas da expulsão da vida, de expatriação; a relações à vida enquanto tal; à revelação, portanto, do seu acontecimento bruto; a determinações aristocráticas e, por isso, acusadamente reflexivas; e a momentos em que se reconhece estar disposto numa peculiar lucidez sobre a existência. Dadas esta caracterização do que é comum, pode agora proceder-se à anatomia comparada.

O tédio e a melancolia partilham muitas determinações comuns, de tal forma que a tradição (e o mesmo acontece nos *Diapsalmata*) pode mesmo confundir os fenómenos: está-se numa disposição e passa-se para a outra sem solução de continuidade. Tanto num caso como no outro, o sujeito vive como “não pertencendo aqui”. A isto corresponde também uma inércia existencial extrema, a uma incapacidade para desempenhos mundanos. E há ainda um outro traço comum (que não parece ser tão acusado na angústia), que é muito significativo: a expulsão da vida tem como resultado a constituição de uma vida substituta imaginária: o sonho. Isto é agressivamente evidente no melancólico, mas ocorre igualmente no tédio. Neste, o sujeito vive entre o nada e a imaginação, entre o sono e o sonho: “eu divido assim o meu tempo: metade do tempo durmo, a outra metade sonho. Quando durmo, não sonho, isso seria uma pena, pois dormir é a mais elevada genialidade”⁵⁷. Dormir (sem sonhos) é o cúmulo do génio, pois é a suprema e perfeita arte do nada. Por isso, não se deve sonhar – perturba o nada, que é o consolo do tédio. Acordado é o destino, porque o sonho é a sombra do nada.

Há, no entanto, uma diferença do ponto de vista fenomenológico: a melancolia possui um grau de ambiguidade superior ao tédio, paradoxal, mas claro, pois é uma disposição que tanto se ama como se sofre: “doce é a dor da melancolia”⁵⁸. Mais ainda: se é certo que o melancólico é um expatriado, esse desterro não corresponde a um corte radical com o mundo. O melancólico está fora dele, contempla-o de longe, mas ama-o nessa lonjura, e esse amor “redime” a existência, ainda que só à distância dela. A relação com a vida está cortada, não é real, mas a vida salva-se nessa irrealdade, porque se recupera

⁵⁶ A estrutura antropológica que torna possível a disparidade categorial não pode ser aqui estudada.

⁵⁷ *Ou/Ou*, I, p. 14.

⁵⁸ *Estádios no Caminho da Vida*, VI, p. 280. O autor do texto cita a frase como sendo de Ossian, mas, pelos vistos, Ossian terá escrito “doce é a alegria da melancolia”. Trata-se de um lapso, mas o lapso é evidentemente mais correcto fenomenologicamente.

poeticamente. Não é possível reproduzir aqui as análises sobre o acto melancólico de *consagrar a reprodução poética* da existência⁵⁹. Basta indicar que o melancólico possui uma relação falhada com a vida, mas essa frustração é, por outro lado, uma relação de amor; porque o sujeito ama a dor que sente e, nesse amor, ama também aquilo de que está expulso, a vida: “nesta melancolia eu amei mundo, pois eu amei a minha melancolia”⁶⁰. Quer dizer, o estatuto próprio do melancólico é o do amor infeliz, infeliz não porque não seja correspondido, mas porque não pode ser realizado, na medida em que o sujeito cortou originalmente a relação com o objecto do seu amor; mas, todavia, ele ama isso de que está longe; aliás, só o ama enquanto e porque está longe⁶¹. Por isso, tem o seu objecto no sítio onde deve, à distância, na poesia. A análise não pode prosseguir, mas é suficiente para a comparação com o tédio. Neste caso, a expulsão da vida é muito mais violenta e total: o sujeito é indiferente; ou, pior, tem náusea. No tédio, a expatriação é, por isso, mais profunda e não há consolo para ela. O melancólico consola-se nos seus sonhos; o *entediado* tem sonhos, que não o consolam; e tem-nos porque não consegue não os ter – vontade de dormir. A doença do tédio é a mesma que a da melancolia, mas mais grave.

Deve aqui insistir-se num aspecto do tédio que se referiu já brevemente no início. Quando se diz que no tédio não há amor, interesse, isso poderia levar a pensar que se está em presença de uma absoluta inércia. No tédio há apenas enjoo. Mas sendo certo que não há mais do que enjoo, não se deve esquecer a “ânsia do Livro”. O entediado está, de facto, farto e cansado de tudo, mas deseja qualquer coisa: “diz-se que Deus sacia o estômago primeiro que os olhos; eu não sinto isso: os meus olhos estão saciados e cansados de tudo e, no entanto, tenho fome”⁶². No tédio, o sujeito caiu no nada, mas isso apenas significa que tem desejo de um *outro que tudo isto*. Tal como na melancolia. Trata-se de uma tensão para lá de tudo e, por isso, de uma tensão para o nada. Esta tensão é comum às três disposições. A diferença parece consistir em que, no caso do tédio, a “fome” é mais vazia, não tem apaziguamento, e por isso o nada é mais “puro”, *mais nada*, se assim se pode dizer. Não há lenitivo.

Do ponto de vista fenomenológico, a relação entre angústia e tédio é ainda mais próxima. É certo que na angústia não aparece, pelo menos de modo tão claro, a crueldade, o pavor do tédio. Mas no que diz respeito ao aspecto de tudo e ao nada a que se relacionam, os dois fenómenos são muito seme-

⁵⁹ Pode encontrar-se um resumo muito denso e claro do que está em causa na poetização melancólica da existência, e das noções de *consagração* e *recordação*, próprias da melancolia, no texto de Afham, no começo de *In Vino Veritas*, dos *Estádios no Caminho da Vida* (VI, pp. 21-31).

⁶⁰ *Pap.* VIII 1 A 641.

⁶¹ Cf. sobre todo este assunto, *A Repetição*, III, pp. 198 e ss.

⁶² *Ou/Ou*, I, p. 10.

lhantes. Ambos os casos são, aliás, caracterizados como *vertigem*⁶³. A vertigem é própria da queda na indeterminação, na impossibilidade de encontrar um apoio para o olhar, em que o aspecto das coisas em que tudo fica como “um caos de coisas nenhuma”, em que o sujeito fica como “o centro de tudo com o nada à roda”⁶⁴. O sujeito é como que “engolido” por um rodopiar de indeterminações, por um abismo sem forma definida. Tanto o tédio como a angústia possuem, portanto, esta nota comum. Esta extraordinária parecença descritiva levanta alguns problemas: como é, de facto, possível que o mundo surja com o mesmo sentido (abismo, vertigem) em disposições diferentes (porque estar no tédio não é estar na angústia) se as disposições são formas de sentido? A resposta a esta questão só pode ser feita mediante uma análise categorial e já não meramente descritiva do fenómeno.

Do ponto de vista categorial, tanto tédio (como melancolia) pertencem ao estádio estético: estão no mesmo regime de sentido, um regime de sentido marcado pela disposição e *não* pela liberdade. É certo que este sistema de sentido está posto como suspenso, sem validade, o que significa que se trata de “extremos”. Neste sentido, também a angústia pertence ao estádio estético, porque ela só é possível precisamente quando o estético, o imediato da vida, se descobre como nada, insignificante. Tanto no tédio, como na angústia e na melancolia, tudo é nada e o sujeito está, portanto, perante o nada. As diferenças surgem precisamente *aqui*: o nada perante o qual se está pode ser vivido de vários modos. Pode, por exemplo, ser vivido como origem e possibilidade de liberdade autêntica, quer dizer, como possibilidade que possibilita a constituição de um novo regime de sentido. O nada pode ser a forma como o sujeito é chamado a tomar as rédeas da vida nas suas mãos, a tomar uma *decisão*, em vez de se viver abandonado à vida. Se o nada for vivido assim, como possibilidade que possibilita a liberdade (e não que cancela), então o sujeito estará na angústia. O apelo do ético já se fez sentir e, por isso, o sujeito de algum modo já alterou as regras de sentido: a partir de aí será *culpado* por não cumprir o que é requerido dele. A angústia deriva, assim, do estético, mas é a sua suspensão é a *possibilidade* de outra coisa.

Mas esta não é a única possibilidade de se estar perante o nada. O sujeito pode, por exemplo, recalcar a possibilidade da liberdade e, em vez de decidir por ela, pretender recair novamente no estético, no sistema de sentido que, todavia, *está suspenso*. Ele não pode, portanto, recair realmente, porque isso está cancelado; não pode recuperar a inocência do abandono à existência imediata; pode apenas amá-la enquanto perdida, falhada – e isso é, como se viu, a melancolia, que é, portanto, essencialmente efeito de um recalçamento:

⁶³ Cf. *O Conceito de Angústia*, IV, p. 366, para a angústia e *Ou/Ou*, I, p. 314, para o tédio. No *Livro sobre Adler* há um longo desenvolvimento sobre a vertigem que é muito útil para a descrição e compreensão do fenómeno: Cf. *Pap.*, VII 2 B, 235, pp. 160-162.

⁶⁴ PESSOA, F. – *Livro do Desassossego*, pp. 187 e 234 respectivamente.

“o que é a melancolia? É a histeria do espírito. Chega um momento na vida de uma pessoa, no qual a imediatidade como que amadureceu e no qual o espírito reclama uma forma superior, no qual ele quer captar-se a si mesmo como espírito. Enquanto espírito imediato, o homem está ligado como toda a vida terrena, e agora o espírito como que quer reunir-se fora dessa dispersão e transfigurar-se⁶⁵ a si próprio em si próprio. A personalidade pretende tornar-se consciente de si na sua eterna validade. Se isso não acontece, o movimento é parado, reprimido, e assim sobrevém a melancolia”⁶⁶. Assim, perante o nada o sujeito ou aceita a possibilidade da liberdade e está na angústia ou a reprime e cai na melancolia⁶⁷.

Mas há ainda uma terceira possibilidade: o sujeito nem “avança” nem recua”, mas afirma-se a si mesmo no ponto zero do seu nada: a afirmação vazia de si como não querendo nada: e isso é o tédio. O tédio é, por isso, muito semelhante à angústia porque é uma *relação negativa* à possibilidade da liberdade enquanto a angústia é a *relação positiva*; ambos pontos zero da existência, um positivo (angústia), o outro radicalmente negativo (o tédio)⁶⁸.

⁶⁵ O original diz “forklare sig i sig selv”. O verbo *forklare* significa tanto *explicar*, *expor*, *dar conta*, como *transfigurar*, e na obra de Kierkegaard é muito comum fazer uso dessa ambiguidade. Aqui parece claro que o sujeito se transfigura quando se explica a si mesmo a partir de si mesmo, de modo que estão presentes os dois sentidos: o sujeito dá conta de si mesmo em si mesmo e não a partir do mundo, há um movimento de compreensão de si a partir de si e não do exterior.

⁶⁶ *Ou/Ou*, II, p. 204. O fenómeno da histeria corresponde precisamente ao que é descrito no texto: é a conversão de um conflito que não se consegue resolver; pode ocorrer, portanto, quando o sujeito não consegue enfrentar um aspecto da realidade e o fracasso derivado dessa incapacidade desencadeia os fenómenos histéricos. Tem, assim, de haver conflito e fracasso.

⁶⁷ Não é assim nada claro (é, pelo menos, muito ambíguo) o que escreve Malantschuk sobre a relação entre angústia e melancolia: “(...) vê-se claramente que a melancolia é uma forma mais elevada para a angústia. A angústia é, assim, a primeira forma de aparição do espírito, a melancolia a última (...). *O Conceito de Angústia* é na sequência dialéctica o primeiro livro da obra de S. Kierkegaard; na cronológica é *Ou/Ou*”. Cf. MALANTSCHUCK, Gregor – “S. Kierkegaard og Poul Martin Møller”. In: *Kierkegaardiana*, III, 1959, p. 19.

⁶⁸ P. M. Møller escreveu, no período em que entrou em contacto com Kierkegaard, uma série de aforismos (só publicados postumamente) sobre a figura do judeu errante, sobre Ahasverus. Segundo F. BRANDT – *Den unge S. Kierkegaard*. København: Levin & Munksgaards Forlag, 1929, p. 395, os textos referiam-se ao jovem Kierkegaard. J. HOHLENBERG – *S. Kierkegaard*. København: Hagerup, 1940; trad. inglesa New York, Pantheon Books, 1954, p. 68, repete a tese. J. GARFF – *Kierkegaard: A Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, é omissivo quanto a esta referência. O que é interessante, todavia, é o que neles se pode ler. Por exemplo: “Os tontos (*dumme*) senhores Pastores pensam que há uma diferença absoluta entre o bem e o mal, mas não reparam que eu estou precisamente no ponto zero do termómetro da vida”; “Ahasverus não quer nada. Ele considera-se infinitamente acima daqueles que querem qualquer coisa”. Cf. MØLLER, P. M. – *Filosofiske Essays og Strøtanker*. Ed. B. Madsen. København: Gyldendal, 1965, pp. 112 e 113 respectivamente. É também muito significativa a relação que o mesmo P. M. Møller estabelece entre ironia e o que chama sentimentalismo (ou “doentio sentimentalismo”, que é evidentemente outro nome para a melancolia), em *Acerca do Conceito de Ironia*. Tendo em conta a dependência que o tédio tem da ironia, o texto do Møller descreve com

Quer dizer, estas disposições são momentos em que se está perante o nada e perante a possibilidade que ele endereça. Há três possibilidades de reconhecer esse nada; em duas delas, melancolia e tédio, o sujeito não se liberta do nada e por isso são a não-liberdade; por isso mesmo, tais disposições são vividas como prisões e escravidão. É, por isso, compreensível que o autor da Parte II de *Ou/Ou* diga que a melancolia é “o pecado *instar omnium*”⁶⁹. Mas isso revela também o que já se sabe: o autor desse texto é pouco profundo: o tédio é mais pecado que a melancolia e razão tem V.H. em categorizá-lo como demoníaco, angústia pela possibilidade do bem⁷⁰.

As disposições fundamentais são, assim, fundamentais, passe a redundância: expõem a vida e abrem a possibilidade de um sentido novo, de um sentido para além de todo o finito. É certo que, no tédio como na melancolia, esse novo sentido tem forma de nada, não se descobre nada de positivo, nenhuma indicação de trilho possível por onde se possa seguir. Quer dizer, tédio e melancolia são o fracasso da possibilidade. Mas, todavia, a disposição não deixa de cumprir o seu papel, pois revelam ao sujeito que a sofre o seu carácter *radicalmente indevido*: tanto um caso como o outro se está em situações *indevidas*. O *protesto* pode não ser compreendido e o entediado pode ficar sem perceber onde está e que apelo lhe é dirigido, sabendo apenas que algo está mal. Mas algo lhe é dito no tédio: a sua superioridade relativamente a todo o finito (isto é, a transcendência relativamente a tudo o que é mundo) e o mal-estar da pura afirmação disso. Tudo dependerá, como se disse, das categorias de que se dispõe. Há um desejo de *outro que tudo isto*, como se disse, que possui aparência de nada; e o sujeito reconhece ainda que odeia o nada. O nada tem, portanto e curiosamente, forma de encruzilhada: tanto pode embruxar o sujeito como constituir a possibilidade da liberdade. Tudo depende precisamente da liberdade.

precisão a relação entre tédio e melancolia: “o ironista considera a sua subjectividade como o mais elevado, o sentimental toma o absoluto como algo fora da sua pessoa, como exterior a todo o mundo visível. Todavia, a diferença pode ser de algum modo nivelada, porque a consciência do sentimental é a sede do reconhecimento da nulidade do finito, da realidade indeterminada do mais alto” (*Acerca do Conceito de Ironia*, cit., p. 110).

⁶⁹ *Ou/Ou*, II, p. 205.

⁷⁰ Na categorização da obra de Kierkegaard, o tédio não é o limite do “pecado”, ainda que tal limite pareça uma variação dele. Entre tédio e escárnio, desdém ou desprezo pela vida, o passo é mínimo. E daqui à *revolta* contra a existência, ao que se categoriza, em *A Doença para a Morte*, como *Trods*, desafio, o passo não é também muito alargado. E este, parece, é sim o limite do pecado. No fundo, de facto, o tédio é o estado *geral*, porque “desafio” é a forma extrema do desespero de “querer ser si mesmo”, e isso é a origem do tédio, mais ou menos disfarçada. Cf. *Doença para a Morte*, XI, p. 201 e ss.