UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gabriel Ferri Bichir

MIGALHAS DIALÉTICAS

A experiência intelectual kierkegaardiana como (de)formação para o sofrimento

(Versão Corrigida)

São Paulo
2018

Gabriel Ferri Bichir

MIGALHAS DIALÉTICAS

A experiência intelectual kierkegaardiana como (de)formação para o sofrimento

(Versão Corrigida)

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle.

São Paulo
2018

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Gabriel Ferri Bichir

Data da defesa: 05/12/2018

Nome do Prof. (a) orientador (a): Vladimir Pinheiro Safatle

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 27/01/2019

_____

Assinatura do (a) orientador (a)

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Bichir, Gabriel Ferri
Bm
Migalhas Dialéticas: A experiência intelectual kierkegaardiana como (de)formação para o sofrimento / Gabriel Ferri Bichir ; orientador Vladimir Pinheiro Safatle. - São Paulo, 2018.

271 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de

1. Dialética. 2. Kierkegaard. I. Safatle, Vladimir Pinheiro, orient. II. Título.

BICHIR, G.F. *Migalhas Dialéticas: a experiência intelectual kierkegaardiana como (de)formação para o sofrimento*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento: _____ Assinatura:_____

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento: _____ Assinatura:_____

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento: _____ Assinatura:_____

“Eu sou o anjo do desespero
Com as minhas mãos distribuo o êxtase, o atordoamento,
o esquecimento, o prazer e o tormento dos corpos
Meu discurso é o silêncio, meu cântico o grito
Na sombra das minhas asas habita o horror
Minha esperança é o último fôlego
Minha esperança é a primeira batalha
Eu sou a faca com que o morto abre seu caixão
Eu sou aquele que será
Meu voo é a revolta, meu céu o abismo de amanhã”.

Heiner Müller, *O anjo do desespero*

“A filosofia tem de abdicar do consolo de acreditar que a verdade não é passível de ser perdida”.

Adorno, *Dialética Negativa*

“Nasci em 1813, o ano fiscal errado, no qual muitas outras notas de banco ruins foram postas em circulação, e minha vida parece melhor comparada a uma delas. Há algo de grandioso sobre mim, mas devido ao pobre estado do mercado eu não valho muito”.

Kierkegaard, *Diários*

RESUMO

BICHIR, G.F. *Migalhas Dialéticas: a experiência intelectual kierkegaardiana como (de)formação para o sofrimento*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Há muito discute-se o estatuto da dialética na filosofia kierkegaardiana: seria Kierkegaard um autor dialético? Qual sua relação com a dialética hegeliana? Tratar-se-ia de uma dialética existencial? Não há respostas simples para tais questões. Alguns dos comentários recentes que buscaram circunscrever esse problema ofereceram bons pontos de partida, mas nenhum foi capaz de colocar a questão em termos adequados, pois se aproximavam dela com uma série de pressupostos não tematizados. Nessa perspectiva, optamos por recuperar as reflexões de Theodor Adorno em sua Tese de Habilitação (*Kierkegaard: A Construção do Estético*) a fim de resgatar o potencial de uma análise dialética e recolocar o debate contemporâneo sob uma ótica mais apropriada.

Partindo dessa problemática, configuraram-se como objetivos do presente trabalho: 1- Analisar as múltiplas facetas da dialética no conjunto da obra kierkegaardiana; 2- Avaliar criticamente as posições dos comentadores, sobretudo daqueles ligados à tradição anglo-saxã. Com isso, buscamos ressaltar a importância de uma leitura efetivamente dialética, que enfrente as contradições do autor em questão e leve-as às últimas consequências sem apelar para fechamentos arbitrários e para elementos exteriores ao seu objeto.

Palavras-chave: Adorno. Dialética. Hegel. Kierkegaard.

ABSTRACT

BICHIR, G.F. *Dialectical Crumbs: Kierkegaard's intellectual experience as (de)formation unto suffering.* 2018. Thesis (Master degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Dialectics' status in Kierkegaard's philosophy has long been debated in secondary literature: is Kierkegaard a dialectical author? What is his connection to Hegelian dialectics? Is it plausible to talk about an existential dialectics? Such questions have no simple answer. Contemporary commentators who attempted to circumscribe this problem have offered good starting points, but none were able to frame it adequately due to a series of veiled presuppositions in their arguments. Hence, we opted to recover Theodor Adorno's reflections on the subject – which can be found in his postdoctoral thesis *Kierkegaard: The Construction of the Esthetic* – in order to revaluate the importance of dialectical analysis and to reframe the recent debate in more adequate terms.

With that scope in mind, the present investigation has as main objectives: 1- To examine the many facets of dialectics in Kierkegaard's work; 2- To evaluate the work of commentators, mainly those who belong to the anglo-saxon tradition. Accordingly, we aim to highlight the importance of a dialectical reading which confronts the author's contradictions and takes them to their final conclusion, thus avoiding partaking in arbitrary closures and appealing to elements external to their object.

Keywords: Adorno. Dialectics. Hegel. Kierkegaard.

SUMÁRIO

Introdução 9

1. É Kierkegaard filósofo?

1. Um acerto de contas com a tradição.....12
2. Kierkegaard *par lui-même*.....19
3. *Skoteinos* ou Como não ler: Adorno contra Ricoeur.....26
4. Estilo: pseudonímia e comunicação indireta.....32
5. O início da autoria: Ironia e Dialética.....42

2. A cruzada contra o Sistema

1. Quem pensa sistematicamente?.....57
2. *Die Logische Frage*.....69
3. As críticas à Lógica.....76
   3.1 Um experimento mental.....78
   3.2 O problema do início.....80
   3.3 O falso movimento.....85
   3.4 Do Ser à Essência.....94
4. O problema da reflexão.....102
5. Há uma ontologia kierkegaardiana?.....107
6. Uma crítica sistemática da sistematicidade.....114

3. Martensen estava certo? ou Notas sobre a querela acerca do princípio de não contradição

1. O debate dinamarquês: Martensen contra Mynster.....121
2. A apropriação kierkegaardiana do debate: a resposta de *Ou isto – Ou aquilo*.....131
3. O argumento contra Hegel nas *Migalhas*.....142
4. O mais desastroso desentendimento: Mediação e Contradição.....153
5. Paradoxo como forma decadente da dialética.....166

6. Repetição *versus* Aufhebung.....184

4. Migalhas Dialéticas

1. Uma Dialética Kierkegaardiana?.....194
2. A Dialética dos Estádios.....204
3. Uma Fenomenologia, *ma non troppo*.....211
4. A Estação Final: o estádio Religioso.....221
5. Uma Dialética em Repouso?.....233
6. Marx e Kierkegaard.....246

Considerações Finais 261

Referências Bibliográficas.....263

INTRODUÇÃO

O presente trabalho surgiu com o questionamento acerca do estatuto da dialética na obra kierkegaardiana. Parece-nos que essa questão nunca foi colocada seriamente ao longo da história de comentários do autor, sobretudo se considerarmos as últimas décadas. Isso implica dizer que a dialética nunca foi vista como um problema na reflexão kierkegaardiana; ou se recusava atribuir a Kierkegaard uma dialética própria, ou se afirmava que ele teria uma dialética oposta à hegeliana, calcada no particular. Ambas as respostas mostraram-se insuficientes.

A própria questão: "é Kierkegaard dialético?" deve ser posta sob suspeita. Com efeito, não se trata de buscar uma resposta do tipo "sim" ou "não", mas de investigar o que constitui uma experiência dialética de pensamento e como é rebatida em trajetórias intelectuais particulares. Veremos ao longo do trabalho que uma reflexão dialética não é determinada por um molde ou método pré-definidos, mas busca ater-se às determinações do próprio objeto, que constantemente são obscuras e equívocas. Destarte, não nos interessará fornecer uma resposta unívoca ao problema, mas localizar as linhas de força que mobiliza nos textos analisados, isto é, as tensões que aparecem entre diferentes modelos de reflexão. Há feixes dialéticos na obra kierkegaardiana, mas eles não são plenamente intencionais, atravessam seu pensamento como um raio que chega desavisado e põem em colapso todo o sistema. Em contrapartida, existem também motivos não-dialéticos que abundam em suas reflexões, associados tanto à base teológica de seu pensamento quanto a sua peculiar metafísica da existência. Mais do que assinalar qual deles é predominante, buscaremos mapear a tensão existente entre ambos, rebatida tanto na Letra como no Espírito da autoria de Kierkegaard.

O "como", contudo, colocou-nos tantas dificuldades quanto o "quê". Ora, como é possível aproximar-se de um texto repleto de contradições? Como fazer jus à reflexão dialética sem mutilá-la ou transformá-la em mais um *affaire* filosófico dentre outros? Tal questão fez-se necessária diante da pobreza metodológica identificada nos recentes comentadores de Kierkegaard, não por acaso pertencentes a uma mesma tradição anglo-saxã de leitura. Essa tradição possui inegável valor didático, na medida em que investiga profundamente as articulações do pensamento kierkegaardiano e reconstrói os argumentos com maestria. Contudo, ela entra em colapso quando se depara com as tensões que aludimos acima: neutraliza e nivela todos os textos como se fossem equivalentes, como se pudessem ser

estudados da mesma forma. Assim, identifica-se os principais argumentos do autor, nota-se certos problemas interpretativos, aglomera-se uma grande quantidade de citações e abracadabra!, está-se pronto para escolher uma linha interpretativa e criticar os outros comentadores menos dotados intelectualmente. Pressupõe-se que o texto seja um todo esperando para ser decifrado, que os argumentos estejam aguardando o toque de gênio que os colocará na devida ordem e organizará o que se apresentou confusamente na pena do autor. Por vezes, essa tradição é até mesmo capaz de identificar contradições no filósofo estudado, mas não as leva às últimas consequências, esvaziando o objeto de sua complexidade em prol de interpretações unilaterais e fechamentos arbitrários. O caso paradigmático é o de Jon Stewart, que nota com propriedade que Kierkegaard nem sempre acerta o alvo em suas críticas endereçadas a Hegel. Percebe, inclusive, que Kierkegaard não opera com os conceitos da mesma forma que seu antípoda; essa constatação, porém, é imediatamente neutralizada pela consideração de que as críticas kierkegaardianas seriam na verdade direcionadas aos seus contemporâneos dinamarqueses, sendo Hegel apenas uma fachada. A tensão é sublimada e a possibilidade real de uma investigação dialética é abortada antes mesmo de ver a luz do dia.

Tal problema não está restrito aos círculos de leitura kierkegaardianos, mas aponta para uma determinação fundamental da prática filosófica de nosso tempo. Assim o diz Paulo Arantes em entrevista concedida à CULT:

> Mas hoje é a própria Filosofia que se encontra em estado de sítio. Incapaz de narrar em grande formato o curso do mundo, encontra-se confinada ao círculo íntimo do governo de si e dos outros, integrando assim o gigantesco aparato gestionário dos medos contemporâneos, a começar pelo medo de pensar (ARANTES, 2007, p.10).

Afeto dominante nas sociedades contemporâneas, o medo tem seu correlato no mundo acadêmico, assombrado pelo mesmo Leviatã: o diferente. O fazer filosófico é presa de um impulso identificador: que continuemos pensando exatamente da mesma forma como o fazemos, esconjurando de toda forma de confronto com o que nos é alheio. O medo de pensar produz monstros: as infindáveis teses que rezam “O conceito de X em Y” e suas inúmeras variações. Trata-se, efetivamente, do velho medo do erro, diagnosticado por Hegel como o medo da verdade. Contra isso, o pensamento dialético só pode opor a intrepidez de uma leitura que não cede diante do caráter demoníaco de seu objeto:

> O texto que a filosofia há de ler é incompleto, contraditório e fragmentário, e boa parte dele poderia estar nas mãos de cegos demônios; talvez nossa tarefa seja precisamente ler, para que precisamente lendo aprendamos a reconhecer melhor e a desterrar essas forças demoníacas (ADORNO, 2010a, p.306).

Não é possível levar tal processo a cabo de modo satisfatório em uma forma enrijecida como a de uma Tese ou Dissertação. No entanto, pautar o problema, enfrentá-lo em vez de camuflá-lo com expedientes prenhes de pressupostos não tematizados já nos parece um ganho considerável diante da miséria intelectual que se apresenta ao aspirante a filósofo. Nesse sentido, salientamos o ímpeto ensaístico que anima o presente trabalho, tanto na Letra como no Espírito.

CAPÍTULO 1
É KIERKEGAARD FILÓSOFO?

1. Um acerto de contas com a tradição

O que constitui uma experiência filosófica de pensamento? Como traçar a linha divisória entre filosofia e seu outro? Essa linha é de fato necessária? Em seu livro *After Hegel*, Frederick Beiser defende que o pós-hegelianismo teria se caracterizado precisamente pela tarefa de repor a questão sobre o que caracterizaria o fazer filosófico, isso num contexto de crise profunda das aspirações idealistas pela totalidade do saber. Seu diagnóstico parte, contudo, de uma premissa absolutamente equivocada, a saber, que a primeira metade do século XIX gozaria de uma definição clara e inequívoca de filosofia como ciência fundacionista:

> Segundo aquela concepção, o objetivo da filosofia é providenciar uma fundação para todas as ciências, uma base para protegê-las contra o ceticismo. Embora houvesse no interior dessa tradição diferentes pontos de vista sobre o método específico para criar essa fundação – raciocinando a partir de princípios autoevidentes, intuição intelectual, construção a priori, dialética – geralmente concordava-se que o método teria de ser a priori e dedutivo (BEISER, 2014, p.15; tradução nossa).

Colocar o kantismo, os três grandes idealismos e a filosofia romântica no mesmo caldeirão fundacionista denota um desconhecimento não apenas do *modus operandi* específico a cada uma dessas correntes, mas, sobretudo, do momento histórico que as possibilitou e que se cristalizou de diferentes formas em experiências que poderiam muito bem ser designadas como revolucionárias. Aqui não mencionamos apenas o papel central da Revolução Francesa para esses pensadores (principalmente no caso hegeliano), mas o fato de que cada um deles repôs em circulação a pergunta sobre a função e a necessidade da filosofia. De certa forma, poder-se-ia dizer que não há filósofo que não o tenha feito, pois a reflexão acerca dos problemas filosóficos consagrados é sempre – ao mesmo tempo – reflexão sobre o próprio fazer filosófico, num entrelaçamento tenso entre forma e conteúdo. Talvez a diferença central seja o modo como tal questão era posta: no caso do idealismo, de forma alguma havia

um consenso sobre o que seria fazer filosofia, mas a maneira como a discordância se apresentava era mais sutil, pois se tratava, sobretudo, de colocar em xeque o que se entendia por certo conceito e de ressignificá-lo num movimento imanente. Tanto Kant como Hegel reforçam a importância de conceber a filosofia como um saber eminentemente conceitual, mas o problema jaz precisamente no que cada um entendia por conceito. Certamente Schelling concorda com Fichte quando este defende ir além de Kant para encontrar um fundamento efetivamente absoluto do saber, mas o que entende por absoluto subverte por completo o procedimento fichtiano, fazendo apelo a elementos (a natureza, a arte) considerados secundários por seu mestre. Ocorre que uma transfiguração no método acarreta sempre uma transformação do conteúdo e, portanto, uma metamorfose no conceito de filosofia.

Isso implicaria que não há uma verdadeira ruptura na metade do século XIX? Como explicar a infinita multiplicação de novas correntes filosóficas e novos métodos que, aliados às ciências empíricas nascentes, engendraram experiências de pensamento tão diversas entre si? Ora, de maneira alguma advogamos uma visão que resguardaria a pura heterogeneidade de um autor, como se as obras jamais se deixassem classificar e devessem sempre ser estudadas em sua particularidade. Há rupturas e continuidades na história da filosofia, mas elas não são de maneira alguma exteriores a seus objetos: se as rupturas podem manifestar-se exteriormente através de um corte histórico, isso indica que já estão presentes no interior das próprias obras. Expliquemo-nos recorrendo a um *insight* de Adorno:

> O hegelianismo de esquerda não foi um desenvolvimento da história do espírito que avançou além de Hegel e o distorceu por meio de desentendimentos, mas sim, fiel à dialética, foi um fragmento da autoconsciência de sua filosofia, que precisava refutar a si mesma para permanecer filosofia (ADORNO, 2013, p.152).

Poderíamos ampliar o escopo adorniano e defender que ambos os hegelianismos – de esquerda e também de direita – serviram a tal propósito. O ponto é que a cisão encontrava-se já em Hegel, ainda que em latência: ela precisava dividir-se em movimentos opostos precisamente para resguardar seu teor de verdade, reconhecendo a necessidade de seu momento de alienação. Destarte, ao contrário do que defende Beiser, a ruptura não deveria ser identificada depois de Hegel, e sim nas possibilidades abertas por sua própria obra, que só poderiam se cumprir tomando o caminho mais longo de sua autofalsificação. O movimento é por si só dialético: trata-se de notar como uma filosofia não é indiferente aos seus

desdobramentos posteriores; sua verdade não se encontra pronta já no momento de sua concepção, como se tudo que pudesse se seguir fosse uma falsificação barata que nunca estaria em pé de igualdade com o original, mas é liberada ao longo do tempo de tal forma a sempre modificar retroativamente o original, cuja pureza deve necessariamente desaparecer. Vejamos como isso aparece em uma análise polêmica de Adorno a respeito de Kierkegaard:

> Kierkegaard ainda acreditava que se tudo era possível, só não o era condenar os homens *en masse*, como rebanho; os senhores do mundo aprenderam desde então como fazê-lo metodicamente. Sem jamais ter sonhado com tal hipótese, ele colaborou para dar boa consciência intelectual ao obscurantismo extremado dos tempos totalitários. Seu pensamento se recomendou como um pensamento que virtualmente risca o pensamento (ADORNO, 2010b, p.349).

Vista de um ponto de vista kierkegaardiano ortodoxo, tal afirmação só poderia soar como um delírio – associar uma filosofia centrada na figura do indivíduo ao ideal totalitário do extermínio em massa. Mas o pressuposto da análise adorniana é precisamente este: que os desenvolvimentos posteriores da filosofia de Kierkegaard modificam retroativamente o original, como se nunca houvesse uma segurança epistemológica *a priori* que garantiria o sentido das futuras apropriações. No movimento de sua filosofia de difamar a multidão e afirmar o primado do singular, Kierkegaard teria fornecido "boa consciência" a regimes totalitários porque a hipóstase do indivíduo recaiu em seu contrário, a completa desumanização da existência individual, incapaz de sustentar sua posição de resistência frente ao processo avassalador de reificação. A relação não é de forma alguma de causalidade; Adorno não se deixa conduzir pelos devaneios conservadores de que uma filosofia poderia ser causa de agitações e revoluções futuras, mas busca compreender como seu teor de verdade é ele mesmo histórico e imanente às potencialidades abertas pela obra, combatendo, assim, uma visão cristã ingênua de que ela já sairia pronta de seu paraíso e só lhe restaria enfrentar a queda inevitável.

Essa discussão no campo macro dos desenvolvimentos posteriores ao hegelianismo repete-se, também, no micro, a respeito do estatuto de Kierkegaard como filósofo. Afinal, como se deveria classificar um autor profundamente crítico da filosofia idealista de seu tempo, que reiterava diversas vezes o fato de não ser filósofo? Como classificar uma obra que aparentemente recusaria qualquer classificação, circulando nos meandros da teologia, da literatura e da própria filosofia?

Uma primeira solução, mais rudimentar, foi recusar a Kierkegaard o epíteto de filósofo e tratar sua obra de um ponto de vista exclusivamente teológico ou poético[1]. Na Alemanha, a primeira caracterização foi mais comum (vale lembrar que seu primeiro tradutor, Christoph Schrempf, era teólogo); na França, por outro lado, sua faceta literário-poética foi predominante, dado que algumas das primeiras obras traduzidas foram *Temor e Tremor* e *O Diário de um Sedutor*, as quais colaboraram para difundir a imagem de Kierkegaard como uma personagem avessa ao rigor filosófico e dada a experimentações literárias extravagantes. Mas essas facetas logo se revelaram superficiais e foram substituídas por análises mais densas: na França, sobretudo com Jean Wahl, e na Alemanha com Adorno e Karl Löwith, que ressaltou a importância de Kierkegaard – junto a Marx – na história da crítica ao hegelianismo.

Esse primeiro momento dos estudos kierkegaardianos partia da atomização de elementos de sua obra e instrumentalizava o autor com vistas à defesa de algum ponto de vista parcial, cuja relação com o restante da produção era usualmente ignorada (muitas vezes devido à ausência de uma tradução da totalidade dos textos). Em contraposição, a recente tradição anglo-saxã de comentários, que nos concernirá mais amiúde nesse momento, buscou compreender a obra kierkegaardiana como um todo e recolocar a questão acerca de seu estatuto no século XIX a partir de investigações mais aprofundadas sobre seu contexto dinamarquês e sua apropriação de outros autores (sobretudo os alemães). *Grosso modo*, duas

---

[1] Visão conservada até mesmo por certos intérpretes contemporâneos, como Mackey: "What this says is that in Kierkegaard philosophy becomes poetry. Modern philosophers have always thought it possible to be objective; that is, they have claimed to occupy an existentially neutral standpoint, to view reality from the perspective of the angels. Kierkegaard counters: every standpoint is in fact not neutral but biased, not objective but subjective, not angelic but human and finite. Philosophy as understood by modern tradition is impossible" (MACKEY apud FERREIRA, 2015, p.23). Quanto a essa afirmação, remetemos ao comentário de Ferreira que se segue: "A conclusão de Mackey chega a ser de uma generalidade enervante. A qual Filosofia Moderna o autor está se referindo? Certamente não é a de Kant, já que a posição predicada a Kierkegaard no trecho acima pode ser – excetuando-se a extremamente vaga afirmação de que na obra do dinamarquês a "Filosofia torna-se Poesia" –, ipsis litteris, atribuída ao filósofo de Königsberg que, como se sabe, não é propriamente um momento desprezível do período dito Moderno da Filosofia. E o que dizer de grande parte do Neokantismo que, em termos gerais, compartilha do mesmo standpoint? Se ainda se quiser manter no registro das relações de Kierkegaard com a Filosofia Moderna, por que não considerar a íntima relação existente entre os neokantianos e F. A. Trendelenburg, através da disputa com K. Fischer? Ora, como exporemos adiante, Trendelenburg foi uma referência absolutamente fundamental para Kierkegaard exatamente acerca dos mesmos problemas que foram fundamentais para a *Zurück zu Kant* enunciada por O. Liebmann. Evidentemente, a diferença que Mackey gostaria de traçar seria corrigida caso afirmasse a discrepância da posição kierkegaardiana em relação àquela própria de certa parcela do Idealismo Alemão, mas ainda assim, seria absolutamente insuficiente para derivar a conclusão de que para Kierkegaard 'a filosofia moderna é impossível'" (FERREIRA, 2015, p.23). Acrescentaríamos apenas que, além da generalização, trata-se também da incapacidade de situar a obra de Kierkegaard em sua totalidade e de compreender a função que o elemento poético possui dentro desta, afinal, o simples fato de Kierkegaard valer-se de construções literárias por si mesmo não deveria bastar para que fosse considerado literato, e não filósofo. A questão central nessa discussão deveria ser a relação entre formas literárias e conceitos filosóficos: trata-se de uma hierarquia ou não? A forma literária possui autonomia em sua obra? Há algum elemento articulador?

são as posições advindas dos comentários mais recentes: a primeira delas recupera a ideia de uma "heterogeneidade" de Kierkegaard em relação aos filósofos de sua época, embora recuse sua classificação como teólogo ou poeta; já a segunda enfatiza o caráter filosófico de sua obra, inserindo-o na História da Filosofia "oficial". A ideia central da primeira posição é que a crítica kierkegaardiana da filosofia deveria ser levada a sério e seu autor seria mais bem classificado como "não-filósofo" ou "antifilósofo", já que seu apelo à existência concreta do indivíduo exigiria um reconhecimento dos limites que a filosofia poderia alcançar. Alastair Hannay articulou essa visão em sua palestra *Why should anyone call Kierkegaard a Philosopher?*[2]:

> Sugiro então, como conclusão, que na tentativa de responder à questão de por que se deveria chamar Kierkegaard de filósofo nós deveríamos, ao menos, sempre começar levando a sério a insistência de Kierkegaard a respeito de sua "heterogeneidade". Nenhum autor foi mais cuidadoso do que ele em distinguir sua oposição daquela de outros autores. Assim, deveríamos perguntar se o mesmo não poderia se aplicar hoje se lhe fosse exigido alinhar-se com um ou outro de nossos movimentos e modas intelectuais correntes (HANNAY, 1997, p.251; tradução nossa).

Tal posição traz consigo uma série de pressupostos não tematizados; se seguirmos o raciocínio até o fim, seremos forçados a reconhecer que ser filósofo implica algum tipo de "homogeneidade" e de pertencimento a um movimento intelectual específico. Mas como defender que Kierkegaard não se filiava a qualquer tipo de movimento filosófico? Como sustentar sua total heterogeneidade diante do fato de que o dito "retorno ao concreto" advogado em seus textos estava sendo levado a cabo (de diferentes maneiras) por uma série de outros pensadores da época, tais como Feuerbach, Stirner, ou mesmo Marx? Trata-se da generalização de uma condição que bem ou mal se aplica a qualquer grande filósofo da tradição: de todos é possível falar que possuem até certo ponto uma singularidade de pensamento, mas que é ao mesmo tempo mediada por sua situação histórica e pelos interlocutores que possuía em sua época. Apelar para o fato de que Kierkegaard ele mesmo

---

[2] É importante ressaltar que Hannay parece ter mudado o ponto de vista articulado em seu livro "*Kierkegaard: the Arguments of the Philosophers*", de 1982, no qual dizia o seguinte: "In fact, the assumption that Kierkegaard's creative energies were chiefly directed towards a non-philosophical goal seems to me premature, even if initially it may seem obviously to be the case and Kierkegaard apparently admits as much himself" (HANNAY, 1999, p.9). Mais à frente, concluía que: "Thus, although Kierkegaard's thought as a whole is correctly regarded as being directed towards a *para*philosophical goal, it does not follow, nor is it true, that is has no philosophical aspect or indeed basis. What the alternative suggestion also indicates is why, although setting limits to philosophy, Kierkegaard's work can be regarded as containing philosophy within those limits" (ibidem, p.12).

ressaltava essa heterogeneidade é igualmente inócuo: em primeiro lugar, porque ele gostava de apontar a continuidade de seu projeto em relação a pensadores gregos, sobretudo Sócrates, e jamais negava a proximidade de seus objetivos (o mesmo poderia ser dito de outros pensadores de sua época que admirava, como Lessing); em segundo lugar, porque nunca se deve tomar ao pé da letra o que um pensador fala de si mesmo[3], ainda mais Kierkegaard, que tanto prezava pela ironia e ambiguidade em seus textos. Afinal, trata-se do mesmo Kierkegaard que admite em muitos momentos que Hegel fora uma espécie de mestre essencial para sua formação, ainda que não hesite difamá-lo na página seguinte.

Um dos principais problemas dessa interpretação é igualar o que Kierkegaard denunciava como a "filosofia acadêmica" de sua época (os ditos professores de filosofia, como Hegel e seus adversários dinamarqueses) ao que é praticado atualmente na academia (Hannay chega até mesmo a supor como Kierkegaard se comportaria se vivesse nos dias atuais). Mas Hegel e Martensen têm tão pouco a ver com a filosofia atual quanto Kierkegaard. No fundo, trata-se apenas de uma pequena variação sobre o mesmo tema: a figura do intelectual no século XIX. Nesse sentido, as palavras de Paulo Arantes a respeito de Schopenhauer aplicam-se *ipsis litteris* ao caso de Kierkegaard:

> Para um bom número de intelectuais alemães [...] a danação do preceptorado será destino natural e ínfimo, cifra da marginalidade que assim brilha ainda mais na discrepância visível entre a nulidade material dessa condição quase servil e a vindicação do reconhecimento social desses homens de ação encalhados no mundo das ideias. O claro sentimento desse desencontro permeia o desprezo patrício e mundano de Schopenhauer pela filosofia universitária. Entre outras coisas, Schopenhauer costumava atribuir o caráter subalterno que sempre desqualificou a casta lamentável dos professores à indigência dos seus salários – certamente, na sua qualidade de *rentier*, devia considerar sua independência intelectual melhor assegurada pelo próprio movimento do capital sem maiores mediações (ARANTES, 1996, p.117).

---

[3] Jon Stewart, por exemplo, busca construir sua argumentação a favor da heterogeneidade de Kierkegaard a partir da recusa dos pseudônimos de seus livros de se assumirem como filósofos: "Virtually all of Kierkegaard's pseudonymous authors deny explicitly that they are philosophers. Judge Wilhelm is careful to underscore that he is not a scholar and to distance himself from modern philosophy: "As you know, I have never passed myself off as a philosopher." Johannes de Silentio repeats this in the Preface to *Fear and Trembling*: "The present author is by no means a philosopher."Along the same lines Nicolaus Notabene says, "my _ποχ΄η has kept me from passing myself off as a philosopher." Similar declarations appear in *Stages on Life's Way*, and *Philosophical Fragments*. By having his pseudonyms overtly deny that they are philosophers, Kierkegaard puts them in a position to criticize his contemporaries who purport to be and distances them from the contemporary praxis of philosophy" (STEWART, 2003, p.648-649). Entretanto, essas são todas instâncias nas quais Kierkegaard estrategicamente associa filosofia ao "academicismo" dos hegelianos e iguala ambos para rejeitá-los em bloco. Isso não significa que não haja um elemento não filosófico em sua obra, como esclareceremos adiante, mas ele certamente não se encontra nesse ponto, em que as semelhanças com o intelectual hegeliano falam muito mais alto do que as divergências.

Acrescente-se uma pitada de culpa cristã e de rejeição da prática da usura e teremos a figura de Kierkegaard *in a nutshell*[4]. Sua posição social, a do intelectual "*relativ freischwebend*" como insiste Arantes seguindo Mannheim, não é essencialmente distinta daquela ocupada por seus adversários, prensados entre a classe plebeia, a qual desprezam, e a aristocracia, que almejam sem sucesso alcançar. Mas esse tipo de análise é ignorado pelos novos comentadores, que tratam a filosofia de Kierkegaard como um elemento a-histórico pairando no vazio da *philosophia perennis*. Querer comparar Kierkegaard com o que se toma atualmente por filosofia não é apenas anacrônico, é um sintoma de um grave problema de leitura, que não consegue localizar seu autor em seu contexto senão de maneira exterior, em vez de buscar no próprio conceito a chave de seu conteúdo social.

Retomemos o fio da meada. No sentido das análises referidas acima, Kierkegaard enquadrar-se-ia perfeitamente no espírito do intelectual de sua época: marcado pela mesma sublimação da ação em prol de uma vida contemplativa, nele salta aos olhos o isolamento que o transmuta em um "intelectual privatizante" nos mesmos moldes de Schopenhauer. A expressão é de Adorno, que chega a comparar explicitamente os dois:

> Ele testemunha ao mesmo tempo o isolamento do intelectual privatizante, retraído sobre si mesmo, tal como à mesma época na Alemanha das escolas do romantismo tardio e do idealismo tardio, só Schopenhauer o exprimiu no material da filosofia. De sua afinidade com Schopenhauer sabia muito bem Kierkegaard, e pouco antes de sua morte anotou: "A.S" – "curioso, eu me chamo: S.A.; nós já nos relacionamos também de modo inverso" – "é inegavelmente um escritor importante, ele me interessou muito, e fiquei perplexo de encontrar, apesar de um total desacordo, um escritor que está tão próximo de mim". Proximidade pela "atitude" – ideia que não se restringe ao protestantismo radical de Kierkegaard. Pois ainda que a crítica de Kierkegaard a Schopenhauer se estenda até a existência privada desse, o privado é o traço dominante que vale para ambos (ADORNO, 2010b, p.32).

A ideia de Adorno é que os traços do rentista que ligam os dois autores não são simplesmente elementos sociais exteriores aos propósitos de suas obras, mas encontram-se na própria materialidade dos textos, sobretudo no conceito de "interioridade", que será explorado em detalhe no quarto capítulo. De qualquer maneira, cabe ressaltar que na consideração do

---

[4] O ganhar dinheiro através da vida intelectual é virulentamente denunciado por Kierkegaard, por vezes em termos que denunciam inequivocamente o ressentimento latente: "Let us take Hegel. How does he happen to become the great philosopher-author of seventeen volumes? Well, he probably had a pretty good head on his shoulders, was very industrious, and then he became B.A., M.A., and later professor – and now he begins to work. Now what call to life is there in this – always this triviality in the background: this is the way he makes a living. And then he probably makes money on his books – there we have it again" (KIERKEGAARD, 1967, p.93 / IX A 483).

conteúdo mesmo de sua filosofia nada há que corrobore a dita "heterogeneidade" de Kierkegaard, ao menos não mais do que a heterogeneidade que pode ser atribuída a qualquer outro autor de sua época.

Em contraste com a essa posição, há também comentadores que defendem o porte eminentemente filosófico da obra kierkegaardiana, que consistiria basicamente na maneira como se insere nos grandes debates filosóficos da tradição, dialogando com seus antecessores e propondo soluções próprias para problemas consagrados. Assim o diz Hélène Politis:

> Este Kierkegaard – não mais *Søren-caricatura*, mas Kierkegaard leitor dos filósofos e ele próprio filósofo –, este indivíduo-singular ao encontro do qual iremos ao longo da presente obra, é primeiramente um admirável leitor, como seus diários e sua biblioteca o testemunham sem contestação possível (POLITIS, 2009, p.12; tradução nossa).

A visão de Kierkegaard como filósofo rigoroso é certamente mais produtiva do que as referidas anteriormente e ajuda a desfazer vícios de leitura há muito consolidados no debate especializado. Ainda assim, meramente assumir o caráter filosófico como dado mostra-se problemático na medida em que descarta uma análise mais aprofundada da relação entre filosofia e seu outro na obra de Kierkegaard, relação esta que não se esgota em uma simples subordinação de todo elemento não-filosófico à filosofia, mas que apresenta certas nuances que discutiremos no terceiro item, quando nos referirmos ao método kierkegaardiano visto a partir de Adorno e Ricoeur.

2. Kierkegaard *par lui-même*

Como o próprio Kierkegaard enxerga sua produção? Partamos de uma entrada dos seus *Papirer*:

> Cada vida individual é incomensurável para conceitualização; o mais elevado, portanto, não pode ser viver como um filósofo – No que se resolve essa incomensurabilidade? – Na ação – Aquilo no qual todos os homens são um é paixão. Portanto, tudo o que se refere ao religioso é paixão, esperança, fé e amor. – Grandeza é ter sua vida naquilo que é essencial para todos e nisso ter uma diferença de grau. – Ser filósofo é uma distinção tanto quanto ser poeta (KIERKEGAARD, 1967, p.351 / IV C 96; tradução nossa).

Assim como nas obras pseudônimas, os termos utilizados por Kierkegaard para se referir aos filósofos frequentemente não são dos mais enobrecedores, denunciando um ímpeto quase neurótico de distanciamento (a não ser de algumas poucas figuras, tais como Sócrates, com as quais busca constantemente aproximar-se). Apesar disso, é possível encontrar nos mesmos *Papirer* algumas afirmações como "sou um tipo de filósofo"[5] que desvelam um jogo similar ao que Kierkegaard exercita com a ideia de ser poeta, algo que a citação acima já atesta. Basta mencionar apenas duas dessas ocorrências, que dão uma boa ideia do tipo de contraste que Kierkegaard tem em mente: "Não sou nenhum poeta", diz ele na voz de Johannes de Silentio, um dos pseudônimos mais próximos do que se denomina usualmente de "escrita poética", "e procedo apenas dialeticamente" (KIERKEGAARD, 1994, p.79). Já n'*O Instante*, o jornal que bancara com dinheiro próprio, lê-se o seguinte: "Já repeti inúmeras vezes e repito mais uma vez: sou apenas um poeta" (KIERKEGAARD, 1998a, p.36). Dialética fina ou prazer mórbido de jogar com o leitor? Talvez um pouco de ambos. De qualquer forma, são precisamente esses momentos de ambiguidade e indefinição que atestam a força do pensamento kierkegaardiano, que muitas vezes não consegue suportar o peso das antinomias que carrega e tende a agarrar-se a definições fixas.

Para que se possa compreender, porém, o sentido desses contrastes, faz-se necessária uma olhadela para a maneira como Kierkegaard concebe sua tarefa e posição de escritor no interior da sociedade de seu tempo. Sigamo-lo no início do *Sobre o meu trabalho como um Autor*:

> Quando um país é pequeno, as proporções em cada relação no pequeno território naturalmente são pequenas. Assim, também, nas questões literárias; os royalties e tudo o mais envolvido serão apenas insignificantes. Ser um autor – a não ser que se seja um poeta, e além disso um dramaturgo, ou se escreva livros didáticos ou de alguma outra forma se seja um autor ligado a um cargo público – é praticamente o trabalho mais mal pago, o menos seguro e o mais ingrato que há. Se houver algum indivíduo que tem a capacidade de ser um autor e se ele for afortunado o suficiente para ter recursos privados, então ele se torna um autor mais ou menos por conta própria (KIERKEGAARD, 1998b, p.5; tradução nossa).

Após tal caracterização, o leitor provavelmente estranharia os comentários elogiosos a sua pátria que se seguem no restante do parágrafo, dos quais Kierkegaard dificilmente

[5] "Whole volumes could be written about this alone, even by me, a kind of poet and philosopher, to say nothing of the one who is coming, the philosopher-poet or the poet-philosopher, who, in addition, will have seen close at hand the object of my presentiments at a distance, will have seen accomplished what I only dimly imagine will be carried out sometime in a distant future" (KIERKEGAARD, 1975, p.1167 / IX B 63).

consegue disfarçar a ironia. Eis um motivo central que atravessa a totalidade de sua obra: a tensão constante entre revolta e resignação. Por um lado, abundam as citações nas quais Kierkegaard refere-se elogiosamente ao seu país e defende convictamente o *status quo*; por outro, não faltam também aquelas que criticam duramente os descaminhos morais de sua época, sobretudo os referentes ao Cristianismo e sua dissolução na falsa Cristandade e sua Igreja corrompida. Nesse último caso, as categorias do pensador religioso e do mártir são mobilizadas como figuras que exigem uma forma de oposição ao mundo que habitam, já que o sofrimento exterior é postulado como correlato necessário da "emigração interior": "a oposição do mundo está numa relação essencial para com a interioridade cristã" (KIERKEGAARD, 2012, p.225).

O contraste fica mais bem definido quando se comparam duas passagens vizinhas em *O Instante*:

> Agora, contudo, eu me decidi completamente a respeito de duas coisas: a ordem estabelecida é cristãmente indefensável, cada dia que ela dura é cristãmente um crime e, dessa forma, não se tem o direito de se valer da graça (KIERKEGAARD, 1998a, p.70; tradução nossa).

Segue-se a antítese:

> O olhar idôneo do ministro dos assuntos eclesiásticos e da educação não pode deixar de ver que não me choco de maneira alguma com qualquer ordem cívica de forma a perturbá-la, e obviamente uma única pessoa nunca pode literalmente tornar-se um poder físico. Pago à Igreja as taxas como qualquer outro; eu exorto a todos para os quais minha palavra tem significância para se conduzirem como eu me conduzo; e estou firmemente decidido a não me envolver com alguém que eu saiba ter causado o mínimo problema cívico para o pastor. Em um sentido Cristão, nós vivemos em um mundo de tagarelice, mas isso não é algo que os pastores contemporâneos tenham causado; não, isso remonta há muito antes no tempo. Ainda assim, fundamentalmente todos somos culpados, e nessa medida todos também merecemos punição [...] (KIERKEGAARD, 1998a, p.77; tradução nossa).

Tendo em vista essa última passagem, é difícil não dar razão a Adorno quando denuncia a boa consciência que Kierkegaard teria fornecido aos regimes totalitários, sobretudo se levarmos em conta que aqui está desenvolvida toda a retórica da responsabilização coletiva que será utilizada para desresponsabilizar as atitudes individuais nos campos de concentração. De qualquer forma, o contraste é evidente; a crítica, porém, jamais é levada às últimas consequências, pois se detém precisamente no momento em que

deveria sugerir uma transformação radical da ordem vigente. Por um lado, Kierkegaard insiste em que o verdadeiro cristão deverá entrar em choque com as presentes autoridades do mundo; por outro, afirma que a interioridade se sobrepõe ao exterior e que a verdadeira mudança deveria acontecer dentro, e não fora. Ainda assim, tal crítica expressa seu momento de verdade na medida em que pressente que o ideal de homem que tem em vista não poderia jamais encontrar consolo nas configurações atuais da existência – o sofrimento permanece a marca indelével da sociedade falsa.

Suas colocações sobre política explicitam o mesmo tipo de impasse:

> Mas apesar de "impraticável", ainda assim o religioso é a entrega transfigurada do mais belo sonho da política. Nenhuma política foi capaz, nenhuma política é capaz, nenhuma mundaneidade foi capaz, nenhuma mundaneidade é capaz de pensar até o fim ou de atualizar às últimas consequências esta ideia: igualdade-humana, semelhança-humana (KIERKEGAARD, 1998b, p.103; tradução nossa).

Por um lado, a política tem o mérito de colocar a tarefa: a igualdade absoluta. Por outro, é incapaz de levá-la a cabo, pois apenas o autêntico Cristianismo seria capaz de conduzir as almas para a situação de absoluta igualdade diante de Deus, ainda que apenas na eternidade. Ora, o mesmo pode ser dito do intento de Kierkegaard: por um lado, Kierkegaard reconhece a verdadeira tarefa na figura da igualdade; por outro, prolonga-a infinitamente para a eternidade de forma a desvalorizar o sofrimento nesse mundo, que deveria ser pacientemente suportado até a bênção do eterno. Dialética interrompida pela ortodoxia cristã? Ocorre que na "mundaneidade" a desigualdade seria a lei (nesse caso, provavelmente baseando-se no argumento das diferenças naturais dadas já no nascimento, embora Kierkegaard não esclareça a questão) e a igualdade, apenas uma ilusão que nunca poderia se atualizar por completo. Trata-se de uma crítica deveras heterodoxa, marcada por um forte *pathos* conservador, mas que destoa dos discursos de sua época, pois o problema dos socialistas e dos revolucionários em geral não seria o fim que buscam[6] (Kierkegaard não lhes exige moderação, como seria de praxe), mas o meio no qual buscam tal fim – a transitoriedade – e, em última instância, a própria temporalidade.

[6] "What communism makes such a big fuss about, Christianity accepts as something that is self-evident, that all people are equal before God, therefore essentially equal. But then Christianity shudders at this abomination that wants to abolish God and create fear of the crowd of people, of the majority, of the people, of the public" (KIERKEGAARD, 1975, p.1949 / VIII1 A 598).

Esses infatigáveis contrastes cedem terreno quando se trata da discussão mais mundana acerca das formas de governo (não por acaso praticamente ausente do conjunto das obras):

> De todas as formas de governo, a monárquica é a melhor, mais do que qualquer outra, ela favorece e protege as fantasias secretas e as loucuras inocentes das pessoas particulares. Só a democracia, a forma mais tirânica de governo, obrigada cada um a uma participação efetiva, da qual as sociedades de nosso tempo e assembleias gerais já estão nos lembrando suficientemente. É tirania que uma pessoa queira governar e então deixe o resto de nós livres? Não, mas é tirania que todos queiram mandar e, ainda por cima, queiram obrigar cada um a participar do governo, mesmo a pessoa que com a maior insistência declina de fazer parte do governo (KIERKEGAARD, 2016, p.336-337).

Embora recorra ao argumento do potencial tirânico da democracia, que remonta a Aristóteles, o raciocínio de Kierkegaard assume aqui também um caráter distinto dos usuais bordões conservadores. Não se trata, pois, de louvar a Monarquia por ser uma forma superior de governo, que valoriza a honra, por exemplo, ou que promove de forma mais eficiente a unificação em torno de um objetivo comum; pelo contrário, ela é tão boa quanto a liberdade que fornece aos cidadãos, entendidos como indivíduos estritamente privados. Sua função é eminentemente negativa. É verdade que já se invocara o argumento de que a Monarquia descarrega o indivíduo do fardo da participação, mas Kierkegaard vai ainda mais longe: ela é a garantidora das loucuras privadas, como um grande Outro que sustenta o indivíduo em seu desejo. Argumento mais psicológico do que político, com certeza, mas ainda assim marcado por um forte caráter de classe, refletindo um apolitismo "que não excluía [...] como é notório, o namoro firme com as mais fortes razões de Estado nos momentos de crise" (ARANTES, 1996, p.182). No fim, como é costumeiro nesses casos, o *pathos* conservador e o apego à posição de intelectual privatizante falam mais alto, o que termina por reduzir o potencial crítico das considerações kierkegaardianas mais ácidas acerca da ordem estabelecida.

A conclusão de toda essa empreitada, que vai do ofício da escrita à política, só poderia ser uma: "A multidão é o não verdadeiro" (KIERKEGAARD, 1998b, p.106), que Adorno não comprará por inteiro, substituindo de forma astuta, na *Minima Moralia*, "a multidão" por "o todo". Obviamente, essa *punchline* deverá ser lida em conexão com o conhecido mote apresentado no *Pós-Escrito* de que "a subjetividade é a verdade". Trata-se, certamente, da estilização de uma condição social posta em conceitos, algo que não deveria surpreender depois de termos aproximado sua condição de *rentier* àquela de Schopenhauer, seguindo a

análise adorniana. Como decalque do *privatier*, o sujeito é hipostasiado e elevado à condição de ponto nodal de toda a filosofia kierkegaardiana, que não esconde seu desprezo pelo "rebanho" e variações, tais como o famigerado "público", difamado em *Duas Épocas*. Com efeito, trata-se do problema do que Kierkegaard denomina "abstração": a multidão implica a descaracterização das particularidades do indivíduo, sua assimilação a uma massa sem identidade e opinião próprias, o que retiraria sua responsabilidade frente à vida e levaria outros a escolherem por ele.

> Indivíduos particulares podem contribuir para o nivelamento, cada um em seu próprio grupo, mas o nivelamento é um poder abstrato e a vitória da abstração sobre indivíduos. Nos tempos modernos o nivelamento é o correlativo da reflexão ao destino na antiguidade. A dialética da antiguidade era orientada para o eminente (o grande indivíduo – e então a multidão; um homem livre, e então os escravos); no presente a dialética do Cristianismo é orientada para a representação (a maioria vê a si mesma no representante e é liberada pela consciência de que ele a está representando em um tipo de autoconsciência). A dialética da época presente é orientada para a igualdade, e sua implementação mais lógica, ainda que imatura, é o nivelamento, a unidade negativa da reciprocidade negativa mútua de indivíduos (KIERKEGAARD, 1978, p.84; tradução nossa).

Ainda que não se valha de tais termos, a crítica ao movimento de reificação é evidente, embora deslocada e reduzida a uma espécie de nominalismo abstrativo que retira o indivíduo de sua concretude e o reduz à condição de massa. Diferentemente dos casos anteriores, aqui Kierkegaard vale-se de um dos *topoi* mais clássicos de um conservadorismo à la Burke ou Tocqueville, que é a ideia de nivelamento. A sociedade moderna tenderia a uma equalização das capacidades e das potencialidades dos cidadãos, que perdem a "eminência" dos tempos anteriores e tendem a se aproximar cada vez mais no modo de pensar. O caráter aristocrata dessa posição fica evidente na comparação entre a sociedade grega e a moderna, que cada vez mais sente a falta de homens excelentes como Sócrates. Aqui retorna também a discussão acerca da igualdade: quando se busca implementá-la no mundo "sensível", marcado pela temporalidade, o resultado só poderia ser desastroso, a saber, a intensificação do nivelamento, visto eminentemente como perda de autenticidade, o que comprometeria a tarefa central aos olhos de Kierkegaard – o "tornar-se cristão".

Refletindo sobre as discussões de Kierkegaard acerca das diferenças entre sua época e a época anterior (dita revolucionária), Pattison fornece o seguinte diagnóstico, que em termos ligeiramente distintos aponta para o mesmo impasse que tentamos descrever:

> Kierkegaard, como estamos vendo, ocupava um lugar caracteristicamente ambivalente com relação à "Época". Por um lado, ele vivia no novo mundo como um dos seus, uma figura semelhante a um *flâneur* que escrevia para folhetins e, com seus óculos, cigarros e guarda-chuva, assumia a pose de um homem-da-cidade. Por outro lado, sua estima do resplandecente e efêmero deslumbramento da urbanidade contemporânea não constituía um endosso estridente. Pelo contrário, sob o encantamento superficial da época, ele discernia o antigo drama sublime da exclusão e do martírio daqueles que se recusavam a juntar-se às festividades. O espetáculo último da moderna cidade, bem como da antiga, era, ele temia, o teatro da crueldade – e, na sua experiência, se provaria não menos cruel tomando a forma de um 'martírio do riso' em vez de uma execução de fato. A liberação oferecida pelo novo era, ele pressentia, suscetível a ser não mais do que a liberação dos desejos violentos e egoístas que o *ancien régime*, com todas as suas falhas, havia mantido sob controle (PATTISON, 2004, p.73; tradução nossa).

Apesar de habitar uma época marcada pelo excesso de reflexão e pela sucessiva indiferenciação dos indivíduos, Kierkegaard reconhece a importância das transformações recentes na cidade e a relevância delas para seus objetivos como escritor, que passavam inevitavelmente pela participação no debate público (ainda que reticente no início) e o incentivo à tomada de posição frente às suas obras (Kierkegaard constantemente rebatia as críticas de seus detratores, ainda que sob a roupagem dos pseudônimos). Seu isolamento denuncia mais sua posição social do que um isolamento de fato, pois seus livros possuem certa qualidade urbana que dependia em larga medida de um conhecimento aguçado daquelas novas formas de vida. Tomemos o Sedutor, por exemplo: trata-se de um autêntico *promeneur* que usa a cidade a seu favor para seguir Cordélia, seja escondendo-se atrás de algum prédio para observá-la, seja fingindo encontrá-la sem querer, quando na verdade já planejara de antemão seu trajeto. Nesse sentido, Pattison lembra que no universo kierkegaardiano a cidade não tem propriamente um contraponto, pois o campo jamais é invocado para suprir essa função, permanecendo uma figura praticamente inexistente em suas obras literárias. Ainda assim, discordamos de nosso autor quando ele associa diretamente a atitude kierkegaardiana à do *flâneur*, personagem típica da metrópole parisiense à qual Kierkegaard nunca teve acesso. Assim, subscrevemos à interpretação de Adorno, que ressalta os perigos de atribuir esse tipo de esteticismo a Kierkegaard:

> Esteticismo não é uma "atitude" que se poderia assumir ao bel-prazer. Tem sua hora e tem seu lugar: as grandes cidades em seu período inicial. Como a iluminação artificial das ruas, no desespero que inicia com o crepúsculo, lá brilha, estranha, perigosa, soberana, a forma que eterniza de maneira crua a vida que se escapa. Essa cena, a obra de Kierkegaard nunca alcançou. A ruidosa seriedade de uma estreita existência privada que acompanha as

> manifestações do esteticismo kierkegaardiano; a falta de qualquer evidente experiência na paisagem social na qual o *flâneur* e *dandy* pudessem circular; o espaço da cidade pequena como o de uma sedução que precisa procurar sua vítima na escola de culinária: esse *ensemble* desemboca numa paródia do dandismo pretendido (ADORNO, 2010b, p.36).

Copenhagen possuía pouco mais de 100 mil habitantes na época de Kierkegaard. Pretender que sua experiência nesse ambiente fosse equivalente àquela vivida na metrópole parisiense em plena ebulição implica desconhecer não apenas a significação daquele momento histórico, mas sobretudo a materialidade da letra kierkegaardiana. É verdade que a cidade reina inconteste em suas narrativas, mas, como aponta Adorno, trata-se de uma cidade pequena, mais propícia a uma *petite mise-en-scène* de sedução do que a uma experiência angustiante como a descrita por Baudelaire ao defrontar-se com a passante. Ora, o que há de terrível nesse momento é precisamente o fato de que ela jamais será vista novamente; o momento preciso de seu encontro com o eu lírico carrega em si a marca de uma transitoriedade que é elevada ao estatuto do eterno. No caso do Sedutor, dá-se o oposto; ele precisa planejar quando deve desviar-se de sua pretendida, justamente para não ser pego desprevenido e ter de agir na base do improviso, totalmente avesso a seu método. Mas uma das ocupações mais aprazíveis do *flâneur* é justamente o perder-se na cidade; a sensação de não familiaridade que o acompanha a todo o momento é capital para a ambiguidade do sentimento que experimenta, que joga com a possibilidade de novos descobrimentos a cada dia e com a ideia de aventurar-se no desconhecido, ainda que o local seja familiar, pois há sempre a chance de que algo extraordinário aconteça.

3. *Skoteinos* ou Como não ler: Adorno contra Ricoeur

Desembocamos no problema do método. Afinal, como se deveria ler Kierkegaard? Recusamos sua figura antifilosófica e reiteramos a necessidade de compreendê-lo imerso na temática filosófica de seu século, da qual está muito mais próximo do que geralmente se admite. Proximidade de atitude mais do que de conteúdo muitas vezes, é verdade, mas o mesmo poderia ser dito dos Românticos ou dos Idealistas que o antecederam. De qualquer modo, caberia precisar o que precisamente se entende por “filosófico” nesse caso, sobretudo para evitar o mal-entendido de descrever filosofia como um conjunto doutrinário, algo que

Kierkegaard recusava explicitamente. Como dito anteriormente, a melhor maneira de localizar esse elemento filosófico seria aproximando-o de seu outro, não-filosofia:

> A fórmula de Wittgenstein: "Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar", em que o positivismo extremo veste-se de uma autenticidade respeitosa e autoritária, e que por isso exerce um tipo de sugestão intelectual de massa, é pura e simplesmente antifilosófica. Se a filosofia pudesse ser de algum modo definida, ela seria o esforço para dizer aquilo sobre o que não se pode falar; expressar o não idêntico, apesar da expressão sempre identificá-lo (ADORNO, 2013, p.190).

Adorno concordaria, talvez, em colocar Wittgenstein ou, ao menos, uma porção de sua obra sob o selo "antifilosófico" advogado por Badiou, ainda que por razões opostas. Isso porque de seu ponto de vista o próprio exercício filosófico contém o antifilosófico como elemento central; um pensamento puramente antifilosófico seria precisamente aquele que recusa esse vínculo dialético com a filosofia, tendendo para o positivismo mais raso e sua hipóstase do dado. Compreende-se, portanto, por que Adorno não hesita em colocar Kierkegaard no *hall* dos filósofos tanto quanto Hegel, pois o fato de advogar um pensamento que retorne ao concreto e tenha no sujeito seu ponto nodal de forma alguma nega sua verve filosófica, mas a reforça. O esforço constante de dizer o que não pode ser dito, de alcançar uma concretude escorregadia e de retornar ao *pathos* grego de uma filosofia *viva* indica, sim, uma relação tensa com a tradição filosófica, mas ainda assim uma relação que seria mais bem compreendida a partir do conceito hegeliano de "negação determinada", em vez de uma negação abstrata, essa sim puramente antifilosófica.

Essa figura do "antifilósofo", porém, fez escola na tradição francesa e foi por muito tempo predominante nos comentadores de Kierkegaard. Trazemos aqui um de seus representantes menos convencionais, posto que está longe de ser um estudioso de Kierkegaard *stricto sensu*; no entanto, sua relevância jaz precisamente no fato de que adaptou ligeiramente a temática do "antifilósofo" acrescentando-lhe o problema da dialética: "Não digam que Kierkegaard se compraz no irracional, no inefável: ele analisa, ele disseca, ele abunda em palavras. Ele é o dialético da antidialética" (RICOEUR, 1963, p.295). Como se nota, Ricoeur recusa explicitamente a associação de Kierkegaard com qualquer forma de irracionalismo e negação abstrata da razão; sua fórmula é extremamente sofisticada, já que não ignora o fato de Kierkegaard fazer uso constante de um vasto aparelho conceitual em suas críticas. Ora, seu objetivo último pode ser antifilosófico, mas para alcançá-lo não há dúvidas de que precisa atravessar um denso pântano filosófico. Uma versão muito próxima desse argumento pode ser

encontrada também no Marcuse de *Razão e Revolução*, embora este tenha como foco a figura de Marx:

> Veremos que todos os conceitos filosóficos da teoria marxista são categorias econômicas e sociais, enquanto que todas as categorias econômicas e sociais de Hegel são conceitos filosóficos. Mesmo os primeiros trabalhos de Marx não são filosóficos. Eles expressam a negação da filosofia, embora ainda o façam em linguagem filosófica (MARCUSE, 1978, p.239).

Não buscaremos aqui as razões dessa proximidade, apenas sua importância para o tema que agora nos concerne, a saber, escrita e leitura dialéticas. Seguindo a leitura de Adorno, a primeira questão a ser colocada deveria ser a seguinte: como entender um conceito filosófico? O pressuposto da argumentação de Marcuse é o de que não haveria comunicação entre o conceito e as categorias econômicas; tratar-se-ia de um ou/ou, uma cisão que marcaria precisamente a virada do pós-hegelianismo e de seu famoso bordão do retorno à concretude. De um ponto de vista dialético, tal cisão não pode ser sustentada. Isso porque um conceito não é meramente um instrumento dentre outros, fruto de uma abstração que retira qualidades concretas em prol do substrato ideal do sensível. Não seria o caso de admitir que o próprio conceito já é uma categoria social? Salvo engano, é isso que Adorno sugere em sua Tese de Habilitação, quando busca distinguir filosofia e poesia:

> Sempre que se pretendeu compreender os escritos de filósofos como criações poéticas, perdeu-se de vista seu conteúdo de verdade [*Warheitsgehalt*]. A lei formal da filosofia exige a interpretação do real efetivo no contexto harmônico dos conceitos. Nem a manifestação da subjetividade do pensador nem a pura coesão da composição em si mesma decidem sobre o seu caráter como filosofia, porém tão somente isso: se o que é real entrou nos conceitos, neles se legitima e os fundamenta de modo inteligente. A isso se opõe a concepção de filosofia como poesia. Ao arrancar a filosofia da vinculação com a medida do real, ela subtrai a obra filosófica da crítica adequada (ADORNO, 2010b, p.21).

Trata-se de uma temática já presente em Hegel, para quem o conceito era muito mais uma forma de movimento do que mero instrumento derivado de um ato abstrativo, dado que articula através de si as relações entre os objetos. O conceito está na Coisa (*Sache*) e a Coisa está também no conceito. Adorno, porém, complexifica a discussão com seu conceito de "teor" ou "conteúdo de verdade". Dado que o conceito seria a cristalização de um conteúdo de experiência (como veremos no caso da "interioridade" kierkegaardiana) eminentemente

histórico, uma das tarefas centrais do intérprete seria fazer resplandecer esse conteúdo, que não se encontra intencionalmente delineado na letra da obra, mas deve ser buscado a contrapelo, frequentemente contra a intenção explícita de seu autor. Hullot-Kentor coloca a questão nos seguintes termos:

> É o conteúdo de verdade que dá ao sonho, à obra filosófica, ou ao romance sua resiliência. Essa ideia de verdade histórica é uma das refutações mais provocativas do historicismo já concebidas: obras não são estudadas no interesse de retorná-las ao seu próprio tempo e período, documentos de "como realmente era", mas, pelo contrário, segundo a verdade que liberam no seu próprio processo de desintegração (HULLOT-KENTOR, 1989 apud ADORNO, 1989, p.xiv; tradução nossa).

Isso significa que esse conteúdo de verdade é liberado no tempo e está dramaticamente ligado ao desenvolvimento histórico, sem, no entanto, ceder lugar a qualquer tipo de relativismo historicista. Ele remete à imagem do processo de decaimento nuclear na química, apesar de que, no caso, essa "desintegração" não deva ser lida como uma queda, mas como uma dialética sofisticada entre verdade e falsificação, algo observável em qualquer filósofo que tenha tido sua obra apropriada para fins que supostamente lhe seriam opostos. É verdade que a leitura da Vontade Geral rousseauniana como precursora de teorias totalitárias é uma deturpação absurda; ainda assim, ela diz algo a respeito das possibilidades latentes abertas pela obra de Rousseau, denunciando um elemento coercitivo escondido por trás desse conceito capital. Investigar esse tipo de movimento é aceitar que uma obra não sai pronta, mas tem em seu momento de recepção e em seus desdobramentos posteriores elementos fundamentais de si própria, os quais muitas vezes não podem se mostrar por completo na primeira aparição. Sartre não tem algo tão diferente em mente quando descreve a dialética entre leitor e autor, mostrando como algumas obras precisam de mais tempo do que outras para encontrar seu público, algo que não é meramente contingente, mas tem a ver com as possibilidades mobilizadas no jogo entre forma e conteúdo, onde o real se aloja.

Retornemos a Ricoeur e sua dialética a serviço da não dialética. Sua consideração certamente toca algo de verdadeiro quando pressente uma tensão latente entre conceito e não conceito na obra de Kierkegaard; o problema é que, analogamente a Marcuse, localiza essa tensão numa relação exterior entre dialética e seu contrário, e não no interior do conceito. Mas, afinal, Kierkegaard teria ou não um método dialético? E quais implicações isso traz para o tipo de leitura que o intérprete deve levar a cabo? Recorramos uma vez mais a Adorno, a quem seguimos de perto ao longo de toda a discussão:

> O método dialético, ao qual a obra de Kierkegaard pertence inteiramente, apesar de toda a hostilidade a Hegel, tem a sua essência antes no seguinte: que a classificação dos conceitos individuais, como definição completa deles, só pode ser realizada a partir da totalidade do sistema desenvolvido, e não na análise do conceito individual isolado (ADORNO, 2010b, p.22).

Definição um tanto decepcionante, já que não temos aqui nada além da defesa de um holismo conceitual como traço determinante do método, algo que já fora enfatizado por Hegel e que se mantém fundamental na escrita dialética, mas que parece ser insuficiente para dar conta do problema. As coisas ficam mais interessantes quando se nota que na página seguinte Adorno afirma praticamente o oposto:

> Nem mesmo da "totalidade" se necessita para conferir aos conceitos dialéticos sua função heurística no contexto do pensamento. Mas se a filosofia como pensar "subjetivo" se apartou completamente daquela [totalidade], então o que está recém surgindo será o primeiro a conferir-lhe a honra duvidosa do poético. Os conceitos dialéticos são, porém, o legítimo instrumento da filosofia (ADORNO, 2010b, p.23).

Lidas em conjunto, tais passagens fornecem uma ideia mais clara da vertigem dialética que Adorno tem em mente. O holismo do primeiro momento é relativizado, pois a própria noção de totalidade é posta sob suspeita (algo que tomará corpo mais à frente em sua produção). A palavra-chave será, doravante, a ideia de "constelação": os conceitos não entram em relação hierárquica, subordinados a uma totalidade que lhes seria anterior, mas se relacionam de forma multilateral de maneira a iluminar – ainda que por um instante – o objeto que têm em vista. Como se sabe, mesmo a ideia da Dialética como um método será abandonada na *Dialética Negativa*, cujo mote segue de perto aquele do *Ensaio como Forma*, através da noção de um proceder "metodicamente sem método". Adorno não hesita, portanto, em atribuir essa dimensão dialética à obra de Kierkegaard, mas é preciso localizá-la melhor para que se evitem mal-entendidos.

Com efeito, Adorno não diz que Kierkegaard escreve dialeticamente (o que eventualmente é verdade, mas irrelevante nesse momento), e sim que sua obra apresenta seu caráter dialético na medida em que o real penetra nos conceitos. Trata-se, vale reforçar, de uma categoria radicalmente *não-intencional*, que está presente a despeito dos esforços conscientes de Kierkegaard de se autocaracterizar como um autor dialético. Eis algo que Ricoeur não foi capaz de entrever: para ele, a dialética permanece um instrumento, um método entre outros a ser utilizado ao bel-prazer do filósofo, mas essa posição mostra-se

insuficiente na medida em que falha em diferenciar o que o autor afirma que faz e o que faz efetivamente.

Não deixa de ser verdade que a produção de Kierkegaard carrega também fortes traços dialéticos, algo que viemos acompanhando através de seus incansáveis contrastes. No entanto, teremos oportunidade de mostrar ao longo deste trabalho que sua obra é marcada por uma tensão constituinte entre um pensamento dialético e não dialético, algo que fica manifesto a partir do momento em que se percebe o papel central conferido a certos temas da ortodoxia cristã. Trata-se de um pensamento que muitas vezes recusa-se a seguir seu objeto até o fim, retraindo-se em categorias estanques que inviabilizam o verdadeiro movimento dos conceitos. Uma espécie de "dialética em repouso", para nos valermos da expressão de Benjamin.

Adorno está ciente desse fato e empenha-se em discernir as diferentes maneiras pelas quais seria possível entender essas várias dialéticas, que estão em constante intersecção. Os comentadores mais recentes, contudo, tendem a ignorar o problema e simplesmente assumem que existe uma dialética em Kierkegaard que funcionaria mais ou menos da maneira como ele mesmo a descreve em seus livros. Seu método de leitura entra em colapso diante dessa questão, pois ela exige que se pense o autor contra si mesmo, a partir do jogo entre Espírito e Letra de sua obra, algo que não é fácil de captar. No fundo, esse modo de ler tem ainda como pressuposto que o conceito nada mais é do que uma ferramenta abstrata que fagocita o objeto de longe; ser capaz de ler um autor dialeticamente, por outro lado, implica levar a sério a afirmação de Adorno de que o real mesmo entra nos conceitos, de maneira imanente, e que isso é determinante para seu teor de verdade. O mesmo se dá com as obras de arte, embora nelas o real penetre na *forma*, ainda que igualmente de modo não intencional.

Teremos também oportunidade de comentar os limites da leitura dialética, que não só assume suas antinomias como faz delas o motor de seu desenvolvimento. A autocrítica permanece ainda seu instrumento mais valioso, pois ela reconhece que sempre há o perigo de errar a mão e deixar o objeto escapar. Eis algo que essa recente tradição anglo-saxã ainda precisa aprender: não há garantias no reino do pensar – o que não implica de forma alguma a defesa de um perspectivismo calcado no reconhecimento da parcialidade de toda forma de saber, como se o objeto fosse um dado inesgotável em sua riqueza e pudesse ser observado por uma infinidade de lados distintos. O que se passa é muito mais angustiante: o objeto é um campo de forças que pulsa através de seus feixes contraditórios, mas nada garante que seu brilho possa ser captado. Ele não é um todo inesgotável, pois sequer é um todo para começo de conversa; ele é fruto da sedimentação histórica que o constituiu, mas que não lhe legou

qualquer destino; sua breve luz pode esvair-se tão rápido quanto apareceu. E quem ousará segui-lo na escuridão?

4. Estilo: pseudonímia e comunicação indireta

"A autoria de Kierkegaard está fundada na perda" (PATTISON, 2004, p.242). Se a produção kierkegaardiana pudesse ser definida em um único conceito, certamente seria este: perda. Mas perda de que, exatamente? Segundo Adorno (2010b), tratar-se-ia da perda de sentido. Vê-se logo que esse termo tem uma conotação eminentemente religiosa: o que se perdeu foi o Cristianismo autêntico, que trazia no seu bojo a noção de "indivíduo singular", único diante de Deus. Isso está ligado não apenas ao conteúdo, mas também à forma das obras: o estilo de Kierkegaard está em grande parte predicado nesse vazio, como uma forma de organizá-lo de modo que, apesar dele, ou melhor, justamente pela sua existência, algo ainda possa ser dito, mesmo que através de uma série de subterfúgios. Tanto o uso da pseudonímia quanto da comunicação indireta devem ser compreendidos sob esse ponto de vista: a comunicação direta tornou-se inviável, pois o sentido está para sempre perdido; não se trata, pois, de lamentar seu desaparecimento (a nostalgia, ainda que presente, não é o *pathos* dominante da autoria), mas de buscar maneiras de comunicá-lo, de tornar os outros igualmente responsáveis por ele, assumindo a perda como momento essencial de seu ser-indivíduo.

Não é à toa que os termos utilizados para explicar a pseudonímia sejam eminentemente negativos:

> Mas do ponto de vista total de todo o meu trabalho como autor, a escrita estética é uma enganação, e aqui está o sentido mais profundo da *pseudonímia*. Mas uma enganação, isso é de fato algo um tanto feio. A isso eu responderia: Não se deixe enganar pela palavra enganação. Pode-se enganar uma pessoa alheando-o do que é verdadeiro, e – para recordar o velho Sócrates – pode-se enganar uma pessoa para o que é verdadeiro. Sim, apenas desse jeito uma pessoa enganada de fato pode ser trazida para o que é verdadeiro – enganando-a (KIERKEGAARD, 1998b, p.53; tradução nossa).

No que consistiria tal enganação? "Significa que não se começa *diretamente* com o que se deseja comunicar mas se começa tomando à letra a ilusão do outro" (ibidem, p.54). Disso já se nota que essa enganação é quase uma necessidade imposta àquele que tenha

interesse em escrever tendo em consideração os caminhos individuais de seus leitores; uma vez que eles vivem em uma ilusão – de acreditar que o sentido está dado e disponível para ser alcançado ao longo da existência – faz-se necessário um "corretivo" (a expressão é de Kierkegaard) para conduzi-los ao reconhecimento da verdadeira tarefa, algo que passa pela aceitação de que não há qualquer chance de reparar, em vida, essa perda. Trata-se, com efeito, de uma autêntica crítica social que é rebatida para a materialidade do texto, pois o reconhecimento dessa grande ilusão coletiva encarregaria o escritor de uma tarefa: desenvolver um método original capaz de contrabalancear a ignorância generalizada, conduzindo o leitor, através da enganação, para fora dela. Procedimento irônico, sem dúvida, como realçam muitos comentadores, mas não só.

Segundo Kierkegaard, ainda em seu *Ponto de Vista*, o principal objeto dessa enganação seria a ideia de que todos são cristãos meramente por habitarem um país cristão, tanto no Estado como em suas instituições. Se apelasse para uma comunicação direta, Kierkegaard seria forçado a bradar: "Vocês não são cristãos de verdade! Eu sou". Tal atitude, porém, pouco geraria além de desprezo pelo escritor e recusa absoluta de sua mensagem. Isto posto, o escritor deverá inverter a formulação e colocar-se ironicamente abaixo de seu público, de forma a fazer com que ele mesmo seja capaz de perceber a falsidade de sua posição. Ele dirá: "Você é um Cristão, eu não sou Cristão" (loc.cit). A ideia é que, através dessa inversão, será mais fácil suscitar o interesse do leitor e conduzi-lo para onde o escritor quer conduzi-lo; o reconhecimento de que o que chama de Cristão não o é verdadeiramente, o que o obrigaria a escolher se prefere permanecer vivendo de forma inautêntica ou transformar radicalmente sua atitude frente à vida.

Isso é particularmente relevante quando Kierkegaard trata dos diversos estádios da existência. Afinal, se o objetivo é levar a todos o reconhecimento do que seria o Cristianismo autêntico, por que começar com o estético, que seria a categoria mais afastada disso? Ora, precisamente porque é nessa categoria que se encontra a maioria das pessoas que reivindicam para si o título de pios cristãos. Elas vivem o religioso esteticamente e compram essa ilusão de maneira tão profunda que são incapazes de diferenciar as tarefas que a religião lhes impõe das tarefas associadas à mundaneidade da vida ordinária. Dessa forma, a astúcia do escritor pseudônimo consistiria em conduzir os leitores ao longo do estado estético e apontar sua insuficiência e a necessidade de fazer uma escolha para um estádio superior, no qual esses impasses poderiam ser resolvidos. Reconhecer as antinomias de cada estádio, eis a tarefa última desse escritor-manipulador. Kierkegaard insiste, porém, que mesmo começando no estético a autoria teria desde sempre sido orientada religiosamente:

> ... a mudança é simultânea ao começo, isto é, que a duplicidade já está lá desde o começo. *Dois Discursos Edificantes* é simultâneo a *Ou isto – Ou aquilo*. A duplicidade no sentido mais profundo, isto é, no sentido do todo da autoria, certamente não era o que se dizia na época: a primeira e segunda partes de *Ou isto – Ou aquilo*. Não, a duplicidade era: *Ou isto – Ou aquilo* e *Dois Discursos Edificantes*. O religioso está presente desde o começo. Em contrapartida, o estético ainda está presente até no último momento (KIERKEGAARD, 1998b, p.30; tradução nossa).

Em outro momento do livro, Kierkegaard chega a afirmar que teria entregado *Ou isto – Ou aquilo* com a mão esquerda e os *Dois Discursos Edificantes* com a direita, mas que o público ignorara completamente o segundo, dado o estrondoso sucesso do primeiro. Muito se debate na literatura especializada se Kierkegaard de fato estaria correto em analisar sua obra desse ponto de vista ou se isso seria apenas uma avaliação retrospectiva, ou depois de a autoria já ter passado pela virada religiosa. Isso porque o próprio Kierkegaard reconhece o *Pós-Escrito* como um ponto de virada, no qual a verdadeira tarefa – o "tornar-se cristão" – teria sido efetivamente posta enquanto tal[7].

Para nós, contudo, pouco importa se Kierkegaard já tinha plena consciência de sua verve religiosa desde o início, visto que a intenção de uma produção filosófica é sempre ressignificada retrospectivamente, nunca sendo possível determiná-la na imediatidade de seu primeiro aparecimento. Por outro lado, o julgamento da obra pseudônima como um reflexo da vida pessoal de Kierkegaard parece-nos criticável:

> Mas antes de alcançar aquele ponto, ele teve de se empenhar e sofrer ao longo dos estágios que se encontram entre a primeira imediatidade de uma pessoa e o alto ideal do Cristianismo. São esses estágios que os autores pseudônimos representam, e, quando Kierkegaard usa pseudônimos, isso se deve às posições que ele mesmo percorreu, mas que possuem sua importância independente no desenvolvimento espiritual de uma pessoa (MALANTSCHUK, 2003, p.46; tradução nossa).

Mesmo outros bons intérpretes como Taylor (2000) incorrem nesse equívoco. Tudo o que viemos assinalando até agora aponta para a relação estrita entre a forma pseudônima e seu conteúdo, a existência individual compreendida a partir de uma época assolada por ilusões. Atribuir toda essa construção a um ímpeto biográfico é retirar dela sua necessidade formal e

---

[7] "The first division of books is esthetic writing; the last division of books is exclusively religious writing – between these lies *Concluding Unscientific Postscript* as the *turning point*. This work deals with and poses *the issue*, the issue of the entire work as an author: becoming a Christian […] *Concluding Unscientific Postscript* is not esthetic writing, but, strictly speaking, neither is it religious. That is why it is by a pseudonymous writer […] (KIERKEGAARD, 1998b, p.31).

reduzi-la à contingência da existência do indivíduo Kierkegaard. É evidente que existe uma série de elementos autobiográficos que poderiam ser identificados nos diferentes estádios, mas isso não significa que seja desses elementos que eles retiram a totalidade de sua significação. Kierkegaard de fato peca em muitos momentos pela hipóstase do sujeito, mas esse caso não está entre eles; aqui, sua premissa é autenticamente dialética: seguir a necessidade do objeto e descrevê-lo a partir dessa experiência. Trata-se, portanto, de compreender a necessidade imanente do uso da comunicação indireta, necessidade esta que é explicitada pelo próprio Kierkegaard nos seguintes termos:

> A diferença entre o pensamento objetivo e o pensamento subjetivo também tem de se manifestar na forma da comunicação, o que significa que o pensador subjetivo deve logo prestar atenção a que a forma tenha, artisticamente, tanta reflexão quanto ele mesmo a tem, ao existir em seu pensamento. Artisticamente, é bom, notar, pois o segredo não consiste em que ele enuncie diretamente sua dupla reflexão, dado que uma tal enunciação seria justamente uma contradição [...] Portanto, o pensador religioso subjetivo, que compreendeu a duplicidade da existência para se tornar um pensador desse tipo, facilmente percebe que a comunicação direta é uma fraude em relação a Deus (que possivelmente o priva da adoração verdadeira de uma outra pessoa), uma fraude em relação a si mesmo (como se tivesse deixado de ser um existente), uma fraude em relação a um outro ser humano[...] (KIERKEGAARD, 2013a, p.76-77).

Conscientemente ou não, Kierkegaard coloca aqui um interessante paradoxo: a comunicação indireta é precisamente aquela que, seguindo a necessidade de seu objeto particular, exprime as exigências da interioridade/subjetividade. Qual objeto seria esse? Ora, Kierkegaard nunca propõe um inventário exato, mas dá a entender que quando se trata da relação entre o indivíduo e Deus (ou, o que é quase o mesmo, uma relação entre indivíduos mediada por Deus), a comunicação direta mostrar-se-ia não só inútil, mas nociva ao propósito da comunicação. Isso porque nesse tipo de relação o mais importante não seria a transmissão de uma mensagem, que deveria ser compreendida pelo outro lado, mas a modificação do próprio enunciador, que não é indiferente ao que é comunicado. Isso explica a ênfase de Kierkegaard em seu caráter subjetivo e, em particular, no conceito central de “dupla reflexão”:

> A forma da comunicação é algo de diferente da expressão da comunicação. Quando o pensamento achou sua expressão correta na palavra, o que se alcança pela primeira reflexão, aí vem a segunda reflexão, que tem a ver com a própria relação da comunicação com o comunicador, e reproduz a própria

> relação do comunicador existente para com a ideia (KIERKEGAARD, 2013a, p.79).

A primeira reflexão seria, portanto, a mera transmissão de informação, estritamente "objetiva". A segunda, por outro lado, envolveria a relação do comunicador consigo mesmo diante do que é comunicado; não que a mensagem em si desapareça, mas ela permanece em segundo plano, dado que o fundamental é que haja uma modificação do indivíduo. Aqui a palavra fundamental é "apropriação": o sujeito apropria-se de maneira absolutamente singular daquilo que é dito, isso de tal forma que o "que" impessoal logo se torna parte de seu ser. Como a subjetividade nada mais é do que "devir", a comunicação indireta seria a forma de reconhecer esse caráter dinâmico da interioridade e buscar exprimi-lo no papel, não de modo a compor uma nova doutrina a ser memorizada pelos leitores, mas tendo em vista obrigá-los ao mesmo tipo de reflexão (duplicada) pela qual o escritor passara.

Um pouco mais à frente em sua produção, no livro *Prática no Cristianismo*, Kierkegaard estabelece uma distinção posterior: haveria, na verdade, dois tipos de comunicação indireta. O primeiro, denominado "reduplicação", seria aquele usualmente praticado pelos pseudônimos, no qual o autor faz-se puramente objetivo, como se não existisse, e exprime um choque de contrastes com o qual o próprio leitor teria de se haver, sem qualquer indicação de resposta por parte do escritor. No entanto, haveria ainda um segundo tipo, mais radical, que Kierkegaard considera a comunicação indireta *sensu eminentiori*:

> Mas a comunicação indireta também pode aparecer de outra forma, por meio da relação entre a comunicação e o comunicador. O comunicador está presente aqui, enquanto na primeira instância ele foi deixado de fora, ainda que, por favor note, por meio de uma reflexão negativa. Mas a nossa época realmente não conhece outro tipo de comunicação que não o medíocre método do didatizar. O que significa existir foi completamente esquecido. Qualquer comunicação relativa ao existir exige um comunicador; em outras palavras, o comunicador é a reduplicação da comunicação; existir naquilo que se compreende é reduplicar. Mas essa comunicação ainda não pode ser chamada comunicação indireta apenas porque existe um comunicador que existe ele mesmo no que comunica. Se, no entanto, o comunicador ele mesmo for dialeticamente definido e seu próprio ser for baseado na reflexão, então toda comunicação direta é impossível (KIERKEGAARD, 1991, p.134; tradução nossa).

A ideia de reflexão permanece nesse caso, mas enfatiza-se o fato de que o comunicador não pode desaparecer em sua comunicação, ainda que seu propósito fosse

correto, a saber, exigir uma escolha por parte de quem o lê. De qualquer forma, o que fica implícito aqui é que a transformação precisa ser dupla: tanto comunicador como seu público-alvo são de alguma forma modificados no processo, não porque o conteúdo da mensagem ensine algo novo, mas porque não dissociam sua própria subjetividade do que é dito. Sendo assim, Kierkegaard insistirá no fato de que nesse tipo de comunicação o "como" deverá ser mais importante do que o "quê": "O *como* da verdade é justamente a verdade" (KIERKEGAARD, 2016, p.37). A maneira como determinada informação é transmitida torna-se infinitamente mais importante do que a informação mesma, dado que apenas a forma adequada será capaz de produzir o efeito adequado, a saber, a reflexão interessada por parte do receptor.

> Certo é apenas isto, que a questão não é, de jeito nenhum, igual àquela sobre capacidades, graduações, habilidade, conhecimentos etc. A pessoa mais humilde pode relacionar-se consigo absolutamente na determinação do espírito, de modo tão pleno quanto a mais dotada; pois dons, conhecimentos e talento são afinal um "o quê", mas o caráter absoluto da relação do espírito é um "como" em relação ao que se é, seja isto muito ou pouco (KIERKEGAARD, 2016, p.254).

Essa argumentação termina, porém, por recair numa hipóstase da forma que relega o conteúdo ao segundo plano, subordinando-o ao "como", o que entra em contradição com o ímpeto efetivamente dialético dessa teoria, que consistia precisamente em seguir as determinações do objeto em questão, isto é, comunicar uma verdade existencial exigiria uma mudança na forma precisamente porque o conteúdo teria importância, tanto que a comunicação direta seria inadequada para tais casos. Diante da prioridade da forma isso não mais se sustenta. Com efeito, como justificar o uso da comunicação indireta se o conteúdo não tem relevância? Como discernir quando haveria necessidade real de seu emprego e quando a comunicação direta mostrar-se-ia mais adequada? A tentativa de Kierkegaard de se esquivar do problema é atribuir ao conteúdo um caráter "secreto":

> A comunicação ordinária, o pensamento objetivo, não tem segredos; só o pensamento subjetivo duplamente refletido tem segredos, i.e, todo o seu conteúdo essencial é essencialmente secreto, porque não se deixa comunicar diretamente. Este é o significado do segredo. Que esse conhecimento não possa ser enunciado diretamente, porque o essencial nesse conhecimento consiste precisamente na apropriação, faz com que ele permaneça um segredo para todo aquele que não esteja do mesmo modo duplamente refletido em si próprio; mas que essa seja a forma essencial da verdade faz com que essa não possa ser dita de nenhum outro modo (KIERKEGAARD, 2013a, p.82).

Mas isso o coloca em apuros; ele vê-se obrigado a justificar a forma pela própria forma: "mas que essa seja a forma essencial da verdade faz com que essa não possa ser dita de nenhum outro modo". Em outras palavras: a forma da verdade é a verdade porque sua forma assim o exige. Diante dessa tautologia, o conteúdo é marginalizado e tratado como "segredo", beirando o incomunicável, pois apenas a forma seria capaz de estabelecer sua comunicabilidade [8].

A maioria dos comentadores mostra-se alheio a tal problema; o que geralmente se discute é se a comunicação indireta seria indispensável ou não[9], semântica ou pragmática[10], ou mesmo o que a diferenciaria da comunicação direta. Essa dificuldade, aliás, não é meramente contingente, pois aponta para o problema que temos em foco: como o conteúdo é banido para o reino do segredo, torna-se impossível uma delimitação clara de onde terminaria um tipo de comunicação e começaria outro. Aumann (2010) afirma que a comunicação indireta seria apenas uma estratégia mais eficiente para certos casos, Westphal (1996) defende que o conceito de "apropriação" constituiria a diferença mais importante, Hale (2002), por outro lado, afirma que toda comunicação seria até certo ponto indireta; contudo, nenhum deles percebe que esse limite torna-se impossível de ser estabelecido *a priori* a partir do momento em que Kierkegaard coroa o primado do "como".

A conclusão só poderia ser uma: "Tudo o que é subjetivo, que por sua interioridade dialética escapa da forma direta de expressão, é um segredo essencial" (KIERKEGAARD, 2013a, p.83). Isso é particularmente evidente no caso de Abraão, descrito em *Temor e Tremor*. O problema do patriarca seria precisamente o fato de ser incapaz de comunicar sua tarefa a sua esposa e filhos; o holocausto de Isaac dizia respeito apenas à sua interioridade e a Deus, que lhe colocou a tarefa, e por isso nunca poderia ser justificado de forma racional a quem quer que fosse. O silêncio era sua sina porque apenas ele daria conta daquilo que está ao mesmo tempo abaixo e acima do universal – uma singularidade religiosa completamente calcada na fé em oposição ao entendimento (forçosamente universal). No entanto, o próprio Kierkegaard parece não perceber o altíssimo peso que o conteúdo tem nesse caso: Abraão não

---

[8] Quanto a esse ponto, Adorno diz o seguinte: "Ao "como" cabe seu direito filosófico – descoberto por Kierkegaard contra o dualismo raso de forma e conteúdo – como expressão de uma legalidade objetiva no aparecer da verdade. Mas sua doutrina debilita ao mesmo tempo esse direito ao deixá-lo à mercê da subjetividade reduplicadora, que acrescenta às coisas a verdade como algo novo; ao separar uma das outras a verdade e as coisas nas quais ela aparece; ao atribuir a verdade à existência e as coisas à contingência" (ADORNO, 2010b, p.293).

[9] Quanto a esse ponto, ver a discussão de AUMANN (2010), que faz um bom levantamento das posições mais comuns.

[10] Ver LÜBCKE, P. Kierkegaard and Indirect Communication. In: *History of Europeans Ideas*, Vol.12, No.1, p.31-40, 1990.

pode falar, mas não porque recebera uma tarefa qualquer de Deus, e sim por ser defrontado com uma tarefa muito específica, que atentava diretamente contra as leis dos homens e contra seu sentimento de amor paterno. Moisés comunicou diretamente a tarefa que lhe fora incumbida, até mesmo por escrito; em seu caso, o silêncio seria mesmo contrário às exigências divinas. Não é o caso de Abraão, para quem falar teria apenas piorado a situação, já que o desacreditariam e o considerariam louco. Tendo isso em vista, como negar que o "como" não esteja dialeticamente ligado ao "quê", de tal forma que o silêncio seja necessário nesse caso?

> Abraão cala, mas aqui o decisivo não é que o fato de que se cale, mas de que *não possa* falar. Nessa impossibilidade radicam a angústia e a desrazão do patriarca. Porque se, falando, não posso me fazer compreender, então de fato não falo, ainda que discurse sem interrupção um dia inteiro (KIERKEGAARD, 1976, p.163; tradução nossa).

Como veremos no quarto capítulo, porém, essa hipóstase da forma está intimamente ligada à hipóstase da interioridade em detrimento da objetividade; ela reflete um dilema de primeira ordem no conjunto da produção kierkegaardiana. Entretanto, não deixa de ser profícuo o apontamento dos momentos em sua obra nos quais a Letra volta-se explicitamente contra tal intenção, mantendo-se fiel à dialética entre forma e conteúdo prematuramente abortada em favor da primeira.

Seja como for, ocorre que esse imbróglio nos conduz de volta à questão dos pseudônimos, com a qual iniciamos o capítulo, ainda que sob novo ângulo: haveria uma necessidade real em utilizá-los para descrever as posições existenciais de cada estádio ou seriam eles meramente contingentes? E como deveria o intérprete se colocar diante disso? Tomemos como guia o que Kierkegaard afirma em sua "Primeira e última explicação", localizada no fim do *Pós-Escrito*:

> Minha pseudonímia ou polionímia não teve uma razão *casual* em minha *pessoa* [...] mas uma razão *essencial* na própria *produção*, que, por causa das réplicas e das diferenças das individualidades psicologicamente diversas, requeria poeticamente uma desconsideração quanto a bem e mal, compunção e jocosidade, desespero e soberba, sofrimento e júbilo etc., que só se limita idealmente pela consequência psicológica, o que nenhuma pessoa nos limites éticos da realidade efetiva ousa permitir-se ou pode querer permitir-se. O que está escrito, então, é meu, mas apenas na medida em que eu coloquei na boca da individualidade poeticamente real *que* produz, sua visão de vida, tal como se dá a perceber nas réplicas. Pois minha relação é ainda mais remota do que

> aquela de um poeta, que *cria poeticamente* personagens, porém é *ele próprio o autor* no prefácio (KIERKEGAARD, 2016, p.341).

Kierkegaard argumenta que a função dos pseudônimos provém da própria produção, pois seu uso seria a forma mais adequada para exprimir os dilemas dos diversos tipos de individualidades presentes ao longo dos três estádios principais da existência. Se todas as obras fossem assinadas em seu nome, ele correria o perigo de ver todas aquelas posições, muitas vezes diretamente antagônicas, atribuídas a ele, o que frustraria o intento de comunicar indiretamente a necessidade da escolha subjetiva. Como se nota, Kierkegaard assume a primeira das posições esboçadas acima a respeito da comunicação indireta, fazendo-se objetivo e saindo de campo para que cada livro pudesse jogar livremente com as posições apresentadas, sem que ele tivesse que se comprometer com suas criações para além do estritamente necessário (muitas vezes ele assinava apenas como o editor). Novamente, vê-se aqui a necessidade da forma constituída através dos limites impostos pelo conteúdo: a atitude estética, por exemplo, nunca poderia ser apresentada diretamente por Kierkegaard enquanto tal, pois isso comprometeria seu empenho em fazer com que os próprios leitores localizados nesse estádio identificassem as contradições inerentes a sua posição. Por outro lado, boa parte da produção religiosa será assinada, pois são obras que já pressupõem o leitor como cristão ou, ao menos, como alguém que aceita a tarefa colocada pelo cristianismo autêntico. Nesses casos, a "enganação" perderia seu propósito e o conteúdo exigiria uma forma mais direta, ainda que muitas vezes marcada por uma série de elementos indiretos (já que não se tratará, em momento algum, de "ensinar" verdades do Cristianismo ao público).

A controvérsia aparece mais marcadamente quando Kierkegaard explica como gostaria que essas obras pseudônimas fossem lidas e citadas:

> Meu desejo, minha súplica é, portanto, de que, caso ocorra a alguém citar alguma passagem particular dos livros, que me preste o favor de citar o nome do respectivo autor pseudônimo, não o meu, isto é, de repartir as coisas entre nós de tal modo que a expressão pertença femininamente ao pseudônimo, e a responsabilidade civilmente a mim (KIERKEGAARD, 2016, p.342-343).

Essa e outras passagens do tipo já fizeram correr muita tinta na literatura especializada, dado que nunca se alcançou um consenso em relação à validade desse desejo singular do autor. Já se argumentou tanto pela solução de citar sempre os pseudônimos quanto pela posição contrária, de atribuir tudo a Kierkegaard. Há também certas posições como a de

Jon Stewart[11] e Ferreira (2015) que pregam uma espécie de meio-termo, atribuindo certas teses aos pseudônimos e outras a Kierkegaard, dependendo do caso em questão. Adorno segue por uma linha similar, embora a radicalizando a partir do imperativo de expor a tensão entre os dois polos:

> Toda consideração que aceita sem rupturas a pretensão dos pseudônimos singulares, e se mede por eles, acaba falhando. Eles não são figuras em cuja vida incomparável a intenção estivesse densamente contida. Constituem inteiramente figuras representantes abstratas. Isso não quer dizer que alguma vez a crítica poderia descuidar da função delas, ou tomar a opinião dos pseudônimos pela de Kierkegaard. Ela tem, antes, de contrapor as unidades abstratas dos pseudônimos aos motivos concretos que são abarcados pelos limites da pseudonímia, e ponderar a concordância do conjunto (ADORNO, 2010b, p.38).

Assim, não se trata exatamente de um meio-termo, mas de uma autêntica mediação, que sempre se dá pelos extremos. Não é que em alguns casos as teses serão de Kierkegaard, enquanto em outros serão exclusivamente dos pseudônimos; em todos os momentos ambas as posições precisarão ser confrontadas, mostrando como uma passagem particular se insere na perspectiva da totalidade da obra (aqui entra em uso o holismo conceitual apontado por Adorno e comentado anteriormente). De fato, atribuir a Kierkegaard as posições do poeta dos *Diapsalmata* seria sem dúvida um equívoco, já que todo o ensaio é concebido como uma caricatura exagerada do *pathos* romântico; por outro lado, mesmo essa caricatura diz algo verdadeiro a respeito da obra kierkegaardiana, não porque expresse teses verdadeiras ou falsas, mas porque estabelece o solo com o qual o pensamento precisa se confrontar. Ora, como não pensar continuidades e rupturas entre essa figura estética e o religioso? Como desvincular completamente esse momento das potencialidades abertas pela obra, ainda que nem sempre de forma consciente? Como negar que esse ímpeto esteticista com raízes no Romantismo seja um traço inerente à produção kierkegaardiana, muitas vezes assimilado nos próprios conceitos que mobiliza, ou no ponto de vista em que se coloca?

---

[11] "Perhaps the problem with the different approaches to the pseudonyms lies in the fact that they have been rather extreme views. In other words, the claim is either that Kierkegaard's use of the pseudonyms can be entirely ignored and is in no way relevant for the content of his thought or the opposite opinion that says that careful attention to the pseudonyms is the *sine qua non* of any meaningful interpretation of Kierkegaard at all. Perhaps a more productive approach lies somewhere in the dialectical middle ground between these two positions. One can certainly acknowledge the importance of the pseudonyms and try to be attentive to them to the extent that this proves useful for one's interpretation or research project. But there is no reason to insist on this absolutely or to push this to extremes if it turns out that in fact special attention to the pseudonyms is not relevant for the given issue in Kierkegaard that one wishes to treat" (NUN; STEWART, 2015, p.xv-xvi).

O lado abstrato dos pseudônimos é facilmente percebido quando se nota que muitos deles foram concebidos de última hora[12] ou não tiveram qualquer desenvolvimento posterior. Nesse sentido, é bom não os confundir com os heterônimos à la Pessoa, que por sua vez possuíam identidade bem estabelecidas, além de estilos bem distintos. O único pseudônimo que chegaria minimamente perto disso seria Climacus, embora o livro que supostamente deveria contar seus anos de formação – *É preciso duvidar de tudo* – não tenha sido publicado em vida por Kierkegaard.

O saldo dessa discussão não deveria ser uma simples escolha entre citar de uma maneira ou de outra, algo irrelevante se tomado em si mesmo, mas a ponderação – ressaltada ao longo de todo o capítulo – de que forma e conteúdo não devem ser tomados separadamente e manipulados de forma leviana, ainda que o próprio Kierkegaard seja por vezes culpado de fazê-lo. Por isso alternaremos em muitos momentos entre as duas formas de citação, tendo como foco a compreensão das passagens particulares em estrita ligação com a totalidade da produção.

5. O início da autoria: Ironia e Dialética

Estilo é sedimentação de um conteúdo da experiência, ele não existe à parte da matéria histórica que lhe dá ensejo. A experiência da perda, elevada ao estatuto estilístico na autoria de Kierkegaard, está ela mesma calcada num diagnóstico muito preciso do momento histórico que lhe concerne. Nesse sentido, sigamos as considerações de Schiller, que talvez tenha sido o primeiro a descrever a condição moderna a partir da noção de "dilaceramento", que será tão cara ao hegelianismo:

> Este dilaceramento que arte e erudição introduziram no homem interno foi aperfeiçoado e generalizado pelo novo espírito de governo. Certamente não se podia esperar que a organização simples das primeiras repúblicas sobrevivesse à singeleza dos primeiros costumes e das relações primevas; mas, em lugar de ascender a uma vida animal superior, ela degradou-se até uma mecânica vulgar e grosseira. A natureza de pólipo dos Estados gregos, onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se à totalidade, deu lugar a uma engenhosa engrenagem cuja vida mecânica, em sua totalidade, é formada pela composição de infinitas partículas sem vida. Divorciaram-se o Estado e a Igreja, as leis e os costumes; a fruição foi

[12] Um exemplo de peso é o próprio Johannes Climacus das *Migalhas*. Sobre a pseudonímia nesse livro, ver: KONDRUP, J. On the Genesis of Philosophical Fragments. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J. *Kierkegaard Studies:* Yearbook 2004. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

> separada do trabalho; o meio, do fim; o esforço, da recompensa. Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, não desenvolve a harmonia de seu ser, e em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, toma-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência. Mesmo esta participação parca e fragmentária, porém, que une ainda os membros isolados ao todo, não depende de formas que eles se dão espontaneamente [...], mas é-lhes prescrita com severidade escrupulosa num formulário ao qual se mantém preso o livre conhecimento (SCHILLER, 2015, p.37).

Trata-se efetivamente do fenômeno da alienação, através do qual a modernidade aparece como o momento em que o espírito não se sente em casa e busca sem sucesso o retorno[13]. Se for de fato lícito falar de "perda" a partir desse diagnóstico, então ela deverá ser localizada na perda da substancialidade que dava sustentação à existência individual, indissociável do todo. Não é algo muito diferente que Kierkegaard tem em vista quando se refere a sua época, embora suas considerações enfatizem, sobretudo, o desenraizamento associado ao Cristianismo institucionalizado. Suas repetidas colocações acerca da superioridade do pagão em relação ao falso cristão não deixam dúvidas a respeito; é muito melhor desconhecer a verdade e agir coerentemente de acordo com essa crença do que conhecê-la e ainda assim deturpá-la a todo o momento. De qualquer maneira, o que importa aqui é a ideia de uma incompletude essencial, de algo que não foi possível se realizar e viu-se reduzido à função de mero apêndice, fragmento. Mas como isso é rebatido na escrita propriamente dita?

> *Diapsalmata, Parerga, Paralipomena, Teses Provisórias, Ditirambos*... a nova prosa filosófica erige o inacabado em princípio de construção – na verdade impelida pela "crise" da Forma clássica; ou o paradoxo da frase única, a que aspira e onde expira o Livro impossível (*Único*). A um só tempo provisório, elidível, e definitivo na concisão da sua fatura lapidar, o aforismo – ou a peça breve onde a razão divaga – dispensa a mediação e torna enfim palpável a quimera de se falar, com pertinência, imediatamente da vida imediata, quer dizer, também, a partir da perspectiva doméstica do *intérieur*. Conviria lembrar, a propósito, que essa pequena prosa filosófica interrompida é contemporânea do exílio institucional dos seus autores, *rentiers* doravante desatrelados do carro, estatal, da "miséria alemã" (ARANTES, 1996, p.399).

[13] Diagnóstico não só compartilhado, mas apresentado explicitamente por Kierkegaard em termos que seguem de perto o vocabulário hegeliano: "Na Antiga Grécia o indivíduo não era livre de modo nenhum neste sentido, ele estava preso à eticidade substancial, ainda não se tinha separado a si mesmo, isolado a si mesmo desta relação substancial, ainda não tinha conhecido a si mesmo" (KIERKEGAARD, 2013b, p.231).

Diante desse processo, a forma fragmento é erigida em princípio estilístico máximo, algo particularmente notável nos românticos alemães, e que Kierkegaard certamente retém em muitas de suas obras. Seu próprio estilo contém muito do *Witz* elogiado por Schlegel; Pattison (2004) chega mesmo a compará-lo aos escritores de folhetim de seu tempo. De fato, essa escrita ágil, dinâmica, com pensamentos associados de maneira inusitada e com um sutil toque de humor, que mistura de maneira engenhosa estilo vulgar e erudito, alternando entre palavras de baixo calão e expressões em grego e latim, constitui uma marca fundamental de sua autoria. A mesma variedade encontrada nos românticos estará presente em suas obras, basta uma rápida comparação entre *Lucinde* e o *Diário de um Sedutor* para comprová-lo. É verdade que alguns livros, tais como *O Conceito de Angústia*, apresentam uma forma mais tradicional, mas ocorre que nas mãos de Kierkegaard o elemento sistemático torna-se apenas uma dentre as inúmeras possibilidades de apresentação do tema. Aliás, algo a ser louvado em sua produção é a preocupação com a escolha da forma adequada ao conteúdo a ser descrito: não é à toa que as maiores experimentações acompanhem a produção estética, que inclusive mimetiza algumas das estratégias românticas mais comuns; os tratados éticos e religiosos, por outro lado, são muito menos inventivos e tendem a possuir um esquema formal mais bem delimitado, salvo exceções.

Dentre esses novos instrumentos assimilados à escrita filosófica, talvez a ironia seja o que adquiriu maior destaque. Para Schlegel, ela constituía um princípio de "agilidade eterna" do pensamento, que oscilava num vaivém entre "autocriação e autoaniquilamento" (SCHLEGEL, 1997) sem encontrar repouso em qualquer ponto fixo, finito. Englobava, aliás, um modo de ser frente ao mundo, muito mais do que um instrumento linguístico a ser manipulado ao bel-prazer do escritor. Não por outro motivo foi tão criticada por Hegel, que via nela a hipóstase de uma subjetividade sem limites, que estenderia seu poder negador a todo o mundo colocando-se acima da efetividade, da qual caçoaria. Kierkegaard, por outro lado, sustenta uma postura mais ambígua: por um lado, partilha da maior parte dos ataques hegelianos aos românticos; por outro, não deixa de manter certo distanciamento de Hegel e resguardar alguns elementos românticos que, em sua visão, não deveriam ser abandonados tão prematuramente. Para avaliar tais deslocamentos, passaremos em revista alguns tópicos d'*O Conceito de Ironia*, tendo como foco a avaliação kierkegaardiana do papel da ironia frente à dialética e do uso que dela faz nessa obra e posteriormente.

Iniciemos com uma passagem que estabelece o contraste entre o método hegeliano e o socrático/platônico (considerados equivalentes nesse momento):

> Neste sentido, o perguntar socrático possui analogia, ainda que distante, mas indubitável, com o negativo em Hegel, só que o negativo segundo Hegel é um momento necessário no próprio pensamento, é uma determinação *ad intra*, e em Platão o negativo se torna visível e é colocado para fora do objeto no sujeito interrogante. Em Hegel, o pensamento não precisa ser interrogado desde fora; pois este pergunta e responde a si mesmo; em Platão, ele só responde na medida em que é perguntado, mas se ele vem a ser ou não questionado é uma casualidade, e a maneira como ele é questionado também não é uma casualidade menor (KIERKEGAARD, 2013b, p.49).

O elemento central nessa descrição é o fato de o método especulativo operar com um conceito de negação imanente, no qual o próprio objeto nega-se a si mesmo. A estrutura da ironia socrática, por outro lado, exigiria um interlocutor, pois sua forma consagrada é o diálogo. Desse modo, a negação só poderia ser exterior, localizando-se em algum dos interlocutores, que contestaria a posição do adversário forçando a reconhecer sua inconsistência. Nesse ponto, Kierkegaard segue literalmente a explicação hegeliana: "Esta é a famosa *ironia socrática* que é apenas um modo especial de comportar-se no trato de pessoa a pessoa, quer dizer, unicamente uma forma subjetiva da dialética, ao passo que a verdadeira dialética versa sempre sobre os fundamentos da coisa mesma" (HEGEL, 1979, p.52). A única diferença relevante entre os dois é o fato de Kierkegaard também atribuir a Platão uma dialética[14], reservando a Hegel o epíteto de "especulativo"; ainda assim, deixaremos esse fato de lado por enquanto, concentrando-nos nas diferenças entre Hegel e Platão/Sócrates.

Kierkegaard prossegue com sua argumentação nos seguintes termos:

> Se é correto o que desenvolvemos até aqui, então se vê que a intenção com que se pergunta pode ser dupla. Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que, quanto mais se pergunta, tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparentemente, deixando assim atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo, que há uma vacuidade; o primeiro é o *especulativo*, o segundo o *irônico*. Era este último o método que Sócrates praticava frequentemente (KIERKEGAARD, 2013b, p.50).

Seguindo ainda a interpretação hegeliana, Kierkegaard afirma que a ironia socrática é puramente negativa ("negatividade infinita absoluta", expressão retirada de Hegel), pois conduz muito mais frequentemente a um impasse – uma aporia – do que a um solo positivo de

[14] "Que ironia e dialética são as duas grandes potências em Platão, todos hão de conceder; mas que nele se encontram uma dupla espécie de ironia e uma dupla espécie de dialética, também não se pode negar, de jeito nenhum" (KIERKEGAARD, 2013b, p.133).

consenso. Já Hegel, como se sabe, gaba-se pelo resultado positivo de sua dialética, que derivaria do movimento das negações determinadas. Isso não ocorre com a ironia socrática, que teria o nada como sua base ("Só sei que nada sei") e pressuposto indispensável. Ainda assim, ambos – Hegel e Kierkegaard – louvam esse caráter negativo, pois ele é condizente com a posição que Sócrates ocupava na sociedade ateniense, a saber, ele era o *átopos*, o elemento negador, que se envolvia em infindáveis diálogos e desestabilizava as posições tidas como evidentes pelos habitantes da pólis. Daí seu caráter revolucionário: ele fora o verdadeiro pai da subjetividade como princípio filosófico, pois contrapunha sua própria consciência ao consenso que imperava com a internalização das leis atenienses. Como diz Kierkegaard: "O que vemos em Sócrates é a *liberdade*, infinitamente transbordante, da *subjetividade*, mas isto é justamente *a ironia*" (ibidem, p.217).

Isso explica a consideração de Sócrates como aquele que coroou a ruptura no todo substancial da eticidade grega. Ora, a partir do momento que seu *ethos* particular foi oposto ao universal, este não mais poderia se recompor, levando à desintegração do helenismo clássico e ao momento de alienação do espírito. É importante ressaltar que a relação não é de forma alguma causal: Sócrates teria de fato uma significação histórico-universal (Hegel chega mesmo a utilizar a palavra "herói"), mas isso porque encarnou o princípio da subjetividade dando vazão a um movimento do espírito que evidentemente ia muito além de si: "com Sócrates, o espírito chamado a decidir se desloca à consciência subjetiva do homem" (HEGEL, 1979, p.73). Tanto isso é verdade que Hegel cita a Guerra do Peloponeso como correlato histórico de sua aparição, que levaria à decadência grega nas décadas vindouras. Kierkegaard não só subscreve a esse diagnóstico, mas vale-se dele para diferenciar a ironia socrática da romântica:

> Entretanto, não era a realidade em geral que ele negava [como os românticos], mas era a realidade dada a uma certa época, a da substancialidade tal como existia na Grécia, e o que a ironia exigia era a realidade da subjetividade, a realidade da idealidade. A história julgou que Sócrates estava justificado aos olhos da história universal. Ele foi uma vítima (KIERKEGAARD, 2013b, p.273).

Segue-se a contraposição aos românticos, como sempre associados a Fichte:

> Fichte queria construir o mundo; mas o que ele tinha em mente era um construir sistemático. Schlegel e Tieck queriam inventar um mundo. Daí se vê

> que esta ironia não estava a serviço do espírito do mundo. Não era um momento da realidade dada que devia ser negado e desalojado por um novo momento; mas toda *realidade histórica* era negada, para abrir lugar a uma realidade autoproduzida. Não era a subjetividade o que devia surgir aqui, pois a subjetividade já estava presente nas relações do mundo, mas era uma subjetividade exaltada, uma *segunda potência da subjetividade* (KIERKEGAARD, 2013b, p.277-278).

O enraizamento histórico de Sócrates relaciona-se dialeticamente com seu método, que não é uma produção arbitrária, mas tira seu conteúdo da oposição à substancialidade da vida ética grega. Por isso, tanto Hegel como Kierkegaard sentir-se-ão autorizados a dizer que de certa forma Sócrates era realmente culpado dos crimes que o levaram a receber a sentença de morte pelo tribunal ateniense (corromper a juventude e cultuar outros deuses – seu *daimon*), pois ele era uma anomalia naquele mundo, que não comportava o princípio da subjetividade e suas consequências nefastas para aquele modo de vida. É precisamente essa significação histórica, que faz de um indivíduo alguém "profético", que faltava aos românticos, pois sua ironia provinha do mero jogo de sua fantasia ilimitada, não trazendo consigo nenhum princípio "novo" no desenvolvimento do espírito. A subjetividade, que em Sócrates era algo ainda nascente, torna-se com o Romantismo o solo inabalável de sua posição irônica, a qual se apoia nesse ímpeto criador sem fim do Eu, apropriado da filosofia fichteana. Como se sabe, para Hegel o paradigma dessa ironia que tende à bufonaria seria *O Sobrinho de Rameau*, cujo protagonista encarna o espírito que tudo nega e não deixa subsistir pedra sobre pedra. Esse furor desmesurado implicaria, contudo, um paradoxo, a saber, que ele é capaz de ironizar tudo, exceto a própria subjetividade que o produziu, que permanece arbitrariamente elevada acima do mundo e iludida na certeza de sua atividade infinita.

O resultado dessa ironia inconsequente seria o apagamento da história e a eternização do Eu:

> Para a ironia, ao contrário, propriamente não há nenhum passado. Isto se deve a que a ironia se evadiu de investigações metafísicas. Ela confundiu o eu temporal com o Eu eterno. Mas este Eu eterno não tem nenhum passado, e por conseguinte este eu temporal também não tem nenhum. Na medida, porém, que a ironia quer ter a gentileza de assumir um passado, este precisa ser *de tal natureza* que a ironia possa resguardar sua liberdade sobre ele, e possa fazer o seu jogo com ele. É por isso que a parte mítica da história – as sagas e as aventuras – foi o que mais encontrou graça aos seus olhos (KIERKEGAARD, 2013b, p.279-280).

O elemento mítico, tão caro aos românticos como princípio indissociável do fazer poético, seria na verdade o reflexo de uma concepção a-histórica da subjetividade, que se agarraria ao passado longínquo por não encontrar chão fixo onde pisar no presente. É interessante contrastar essa crítica com a análise do mítico em Platão, empreendida na primeira parte do livro. Lá, Kierkegaard não identificava o mítico como um elemento problemático; pelo contrário, em Platão ele se mostrava um elemento central, que passou a ser mobilizado juntamente com a dialética como uma forma alternativa de apresentação de um conceito. Ali era dito que o mítico consistiria no "estado de exílio da ideia" (ibidem, p.115), que se relacionaria à fantasia e não ao entendimento. Caracterização propriamente romântica[15], sem dúvida, mas no Romantismo a atividade da fantasia seria exacerbada e o mítico simplesmente tomaria o devido lugar do conceito ao invés de coexistir com ele, como ocorreria nos diálogos platônicos, onde seria apenas "o entusiasmo da fantasia ao serviço da especulação" (ibidem, p.115).

Ao longo da segunda parte de seu livro, Kierkegaard analisa em detalhe três representantes dessa corrente romântica associada à ironia exacerbada: Schlegel, Tieck e Solger. Fugiria ao nosso propósito uma análise aprofundada do papel de cada uma dessas figuras no argumento, por isso tomaremos Schlegel como paradigma da crítica kierkegaardiana, ainda muito próxima da posição de Hegel, como se verá. A título de introdução, Kierkegaard diz o seguinte:

> Neste sentido, dever-se-ia estar muito grato a Schlegel se ele tivesse conseguido encontrar uma saída, mas infelizmente o clima descoberto por ele, o único sob o qual o amor poderia prosperar, não é um clima mais meridional em relação ao nosso clima do norte, mas é um clima idealizado que não se encontra em lugar algum. Por isso, não basta que os gansos e os patos domésticos do amor caseiro batam as asas e elevem uma formidável gritaria

[15] "Isso apenas pode ser explicado pelo fato de que reconhecemos que a fantasia é a força fundamental do espírito humano, para o que já apontamos com frequência. O ato mais originário da fantasia é aquele por meio do qual nossa própria existência e todo o mundo exterior ganham para nós realidade. Que essa seja um produto de nossa própria atividade, isso pode apenas ser apresentado por meio da especulação, mas nunca entrar na consciência. O extremo oposto é a eficácia artística da fantasia, que é consciente de si e é conduzida com um propósito [...] Entre ambos os momentos reside no centro a realidade de onde nasce a mitologia. Ela dá aos seus produtos, por conseguinte, uma realidade ideal; isto é, para o espírito eles são realmente, embora não possam ser comprovados na experiência sensível. Isso aponta para uma época do espírito humano em que a fantasia é dominante, mas não pode chegar à consciência plena de seu domínio, porque ainda não ocorreu uma separação pura entre ela e o entendimento, como a força propriamente oposta. Nós podemos tornar essa época e a criação mítica do mundo muito clara pela imagem do sonho, pois durante o sonho nunca surge uma dúvida acerca da realidade das imagens que passam diante de nós, por mais desconectadas que elas sejam e inclusive contraditórias" (SCHLEGEL, 2014, p.282-283). Posição idêntica à de Schelling: "O mundo dos deuses não é objeto do mero entendimento, nem da razão, mas pode ser apreendido unicamente com a fantasia" (SCHELLING, 2001, p.58).

> quando ouvem o pássaro selvagem do amor zunindo acima de suas cabeças; mas todo homem com um senso poético mais profundo, com anseios fortes demais para se deixar prender nas teias de aranha românticas [...] deve aqui levantar seu protesto, justamente em nome da poesia, e deve procurar demonstrar que não é uma saída o que Fr. Schlegel encontrou, mas sim um desvio em que ele se desencaminhou, deve procurar demonstrar que viver não é a mesma coisa que sonhar (KIERKEGAARD, 2013b, p.291).

Aqui já se delineia o cerne do raciocínio: Schlegel, culpado de alçar a fantasia a voos demasiado ambiciosos, terminaria por substituir o real pelo ideal, inaugurando um reino de sonhos absolutamente afastado da efetividade, marcado pelo mesmo caráter mítico e a-histórico denunciado anteriormente. Tal como Ícaro, suas asas não teriam resistido ao calor solar e sua intenção filosófica terminaria por colapsar sobre si mesma, o que se veria, sobretudo, em seu polêmico romance *Lucinde*:

> Portanto, o que *Lucinde* pretende é *superar* toda eticidade, não só no sentido de usos e costumes, mas sim toda aquela eticidade que é a validade do espírito, a *dominação do espírito sobre a carne*. Também se mostrará, portando, que ela corresponde exatamente àquilo que anteriormente caracterizamos como sendo o específico para o esforço da ironia: suprimir toda a realidade e pôr em seu lugar uma realidade que não é nenhuma realidade [...] (KIERKEGAARD, 2013b, p.295).

Kierkegaard nota um caráter propriamente doutrinário no romance, que tomaria corpo numa espécie de educação para o amor que subverteria o postulado cristão da dominação do espírito sobre a carne; em *Lucinde*, é o princípio sensual que seria alçado ao primeiro plano, e isso de maneira absolutamente idealizada. Para Kierkegaard, não é possível discernir qualquer traço verdadeiramente histórico na narrativa; Schlegel teria criado uma terra encantada onde o amor estaria plenamente livre para todo tipo de experimentação; nesse esquema, Julius seria a personagem reflexiva atormentada por sua melancolia, enquanto Lucinde seria aquela "sensualidade nua", puro princípio do gozo. Não escapa aos olhos de Kierkegaard o fato de que ela é repetidamente associada à natureza, sendo até mesmo chamada por Julius de "sacerdotisa da noite", metáfora que até certo ponto confirma a hipótese de Kierkegaard a respeito do caráter doutrinário do livro: trata-se efetivamente de uma nova espécie de religião do amor, cujos princípios seriam opostos aos cristãos. Isso é visível também na relação do protagonista com outra personagem feminina, Lisette, que era prostituta e termina por se suicidar diante de Julius.

Quanto à estrutura do romance, Kierkegaard critica severamente sua "confusão":

> A confusão e a desordem que *Lucinde* quer introduzir no mundo estabelecido, o romance tenta ilustrar plasticamente com a mais completa *confusão na estrutura*. Julius narra por isso, logo no início, que junto com as demais regras da razão e da virtude ele também abandonou o estilo (p.3), e à p.5 ele diz: "Para mim e para este escrito, para meu amor por ele e para seu desenvolvimento em si, não há nada mais adequado do que, logo de começo, eu aniquilar aquilo que nós chamamos ordem e afastá-la bem dele e reivindicar para mim o direito a uma estimulante confusão, afirmando-a na prática". Com isso ele quer então alcançar o verdadeiramente poético, e quando ele renuncia a todo entendimento e deixa a fantasia reinar sozinha, bem pode ser que ele tenha sucesso e também o leitor, se colaborar, e consigam manter pela força da imaginação esta confusa mistura em uma única imagem em eterno movimento (KIERKEGAARD, 2013b, p.297).

Note-se que do ponto de vista kierkegaardiano não há inadequação entre forma e conteúdo, pois Schlegel efetivamente leva sua matéria a sério para produzir uma forma fragmentária (o livro está dividido em monólogos, diálogos, cartas, mininarrativas etc., sem um fio condutor claro, nem mesmo temporal, pois alterna entre o presente e o passado de Julius); na verdade, o problema é anterior, a saber, o fato de que o conteúdo é extraído de uma imaginação descontrolada, e não de alguma experiência historicamente enraizada. A forma apenas reduplica a desordem do conteúdo. Aqui não se trata de um retorno ao vilipendiamento da imaginação próprio ao XVII, mas da constatação, kantiana em sua essência, de que a imaginação deve atuar em harmonia com as outras faculdades (vale lembrar que o juízo de gosto é descrito por Kant como um "livre jogo" entre entendimento e imaginação), sem pretender alçar voos próprios para além do que permite o entendimento. Trata-se de uma tópica que se encontrava já em Buffon, que distinguia uma faculdade ativa da imaginação, responsável por comparar imagens com ideias, e uma faculdade passiva, associada aos sentidos, capaz de submeter o homem a seus desígnios e conduzi-lo a todo tipo de ilusões e falsificações. O resumo da ópera encontra-se na constatação de que Schlegel "deixa a fantasia reinar sozinha", sem submetê-la ao controle estrito das outras faculdades.

Exercitando seus talentos precoces de crítico da cultura, Kierkegaard denuncia o que se poderia denominar o caráter de classe do romance:

> É esta a descrição que Schlegel faz de uma vida que, por mais pervertida que fosse, parece ter tido a pretensão de ser poética. O que aí predomina especialmente é o *ócio aristocrata*, que não está a fim de nada, não está a fim de trabalhar, e antes aborrece qualquer atividade feminina; não está a fim de ocupar o seu espírito, mas deixa aos outros esta tarefa; uma ociosidade que devora e esgota todas as forças da alma em um *gozo efeminado*, e deixa a própria consciência evaporar-se em um crepúsculo repulsivo. Mas o gozo

> tinha de ser, pois afinal de contas gozar é viver poeticamente (KIERKEGAARD, 2013b, p.299).

Tédio este que teria todas as características de um mecanismo compensatório, descrito por Paulo Arantes como "um formidável mecanismo ideológico de celebração do fato literário como derradeiro refúgio do espírito" (ARANTES, 1996, p.139), próprio dos mandarins alemães. Kierkegaard capta esse sentimento com perfeição, notando como Schlegel glorifica uma forma de vida vegetativa como o que haveria de mais alto: "quanto mais divino um homem ou o trabalho de um homem for, mais se assemelha a uma planta; de todas as formas da natureza, essa forma é a mais moral e mais bela. E assim o mais alto, mais perfeito modo de vida seria efetivamente nada mais do que *puro vegetar*" (SCHLEGEL, 1971, p.66). Há uma analogia muito marcada no romance entre natureza, passividade e poesia, que aos olhos de Kierkegaard seria apenas uma forma de justificar esse *pathos* aristocrático que busca afastar-se de todo o real e afirmar-se em sua liberdade desvairada. Nesse sentido, a personagem de Julius ocupa uma posição central como "personalidade presa à reflexão", que Kierkegaard faz questão de diferenciar de um Don Juan, que é efetivamente ativo em suas seduções. Não é por outro motivo que Pattison o aproximará do sedutor do *Diário*:

> A reinterpretação de Kierkegaard do evangelho de acordo com Julius é talvez mais vivamente expressa numa seção de *Ou isto – Ou aquilo* intitulada "*O Diário do Sedutor*". Johannes, o Sedutor, é uma figura semelhante a um fantasma, misteriosa, que encarna o espírito da reflexão cínica, fria. Seu 'prazer' consiste em atenuar sua solidão intelectual por meio de uma série de casos cuidadosamente arquitetados, cada qual concebido para evocar o máximo de ressonância estética. Johannes, como Julius, fixa as polaridades do ser aos dois sexos respectivamente. A mulher é então a Natureza, beleza sensual, espontaneidade (imediatidade); o homem é o Espírito, idealidade, reflexão. Em comum com o resto da natureza fenomenal, a mulher é o ser-para-outro, o que quer dizer que só encontra realização por meio de sua relação com outro (homem) (PATTISON, 2004, p.132; tradução nossa).

Essa constatação a respeito dos sexos é particularmente verdadeira quando se nota que, ao longo de *Lucinde*, Julius não modifica seu jeito passivo de ser frente à existência. Tendo encontrado Lucinde, recobra sua vontade de viver e poetiza a vida ao infinito, mas seu ideal de comportamento permanece vegetativo; nenhuma das personagens parece ter um desenvolvimento verdadeiro, o que comprovaria o efeito do contato com o outro. Hegel diria que isso deriva do falso conceito de movimento romântico, preso numa alternância infinita (*Umschlagen*) entre extremos e incapaz de produzir qualquer tipo de modificação neles, que

permanecem pontos fixos. Kierkegaard apropria-se dessa ideia da imobilidade para compor suas personagens estéticas: “Falta-me a paciência para viver”, dizia o poeta dos *Diapsalmata*. Isso nos fornece uma pista a respeito do tipo de deslocamento que Kierkegaard empreende quando transfigura as personagens românticas em seus trabalhos: trata-se de captar esse *pathos* do tédio, inserido em um mundo onírico, e transportá-lo para a forma ensaio ou romance. O resultado tanto é exitoso que *O Diário de um Sedutor* causou quase tanta polêmica quanto *Lucinde*, guardadas as devidas proporções, sendo considerado por muitos um livro imoral. Ocorre que o caráter irônico dessas transposições não era evidente desde o início, por mais que Kierkegaard enfatize o fato de ter entregado os *Dois Discursos Edificantes* paralelamente a *Ou isto – Ou aquilo*. De qualquer forma, é inegável que essas transposições tenham superado as intenções explícitas de Kierkegaard, como criações suas que de certa forma adquiriram vida própria para além do lugar que lhes fora designado na autoria.

Chegamos então à conclusão de Kierkegaard a respeito do romance, que atribuirá parte de seus problemas à forma poética considerada enquanto tal:

> Com efeito, se perguntarmos o que é poesia, poderemos responder com uma caracterização bem geral que ela é: uma vitória sobre o mundo; é através de uma negação daquela realidade imperfeita que a poesia inaugura uma realidade superior, alarga e transfigura o imperfeito em perfeito, e com isso atenua a dor profunda que quer escurecer tudo. Desta maneira, *a poesia é uma espécie de reconciliação, mas não é a verdadeira reconciliação*; pois ela não me reconcilia com a realidade em que eu vivo, com sua reconciliação não ocorre nenhuma transubstanciação da realidade dada, e sim ela me reconcilia com a realidade dada proporcionando-me uma outra realidade, superior e mais perfeita (KIERKEGAARD, 2013b, p.301).

Vê-se nessa passagem a clara ressonância da temática hegeliana da *Versöhnung*: a poesia não reconcilia de fato pois sublima o presente num ideal que apenas nega o real, como em uma negação abstrata. Nesse momento, Kierkegaard não deixa claro se a verdadeira reconciliação estaria ligada à filosofia, como para Hegel, ou se não poderia sequer ser pensada. Evidentemente, sua posição se alterará substancialmente ao longo de sua produção; a própria ideia de reconciliação será sumariamente abandonada e gradualmente substituída pelo ideal da existência cristã (que aliás não reconcilia, mas aponta para a tarefa infinita da fé). De qualquer forma, Kierkegaard parece ampliar o escopo de sua crítica ao constatar que não se trata simplesmente de uma distorção de um *medium* que poderia ser frutífero para descrever o que Schlegel tem em mente; com efeito, o problema jaz no próprio *medium* da poesia, ao

menos como é concebido pelos românticos. É evidente que se poderia empreender uma defesa de Schlegel, enfatizando o fato de que o movimento pendular que descreve não permitiria atribuir uma tal superioridade do ideal sobre o real, mas isso escaparia aos nossos propósitos[16]. Trata-se mais de analisar os fundamentos e as consequências da crítica kierkegaardiana do que sua procedência frente aos autores com os quais se confronta.

Mais frutífero seria perguntar-se acerca das afinidades eletivas entre Kierkegaard e o Romantismo que tanto critica. Por um lado, é incontestável que Hegel lhe forneça a base teórica que lhe permite afastar-se dos devaneios poetizantes; por outro, Kierkegaard assimila, ainda que indiretamente, alguns de seus *topoi* mais relevantes, o que diz muito a respeito do caráter ambíguo de sua produção. Em seu artigo *Kierkegaard et le romantisme*, Jean Wahl fornece uma pista preliminar:

> A metáfora do véu, a ideia da distância (a floresta vista de longe é um mistério interessante, vista de perto, um enigma resolvido) e da distância temporal (a lembrança), a *Stimmung* que é a meio-caminho entre o interno e o externo, a ideia de um reino encantado do possível, da fantasia, esses são vários dos traços que se ligam ao romantismo de Kierkegaard, ao mesmo tempo que à sua constituição psíquica profunda (WAHL, 1998, p.229; tradução nossa).

Análise um tanto vaga, mas correta em sua essência, sobretudo na ideia de uma *Stimmung* comum, algo que não passa despercebido ao leitor atento de Kierkegaard. O principal problema da perspectiva de Jean Wahl é que ela fornece uma centralidade exacerbada ao indivíduo como termo de comparação: "Nós vimos que o romantismo é o individual" (ibidem, p.234). Isso não só simplifica ao extremo a complexidade do jogo romântico entre indivíduo e mundo, como pretende expor uma proximidade onde ela não existe; é verdade que a figura do indivíduo possui grande relevância na filosofia de Kierkegaard, mas seu foco na interioridade religiosa certamente subverte o esquema romântico, para o qual a autêntica subjetividade seria poética, justamente porque a arte é vista como o instrumento capaz de aproximar homem e mundo, permitindo ao homem a plena

---

[16] Para tanto, ver SUZUKI, M. *O Gênio Romântico*: Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel. São Paulo: Iluminuras, 1998. Lê-se, por exemplo, na p.164: "Dizer, porém, que a ironia romântica é a presunção de uma individualidade que quer ocupar o lugar do sujeito absoluto significa esquecer que "ter gênio, ser um *daimon*" não constitui uma prerrogativa concedida a poucos, mas é "o estado natural do homem". A leitura hegeliana não leva em conta, talvez por desconhecimento dos textos, que a tendência à interiorização contida na ironia representa apenas uma de suas faces, que nada é sem o seu reverso: assim como a descoberta do demônio interior é, como se viu, propiciada pelo contato com os outros indivíduos, assim também, num movimento simetricamente inverso, o gênio é a "escola" para a universalidade".

realização de suas potencialidades. É certo que a condição de "emigrado interior" aproxima as duas atitudes, mas esse traço comum não é transparente na literalidade dos textos.

Vejamos então um intérprete mais recente, que capta de forma mais precisa a ambiguidade que nos empenhamos em trazer à tona:

> Kierkegaard tem uma atitude ambivalente frente aos Românticos. Por um lado, na sua dissertação de mestrado ataca violentamente o conceito de ironia na obra dos jovens Românticos Alemães Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck e Karl Solger. Em *Ou isto – Ou aquilo* ele satiriza o romance *Lucinde* de Friedrich Schlegel, e em sua autoria pseudônima relega o estético, que ele toma como quase sinônimo de Romântico (Söderquist 2008: 222), ao estágio mais baixo no caminho da vida. Por outro lado, em suas críticas literárias Kierkegaard toma emprestado de Schlegel algumas de suas ferramentas críticas centrais. Ele também modela a estrutura de *Ou isto – Ou aquilo* parcialmente nas *Cartas Confidenciais sobre Lucinde* de Friedrich Schleiermacher (Crouter 2005: 110–17), e ele toma emprestado outros elementos do Romântico tardio Joseph Freiherr von Eichendorff (Purver 2008: 42–3). No entanto, ainda mais importante é o engajamento vigoroso de Kierkegaard com a estética Romântica, analisando, jogando com, e transformando criticamente alguns de seus conceitos centrais, tais como ironia, o interessante, reflexão, o indivíduo e o amor, bem como algumas das questões-chave dos jovens Românticos (MCDONALD, 2013, p.86; tradução nossa).

A reflexão sobre o indivíduo e a variedade e plasticidade dos gêneros literários certamente são pontos relevantes de convergência, mas ainda assim perdem o elemento principal: a relação entre filosofia e não filosofia. De fato, Kierkegaard valeu-se de princípios formais românticos em suas obras estéticas; *Ou isto – Ou aquilo*, constituído de ensaios, aforismos e um romance, certamente seria um bom exemplo. No entanto, essa plasticidade formal está ligada mais a uma atmosfera específica do que ao *pathos* da obra de Kierkegaard como um todo. Desse ponto de vista, o elemento realmente essencial para ambos seria a aproximação da filosofia à vida, que já era reconhecida pelos românticos como um elemento central no combate à abstração do puro pensamento[17]. Exatamente para que possa se realizar como filosofia, ela precisa reconhecer seus limites e enfrentar diretamente seu outro, aquilo que ao mesmo tempo lhe diz respeito, mas a supera. É verdade que os programas não são estritamente os mesmos: Kierkegaard a todo o momento insiste na impossibilidade de criar um sistema da existência, enquanto os românticos não só mantêm o conceito como

[17] "Eis aí o que se poderia chamar o "programa" do romantismo: a *artificialidade* da construção filosófica deve ser "devolvida" à vida, transformando-se em obra de *arte*. O homem tem de ser ao mesmo tempo filosofia e vida, "vida ideal" e "filosofia real" – "vivente teoria da vida". Se esse programa ainda tem muito do "filósofo efetivo" fichtiano (que é ao mesmo tempo vida e ciência da vida), isso se deve à *dupla exigência de genialidade* na qual se inspira e que terá de satisfazer" (SUZUKI, 1998, p.97).

reivindicam um sistema individual (Suzuki, 1998). Ainda assim, o paralelismo na atitude é inegável.

Não é à toa que para ambos a figura de Sócrates assuma um lugar privilegiado, pois Sócrates fora justamente aquele que trouxera as discussões abstratas dos pré-socráticos para o chão da pólis, o verdadeiro "inventor da moral". A própria forma do diálogo assumiu no Romantismo uma proeminência que destoava completamente do que se fazia na época; embora em sua Tese Kierkegaard critique-a em prol da especulação, sua posição mudará ao longo de sua produção, e o diálogo será recuperado como um elemento central de uma filosofia que opera no contato entre indivíduos. Mesmo que nunca tenha escrito um diálogo nos moldes tradicionais, Kierkegaard o utiliza constantemente em suas narrativas, de forma a demonstrar o choque entre pontos de vista diversos acerca da existência (*A Repetição* é um bom exemplo disso, pois lá entram em conflito constante o jovem enamorado e Constantius, seu confessor).

Quanto ao papel da ironia, cabe dizer que já em sua Tese Kierkegaard apresenta certas restrições com relação às críticas de Hegel:

> Com isso não se quer dizer, de modo nenhum, que Hegel não tenha razão contra os irmãos Schlegel, e que a ironia da dupla Schlegel e Schlegel não tenha sido um desvio muito grave; e também com isso não se quer negar que Hegel tenha contribuído proveitosamente pela seriedade com que se opõe a qualquer isolação, uma seriedade que faz com que se possa ler muitas de suas análises com bastante edificação e reconforto. Por outro lado, não se pode omitir que Hegel, ao se voltar unilateralmente contra a ironia pós-fichtiana, *deixou de perceber a verdade da ironia*, e, ao identificar toda ironia com aquela, foi injusto com a ironia (KIERKEGAARD, 2013b, p.267).

O exercício de Kierkegaard, ainda incipiente nesse momento, consistirá em dissociar ironia romântica das outras possibilidades irônicas não exploradas por ela, recuperando Sócrates para mostrar que ela não necessariamente implica um completo abandono da efetividade em prol de um ideal negador do mundo. Esse é o sentido da última seção do livro, que trata da ironia como "momento dominado" em termos claramente hegelianos:

> Aqui também a ironia está dominada, reduzida a um momento: a essência não é outra coisa senão o fenômeno, o fenômeno não é outra coisa senão a essência; a possibilidade não é tão esquiva que se recuse a entrar em alguma realidade, mas a realidade é a possibilidade (KIERKEGAARD, 2013b, p.330-331).

Kierkegaard afirma que essa ironia seria “disciplinadora”, em oposição à ironia sonhadora dos românticos. Ela não alçaria voos impossíveis rumo ao infinito, mas seria responsável por finitizar e conferir conteúdo, constituindo não um fim em si mesmo, mas meramente o “caminho”. Trocando em miúdos: ela levaria a sério a ideia de uma passagem incessante que tem no real, no finito e no objetivo elementos tão relevantes quanto o ideal, o infinito e o subjetivo, dissolvendo a hierarquia que coordenava subrepticiamente a fantasia exagerada dos Schlegel. Apesar de não precisar seu argumento, Kierkegaard não hesita em dizer que “nenhuma vida autenticamente humana é possível sem ironia” (ibidem, p.331), o que já prenuncia a incorporação da ironia ao esquema dos estádios da existência. Como se sabe, ela será compreendida em outras obras como o *confinium* entre o estético e o ético, justamente porque é capaz de reconhecer a tarefa mais alta, mas não consegue se desprender do *Witz* e da melancolia características do esteta.

Além disso, já na Tese Kierkegaard aponta o Humor como elemento que estaria além da ironia:

> Humor contém um ceticismo muito mais profundo do que a ironia; pois nele tudo gira não mais ao redor da finitude, e sim da pecabilidade; o ceticismo do humor se relaciona com o da ironia da mesma maneira que a ignorância se relaciona com a antiga proposição: *credo quia absurdum*; mas o humor contém também uma positividade muito mais profunda, pois ele se movimenta não em determinações humanas, mas sim teantrópicas, ele não se contenta com fazer do homem um homem, mas quer fazer do homem um homem-deus (KIERKEGAARD, 2013b, p.335).

Assim, em obras posteriores o humor será o *confinium* entre o ético e o religioso, algo certamente anunciado nessa passagem, que reconhece a pecabilidade como um de seus elementos centrais. Conformemente a esse esquema, seu pseudônimo mais conhecido, Climacus, será humorista e não ironista, pois reconhece a tarefa religiosa e o movimento da fé, embora não consiga realizá-los por si mesmo. De um ponto de vista estrutural, contudo, humor e ironia se equivaleriam, pois ambos se baseiam na constatação de uma contradição (ou melhor: oposição) irredutível entre real e ideal, finito e infinito. Nesse sentido, a “dialética existencial” kierkegaardiana, ao contrário do que o próprio Kierkegaard dá a entender, estaria muito mais próxima do ímpeto irônico dos românticos do que da dialética especulativa hegeliana.

CAPÍTULO 2

A CRUZADA CONTRA O SISTEMA

1. Quem pensa sistematicamente?

Na Introdução da *Dialética Negativa*, Adorno afirma que "O sistema filosófico foi desde o início antinômico" (ADORNO, 2009, p.27). Produzido em certo momento histórico como tentativa de reproduzir na esfera do pensamento um ímpeto de fechamento e conclusão que não se efetivara na realidade, o sistema marca uma etapa de transição fundamental no pensamento burguês, que passaria cada vez mais a tomar consciência de si, culminando nas filosofias de Kant e do idealismo alemão[18].

O conceito de Sistema foi, no entanto, muitas vezes mal compreendido e vilipendiado ao longo da história da filosofia, como se se tratasse de uma entidade metafísica perene e impenetrável pelo zéfiro histórico. A busca pelo fechamento absoluto sempre produziu monstros: seja a figura da glândula pineal de Descartes, ou a coisa em si kantiana, o sistema nunca conseguiu exterminar sua parte maldita, que retorna como seu momento de verdade para denunciar a violência imposta pelo todo aos particulares. Contudo, também seria incorreto reduzi-lo a mero devaneio de pensamentos totalitários que nunca foram capazes de captar a singularidade autêntica das coisas. Como se sabe, a hipóstase do sensível em sua particularidade inexpugnável foi sucessivas vezes utilizada como contraponto à abstração sistemática, como se estivesse reivindicando um domínio novo e absolutamente inexplorado pela filosofia (o caso de Feuerbach é paradigmático nesse sentido).

Situado nessa corda bamba entre sistematicidade e assistematicidade, ficção e realidade, pensamento e sensibilidade, o pensamento dialético deve "causar vertigens" (ADORNO, 2009, p.35) por se recusar resolutamente a optar por um dos dois lados e a fornecer respostas definitivas. Isso não significa recair na irresolução e na passividade de um pensamento que neutraliza a ação efetiva, sendo, por sua vez, agido "de fora", mas constatar

[18] "A filosofia clássica alemã marca uma transição original nessa evolução: ela surge numa etapa do desenvolvimento da classe em que esse processo já progrediu de tal modo que todos esses problemas podem ser elevados ao nível da consciência enquanto problemas. No entanto, ao mesmo tempo, ela surge num meio em que os problemas só podem intervir na consciência como problemas puramente intelectuais e filosóficos. [...] isso permite à filosofia clássica pensar exaustivamente nos problemas mais significativos do desenvolvimento da sociedade burguesa no plano filosófico..." (LUKÁCS, 2002, p.259).

que, muitas vezes, agir precipitadamente e irrefletidamente pouco ou nada difere da inação. Se de fato houver um ganho definitivo que o pensamento sistemático legou, esse seria a constatação de que o pensar não pode ser submetido ao paradigma da utilidade imediata que o subordina a um objetivo exterior. Dessa forma, o elemento sistemático surge como correção da assistematicidade absoluta, nômade, e essa, ao mesmo tempo, impõe uma barreira necessária à voracidade do sistema de tudo englobar e de sufocar qualquer insurreição de tudo o que não se submete a seu império.

Kierkegaard é uma personagem de grande importância nesse contexto, pois se encontra no olho da tempestade; dificilmente encontrar-se-á outro exemplo em seu século capaz de combater tão sistematicamente o sistema com o qual se batia. Retornaremos a esse ponto no final do capítulo. Por ora, cabe refletir de forma mais aprofundada sobre a maneira como nosso autor insere-se nos impasses de seu tempo.

Já se tornou banal a constatação de que Kierkegaard seria um ferrenho adversário do sistema:

> O presente autor não é de modo algum um filósofo. Não compreendeu o sistema e nem sequer sabe se há um ou se este já alcançou sua forma definitiva. Já é suficiente para sua mente fraca pensar na inteligência tão prodigiosa que devem possuir seus contemporâneos, uma vez que hoje todos se jactam de ter concebido tão prodigiosas ideias. Minha objeção, não obstante, é que por muito capaz que se seja em verter em fórmulas conceituais todo o conteúdo da fé, com isso não chegamos a compreender a fé, quer dizer, como penetramos nela, ou como ela penetrou em nós (KIERKEGAARD, 1976, p.12; tradução nossa).

Tal passagem, retirada do início de *Temor e Tremor*, é utilizada para contrapor o tratamento sistemático da fé ao tratamento que será proposto ao longo do livro, que estaria mais próximo de uma "lírica dialética" (expressão do próprio Kierkegaard) capaz de descrever o absurdo que jaz em sua base. Antes de se analisar o alvo de tais críticas, cabe apontar a grande variedade de contextos no qual são empregadas, pois os efeitos nefastos do sistema estender-se-iam sobre todo o campo da existência, sobretudo quando este se pretende a analisar suas categorias. Como resposta a esse tipo de abuso, a limitação da esfera de atuação do conceito constituirá um dos *leitmotive* de sua obra.

No *Pós-Escrito*, o mote da crítica ao Sistema é retomado em uma chave mais ampla, tendo em vista distinguir de forma detalhada o tipo de investigação tipicamente filosófica daquela proposta pelo autor:

> A introdução científica distrai com sua erudição, e a aparência que surge é a de que o problema esteja formulado no momento em que o douto pesquisar atingiu seu máximo, i.e, como se o esforço crítico e erudito rumo à completude fosse a mesma coisa que o esforço rumo ao problema: o discurso retórico distrai por intimidar o dialético; a tendência sistemática promete tudo e não cumpre absolutamente nada. Desse modo, o problema não se apresenta por nenhum desses três caminhos e, especialmente, não pelo sistemático. Pois o sistema pressupõe a fé como dada (um sistema que não têm pressuposições!), em seguida, pressupõe que deveria interessar à fé compreender-se de um modo que não significasse permanecer na paixão da fé, o que é uma pressuposição (uma pressuposição para um sistema que não tem pressuposições!), e uma pressuposição ofensiva para a fé, uma pressuposição que mostra precisamente que a fé jamais foi o dado. A pressuposição do sistema presumiu que sabia o que é a fé (KIERKEGAARD, 2013a, p.20).

É recorrente no pensamento de Kierkegaard a constatação de que sua época se caracterizaria por muita erudição e pouco empenho no aperfeiçoamento individual e na crença autêntica. A figura do erudito torna-se quase sinônimo do sistemático: seu problema é promover uma acumulação inútil de um saber gigantesco, que não é capaz de fornecer qualquer diretriz para a condução da vida enquanto tal. É importante notar que, mesmo em seus momentos mais engajados em uma crítica lógico-sistemática, Kierkegaard não deixa de ter como guia principal a comparação entre diferentes formas de vida, calcadas em maneiras diferentes de se compreender o papel e a tarefa do indivíduo. O saber erudito não é condenado enquanto tal, já que no fundo seria mesmo inofensivo, mas enquanto sintoma de uma doença própria à época, que seria posteriormente descrita como desespero.

Em segundo lugar, cabe ressaltar os três adversários apontados na passagem acima que se contraporiam à investigação dialética da fé; estes são a Retórica, a Ciência e o Sistema propriamente dito. Inexistente em livros anteriores, essa divisão aparentemente arbitrária aponta o empenho kierkegaardiano (sistemático, sem dúvida) de distinguir o domínio próprio de sua investigação de tudo aquilo que é levado a cabo pelo “douto pesquisar”. Entretanto, sustentar uma distinção demasiado estrita entre tais saberes eruditos e a investigação existencial leva Kierkegaard a ignorar algumas afinidades fundamentais que cada um dos termos possui com a dialética.

Não há pensamento dialético que abandone em absoluto os elementos da ciência, da retórica e da pesquisa sistemática. É verdade que a tradição dialética atacou impiedosamente o modo de proceder científico-positivista, com seus pressupostos não tematizados e seu impulso de explicar em seus fundamentos a totalidade dos entes. Ao mesmo tempo, como dito acima, a dialética deve empenhar-se em corrigir o sistematismo exacerbado lembrando-o de seu momento não sistemático, que resiste a sua fagocitação conceitual, o que não significa

abandonar por completo o rigor exigido por essa forma de pensar. O que existe, com efeito, é um deslocamento: esse rigor não deve mais estar a serviço da submissão do objeto a um conceito prévio, mas submeter-se ao próprio objeto em seu movimento imanente de explicitação de seu conceito. Por fim, a dialética guarda uma forte afinidade com a retórica, mas não enquanto lei exterior imposta ao discurso, e sim como exigência que surge do próprio conteúdo, que dita de forma imanente a necessidade de sua forma[19]. Por negligenciar tais aspectos em prol de uma caracterização abstrata, Kierkegaard já compromete sua "dialética existencial" em seu aspecto dinâmico, enrijecendo sua estrutura e demarcando estritamente seus limites. O destino de sua investigação existencial não é a tão almejada liberdade, mas as grades do *bunker* da interioridade.

O que une essas três categorias no ponto de vista kierkegaardiano é o fato de serem incapazes de colocar com exatidão o problema da fé tal como exposto nas *Migalhas Filosóficas*: "Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?" (KIERKEGAARD, 2011, p.5). O dialético decepciona-se tanto com o orador como com o sistemático porque eles colocam tal questão nos termos da eloquência e da especulação, que seriam formas de tergiversar aquilo que toca o indivíduo mais fundo em sua tarefa, prometendo algo que não podem cumprir. No caso da especulação, que nos concerne mais amiúde no presente capítulo, Kierkegaard diz o seguinte:

> Quando então o dialético se libertou da hegemonia do orador, chega ao sistemático e declara com a ênfase da especulação: só na conclusão do todo todas as coisas se esclarecerão. É importante aguentar então aqui por um longo tempo, antes que venha ao caso atrever-se a externar uma dúvida dialética. É claro que o dialético ouve com assombro o mesmo sistemático dizer: que o sistema ainda não está pronto. Aí, então, só na conclusão tudo se tornará claro, mas ainda não há uma conclusão. O dialético, porém, ainda não adquiriu a intrepidez dialética, caso contrário este destemor logo o ensinaria a sorrir ironicamente sobre uma tal sugestão, na qual o prestidigitador a tal ponto protegeu-se com evasivas; pois é de fato ridículo tratar tudo como se já estivesse pronto e aí concluir dizendo que a conclusão está faltando (KIERKEGAARD, 2013a, p.19).

[19] "Na dialética, em contraposição à concepção vulgar, o momento retórico toma o partido do conteúdo. Mediatizando o momento retórico com o momento formal, lógico, a dialética busca se assenhorar do dilema entre a opinião arbitrária e aquilo que é correto, mas inessencial. Porém ela se inclina para o conteúdo enquanto aquilo que é aberto e não previamente decidido pela estrutura: apelo contra o mito. O mítico é o sempre igual, que por fim se dilui e transforma em lei formal do pensamento. Um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia" (ADORNO, 2009, p.56).

Nessa passagem, Kierkegaard acusa a especulação de buscar uma conclusão a qualquer custo, ignorando a particularidade de seu objeto. A sistematicidade é inadequada para a descrição de tarefas existenciais, pois essas exigiriam categorias próprias para serem pensadas, categorias estas que não buscam se impor como conceitos definitivos e superiores àquilo que descrevem. O impulso kierkegaardiano é propriamente dialético: seguir as determinações de seu objeto sem recair no equívoco de impor-lhe formas que viriam de fora. No entanto, mais à frente haverá ocasião para comentar as antinomias de tal procedimento, que só é capaz de seguir seu objeto à custa de uma divisão precipitada entre esfera conceitual e existencial.

Retenhamos, por enquanto, a estratégia de Kierkegaard de dissociar dialética de especulação, dois elementos intimamente ligados na filosofia hegeliana: "A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*" (HEGEL, 2012, p.159). Assim, a dialética é descrita como o momento propriamente negativo do movimento especulativo, mas não se distingue propriamente dele, já que constitui "o princípio de todo o movimento" e "a alma de todo o conhecer verdadeiramente científico" (HEGEL, 2012, p.163). Não são poucos os momentos em que Hegel utiliza os termos dialética, especulação e racional como sinônimos[20], algo que Kierkegaard empenha-se em refutar. De seu ponto de vista, Hegel teria reconhecido uma espécie de movimento de termos opostos cujo termo 'dialética' captaria com precisão (mesmo porque faz referência ao método socrático do diálogo, que Kierkegaard elogia efusivamente), mas teria recaído na absoluta abstração do pensamento com sua especulação, que seria uma tentativa de aplicar o dialético ao campo do puro saber, subordinado às exigências do sistema. Haveria, portanto, uma dialética da existência, mas não do puro saber, isso porque só pode haver dialética onde há movimento e, para Kierkegaard, o movimento é impossível na lógica.

Embora tenhamos aludido algumas vezes ao nome de Hegel, sabe-se que ele não era o único alvo da alcunha de "sistemático", que Kierkegaard reserva, sobretudo, a alguns de seus contemporâneos:

---

[20] Cf. *Ciência da Lógica*: "O [elemento] *especulativo* reside nesse [elemento] dialético, tal como é aqui tomado, e isso significa, na apreensão do que é oposto em sua unidade ou do positivo no negativo" (HEGEL, 2011, p.36). Igualmente, nos *Princípios da Filosofia do Direito*: "O princípio motor do conceito – enquanto não é simplesmente análise mas também produção das particularidades do universal – é o que eu chamo dialética" (HEGEL, 2009, p.33).

> Em um tom ainda mais incisivo, Climacus, como um provável convertido, conta de seu diálogo com o pensador sistemático: "Quando eu pela última vez muito inocentemente disse para um dos iniciados, 'Agora me diga honestamente, ele [sistema] está de fato completamente terminado, porque se esse for o caso, me prostrarei, mesmo se tiver de arruinar um par de calças'... Eu recebia invariavelmente a resposta, 'Não, ainda não está completamente terminado'". Esses comentários são desconcertantes se tomados como uma referência a Hegel, já que nunca houve um problema em Hegel de o sistema estar incompleto. Mas eles fazem perfeito sentido em seu contexto histórico como referências a Heiberg e Nielsen (STEWART, 2003, p.462; tradução nossa).

Logo em seguida, Jon Stewart cita um artigo de Kierkegaard no jornal *Fædrelandet* que explicitaria sem sombra de dúvidas o alvo principal da polêmica, o professor Nielsen:

> É o sistema em vista do qual a época está direcionando seus esforços. O Prof. R. Nielsen já publicou vinte e um *§§* lógicos que constituem a primeira parte de uma lógica que, por sua vez, constitui a primeira parte de uma enciclopédia que tudo engloba, como sugerido na capa, apesar de seu tamanho não ser mais explicitamente fornecido, presumivelmente para não intimidar, já que as pessoas certamente se arriscarão em concluir que será extremamente grande...Frequentemente me foi encorajador pensar que o Professor R. Nielsen está escrevendo tal livro. Ele já escreveu vinte e um *§§* e há muitos anos publicou um prospecto de subscrição para uma ética sistemática que equivalerá a pelo menos vinte e quatro folhas impressas quando estiver terminado (KIERKEGAARD apud STEWART, 2003, p.462-463; tradução nossa).

Essas considerações são importantes por esclarecerem o método codificado da escrita kierkegaardiana, que visa, muitas vezes, e sem a devida explicitação, autores hegelianos de sua época muito mais do que o próprio Hegel. Elas servem, também, para desdogmatizar o debate acerca da qualidade da leitura kierkegaardiana das obras de Hegel, pois é evidente que, se tais críticas fossem de fato dirigidas exclusivamente a este, indicariam falhas graves em sua compreensão por parte de Kierkegaard, o que não se confirma em uma análise minuciosa de seus argumentos. Nesse caso específico, a ironia recai sobre o professor Nielsen que, gabando-se das qualidades inerentes ao sistema, nunca foi capaz de concluir o seu, composto aos moldes de Hegel. Kierkegaard nunca deixa de reconhecer os méritos do denso edifício hegeliano[21], preocupando-se mais em denunciar os papagaios de sua doutrina, que buscam

[21] "I here request the reader's attention for an observation I have often wished to make. Do not misunderstand me, as if I fancied myself to be a devil of a thinker who would remodel everything etc. Such thoughts are as far from my mind as possible. I feel what for me at times is an enigmatical respect for Hegel; I have learned much from him, and I know very well that I can still learn much more from him when I return to him again. The only thing I give myself credit for is sound natural capacities and a certain honesty which is armed with a sharp eye

sempre "ir além" do mestre (e aqui a referência é Martensen) e permanecem aquém do que este produziu.

Jon Stewart termina, porém, por descaracterizar o embate efetivo entre Kierkegaard e Hegel, já que remete quase todas as polêmicas específicas a algum dos adversários dinamarqueses, esvaziando a relevância filosófica de certos pontos fundamentais do debate (sobretudo aqueles referentes à lógica e ao ético). O trabalho do intérprete de remissão da letra do texto às suas referências silenciosas é um momento necessário de qualquer análise séria, mas mesmo esse procedimento corre o risco de falsificar seu autor se for hipostasiado, pois recai em uma espécie de positivismo que se prende ao detalhe e não consegue alcançar a visão do todo. Como veremos em seguida, embora Kierkegaard valha-se do nome de Hegel para atacar seus adversários locais, há de fato um embate significativo a respeito do que caracterizaria tal sistema, fato que implica concepções distintas do fazer filosófico e de sua relação com a esfera conceitual.

Ao longo do *Pós-Escrito*, Kierkegaard sustenta uma divisão entre investigação objetiva e subjetiva dos problemas concernentes ao Cristianismo. A investigação objetiva, diretamente ligada ao impulso sistemático e associada a Grundtvig e à *Dogmática*, de Martensen[22], destruiria o que há de verdadeiro na fé cristã, que exige um mergulho na interioridade que traduz uma tarefa existencial, demasiado prosaica para o alto voo do especulante:

> Aqui o importante para o pesquisador é assegurar-se o máximo de confiabilidade possível; para mim, ao contrário, o que importa não é mostrar algum conhecimento científico, ou que não tenho nenhum. Segundo minha ponderação, é mais importante que seja compreendido e recordado o seguinte: que mesmo com a mais estupenda erudição e perseverança, e mesmo se as cabeças de todos os críticos estivessem montadas em um único pescoço, não se chegaria jamais a nada além de uma aproximação, e que há uma

---

for the comical. I have lived and perhaps am uncommonly tried in the casibus of life; in the confidence that an open road for thought might be found there, I have resorted to philosophical books and among them Hegel's. But right here he leaves me in the lurch. His philosophical knowledge, his amazing learning, the insight of his genius, and everything else good that can be said of a philosopher I am willing to acknowledge as any disciple.--Yet, no, not acknowledge--that is too distinguished an expression--willing to admire, willing to learn from him. But, nevertheless, it is no less true that someone who is really tested in life, who in his need resorts to thought, will find Hegel comical despite all his greatness" (KIERKEGAARD, 1970, p.678 / VI B 54).

[22] "While all existence is disintegrating, while anyone with eyes must see that all this about millions of Christians is a sham, that if anything Christianity has vanished from the world, Martensen sits and organizes a dogmatic system. What does it mean that he undertakes something like this? As far as faith is concerned, it says that everything in the country is just as it should be, we are all Christians; there is no danger afoot here, we have the opportunity to indulge in scholarship. Since everything else is as it should be, the most important matter confronting us now is to determine where the angels are to be placed in the system, and things like that" (KIERKEGAARD, 1978, p.3180 / X.1 A 553).

> discrepância essencial entre isso e um interesse pessoal e infinito na própria felicidade eterna (KIERKEGAARD, 2013a, p.30).

O estudo objetivo/sistemático do Cristianismo esbarra na sua incapacidade de garantir a certeza absoluta dos fatos estudados. Sua característica principal é ser aproximativo, tanto no sentido de que seus fatos sempre estão sujeitos a serem revistos, como pela impossibilidade de manifestarem uma verdade eterna, que lhes é essencialmente superior. O objetivo de Kierkegaard com tais acusações é realizar uma espécie de nova Revolução Copernicana, em que o sentido da verdade deve ser invertido do exterior para o interior:

> Se a verdade é espírito, então a verdade é interiorização, e não é uma relação imediata e totalmente desinibida de um *Geist* imediato com um conjunto de proposições, ainda que se dê a esta relação, para aumentar a confusão, o nome da mais decisiva expressão da subjetividade: fé [...] se o cristianismo não deve ser um regresso infinito, só pode ser infinitizado neste por uma interioridade ainda mais profunda – consiste em que o movimento esteja voltado para o interior, que a verdade seja a transformação do sujeito em si mesmo (KIERKEGAARD, 2013a, p.43).

O preço a ser pago por essa divisão demasiado estrita entre interior e exterior será alto. Kierkegaard será obrigado a esvaziar o histórico de todo seu valor, hipostasiando um movimento interior de espiritualização que tenderá, inevitavelmente, ao mítico. Não há aqui conciliação possível; ao tentar afirmar-se, a consideração objetiva é incapaz de abrir mão de sua paranoia pelo fechamento: "Sistema e completude se correspondem mutuamente, mas existência é justamente o contrário" (KIERKEGAARD, 2013a, p.124). Embora resvale sobre elementos lógicos, tal polêmica traduz uma tentativa evidente de diferenciar dois modos de relação do indivíduo com a verdade: ou este se relaciona de maneira objetiva e, portanto, distraída[23] em relação a si mesmo, ou apropria-se subjetivamente dela e abandona o ponto de vista especulativo. Daí o famoso dito de Kierkegaard encontrado em seus *Diários*: "o ponto é encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar a Ideia pela qual eu esteja disposto a viver e morrer" (KIERKEGAARD, 1978, p.2544 / I A 75), fórmula que não deve ser equiparada a mero subjetivismo, embora ceda inegavelmente ao ímpeto de substancializar conceito de verdade como atributo de um sujeito, enrijecendo qualquer movimento dialético que se busque derivar dele. O contraste é evidente com a seguinte passagem da *Enciclopédia:*

---

[23] "O especulante, ao contrário, tornou-se objetivo demais para falar de si mesmo, por isso ele não diz que duvida de tudo, mas sim que a especulação o faz, e que ele o afirma da especulação – e ele nada mais diz – para evitar alguma ação persecutória contra ele" (KIERKEGAARD, 2013a, p.56).

> Sentimos uma repugnância contra apreender a atividade interior das coisas como pensar, pois dizemos que o homem se distingue do [ser] natural pelo pensar. Deveríamos por conseguinte falar da natureza como do sistema do pensamento inconsciente, como de uma inteligência que seria – como Schelling diz – uma inteligência petrificada. Em vez de utilizar a expressão *pensamento*, é pois melhor, para evitar mal-entendido, dizer "*determinação de pensamento*". O lógico, em consequência do [exposto] até agora, deve ser pesquisado como um sistema de determinações-de-pensamento em geral, em que desaparece a oposição entre subjetivo e objetivo (em seu sentido habitual) (HEGEL, 2012, p.78).

Dois pontos merecem menção nesse excerto: em primeiro lugar, a explicitação de que só é possível falar em sistema a partir de uma dialética entre sujeito e objeto, ou melhor, entre o objeto e suas determinações de pensamento. Estas não são simplesmente entidades mentais, como a crítica kierkegaardiana parece sugerir, mas determinações pertencentes ao próprio objeto, que constituem seu conceito. Disso deriva o segundo ponto: a própria natureza é tomada como constituindo um sistema, ainda que inconsciente. Hegel nega que haja uma divisão fixa entre o pensamento e o real (entendido como *Wirklichkeit*), pois não há objeto que já não possua um conceito de si mesmo e que encontre seu movimento na tensão constante com tal conceito. Nesse sentido, Kierkegaard permanece restrito a uma mentalidade pré-idealista, sendo toda a sua filosofia uma tentativa de bloquear essa dialética entre exterior e interior descrita por seu antípoda[24]. As determinações de pensamento, porém, não estão simplesmente dadas como se fossem provenientes do intelecto divino, mas possuem um patente lastro histórico:

> De fato, a necessidade de ocupar-se com os pensamentos puros pressupõe um longo percurso pelo qual o espírito humano tem que ter passado; é, pode-se dizer, a carência do carecimento já satisfeito da necessidade, a ausência do carecimento, à qual ele precisa ter chegado, a abstração da matéria do intuir, do imaginar etc., dos interesses concretos do desejar, dos impulsos, da vontade, em cuja matéria as determinações do pensar encontram-se encobertas (HEGEL, 2016, p.34).

[24] Cf. Prefácio do Primeiro Volume de *Ou isto – Ou aquilo*: "It may at times have occurred to you, dear reader, to doubt somewhat the accuracy of that familiar philosophical thesis that the outer is the inner and the inner is the outer" (KIERKEGAARD, 1987, p.3). O principal equívoco de Kierkegaard é tratar essa tese hegeliana como se ela expusesse uma identidade imediata entre os dois termos, e não uma contradição, como é o caso. Por isso sua compreensão de que Hegel seria demasiado "positivo" por vezes, já que, segundo sua leitura, ele teria dissolvido a contradição em vista de uma identidade totalizante.

Isso já seria suficiente para refutar a acusação kierkegaardiana de que todo sistema tende ao panteísmo[25] devido a sua tendência de envolver a existência finita nos novelos da eternidade. O que ocorre é precisamente o contrário: é Kierkegaard quem recai na abstração a partir do momento em que nega o conteúdo histórico das categorias com as quais opera, fazendo da interioridade o critério último de julgamento da verdade, o que irremediavelmente a aproxima da figura do *sub specie aeterni* que era imputado a Espinosa e, por extensão, aos hegelianos. Hegel escapou desse perigo na medida em que percebeu a necessária mediação da *Lógica* com o espírito, razão pela qual afirma que a *Fenomenologia do Espírito* seria uma espécie de propedêutica da *Ciência da Lógica*[26].

O essencial para Kierkegaard é sustentar a oposição entre o que denomina um "pensador abstrato" ou "objetivo" e um "pensador subjetivo" [27]:

> Enquanto o pensamento objetivo é indiferente quanto ao sujeito que pensa e à sua existência, o pensador subjetivo está, como existente, essencialmente interessado em seu próprio pensamento, está existindo nele. Por isso, seu pensamento tem outro tipo de reflexão, ou seja, o da interioridade, da posse, pelo qual ele pertence ao sujeito e a ninguém mais. Enquanto o pensamento objetivo investe tudo no resultado e leva toda a humanidade a trapacear,

---

[25] O próprio Hegel alude a essa crítica nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*: "Diz-se também que a filosofia da identidade seria mais precisamente panteísmo. Ora, tudo é identidade, unidade consigo. Ela pode ser completamente superficial, e quando se diz da filosofia especulativa que ela é um sistema da identidade, identidade é tomada no sentido abstrato do entendimento. No lugar de "panteísmo", ela seria mais corretamente denominada "representação da substancialidade", porque nela Deus é inicialmente determinado apenas como substância. O sujeito absoluto, o espírito permanece também substância; mas ele não é apenas substância, também é determinado em si mesmo como sujeito" (HEGEL, 1996, p.256; tradução nossa). Panteísmo alude à ideia de uma identidade abstrata, posta já desde o início e a partir da qual todo o resto se segue dedutivamente. Essa é a ideia da substância espinosana, absolutamente perfeita, eterna e imutável, mas não é isso que Hegel entende por substância, que corresponde ao movimento de autodeterminação do espírito, um movimento livre, transpassado pela negatividade (daí a identidade alcançada entre sujeito e substância ao fim do desenvolvimento). Kierkegaard ignora a distinção central para o idealismo hegeliano entre identidade do entendimento e identidade especulativa, que se põe sempre em unidade com a diferença.

[26] Cf. Prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica* (1812).

[27] Nessa mesma linha, Kierkegaard traça a diferença entre pensamento abstrato e concreto: "O que é pensamento abstrato? É o pensar onde não há nenhum [sujeito] pensante. Ele abstrai de tudo o que seja diferente do pensar, e só o pensamento está em seu próprio *medium*. A existência não é desprovida de pensamento, mas na existência o pensamento está num *medium* estranho. O que significa, então, na linguagem do pensamento abstrato, perguntar sobre a realidade efetiva no significado de existência, dado que a abstração justamente abstrai disso? – O que é o pensamento concreto? É aquele pensar onde há um [sujeito] pensante e um determinado algo (no sentido de particular) que está sendo pensado, onde a existência dá ao pensador existente pensamento, tempo e espaço" (KIERKEGAARD, 2016, p.49). Note-se que nessa divisão importa apenas o substrato do pensar, se existe ou não um indivíduo particular por trás, ou seja, sua forma, enquanto o conteúdo é claramente posto como secundário. Trata-se de um procedimento análogo ao analisado anteriormente sob a figura da "comunicação indireta", que retira do conteúdo sua autonomia em nome de uma forma já pronta que possui maior dignidade ontológica. Kierkegaard busca respeitar a especificidade do conteúdo que aborda, já que a comunicação indireta ou pensar concreto não são adequados para todos os objetos; mesmo assim, não há interação verdadeira entre esses dois termos, a comunicação indireta ocorre sempre da mesma maneira, independentemente se trata de Deus ou do indivíduo em sua interioridade, por exemplo. A cisão estanque entre ser e pensar reflete-se, portanto, na teoria kierkegaardiana das modalidades de discurso, contaminando-a com a mesma parcialidade.

> copiando e repetindo de cor o resultado e a resposta, o pensamento subjetivo investe tudo no devir e omite o resultado, em parte porque este justamente pertence a ele, já que ele possui o caminho, e em parte porque ele, como existente, está continuamente no devir, como todo ser humano que não se deixou enganar para tornar-se objetivo, para se converter, de modo não humano, na especulação (KIERKEGAARD, 2013a, p.76).

A fragilidade desse tipo de categorização fica evidente na metáfora da "posse" empregada por Kierkegaard para caracterizar o pensador subjetivo, que seria propriedade de um sujeito e de "ninguém mais". Essa metáfora retirada da economia, que remete a um paradigma lockeano de apropriação dos frutos do trabalho, reflete bem a antinomia que assombra a interioridade kierkegaardiana: ela se acrescenta ao objeto como se fosse uma camada sobreposta, como uma forma fixa que fagocita um conteúdo vivo e suga dele toda sua vitalidade. Daí o paradigma da comunicação subjetiva, que tende à hipóstase da forma em detrimento da liberação efetiva do conteúdo, prisioneiro dessa interioridade infernal. Trata-se de uma modalidade de relação que não consegue escapar à crítica hegeliana da reflexão exterior, cujos termos encontram-se efetivamente separados e só podem ser ligados por um terceiro elemento que os ponha em contato. No caso de Kierkegaard, tal elemento será o próprio si-mesmo (*selv*) ou, em sua forma acabada, o si-mesmo diante de Deus.

A interioridade não é, porém, a única determinação desse tipo de pensador. Kierkegaard lança mão de dois aliados para opor-se ao ímpeto sistemático hegeliano:

> Assim, consta que também Hegel teria morrido com as derradeiras palavras de que ninguém o compreendera, a não ser um único, que o compreendera mal; e se Hegel fez o mesmo, isso talvez possa contar a favor de Lessing. Mas, ai, havia aí uma grande diferença. A declaração de Hegel já tem a falha de ser um enunciado direto e, por conseguinte, de todo inadequado para um tal mal-entendido, e demonstra suficientemente que Hegel não existiu de maneira artística na ambiguidade da dupla-reflexão [...] Seria outra questão com Sócrates, p.ex., que arranjou artisticamente todo o seu modo de comunicação para ser mal entendido [...] Se Hegel, como pensador, é único em sua espécie, então não há realmente nenhum outro com quem possa ser comparado; e se, contudo, devesse haver alguém a quem pudesse ser comparado, uma coisa é certa, que com Sócrates ele não teria absolutamente nada em comum (KIERKEGAARD, 2013a, p.72).

Estes são, naturalmente, Sócrates e Lessing. O primeiro, que interessa Kierkegaard desde sua *Dissertação* acerca da Ironia, oferece uma contraposição a Hegel na medida em que vivia seus ensinamentos, relacionando-se de maneira pessoal e apaixonada com eles, e não de forma meramente exterior (como um *Privatdozent*) e impessoal. A ironia não é para

Kierkegaard simplesmente uma modalidade da fala, na qual haveria contradição entre o que se diz e o que se almeja dizer, mas um modo de vida que exprime uma contradição mais fundamental entre o interior e o exterior[28]. Por isso, ela não é "o instrumento que ele [Sócrates] usava a serviço da ideia, *a ironia* é seu *ponto de vista*" (KIERKEGAARD, 2013b, p.219). Assim, o que Kierkegaard vê em Sócrates é "a *liberdade*, infinitamente transbordante, da *subjetividade*, mas isto é justamente *a ironia*" (KIERKEGAARD, 2013b, p.217). Ele fora o primeiro a trazer, devido a seu ponto de vista particular, a subjetividade ao mundo, embora ainda em uma forma primitiva. O pensador subjetivo deve reter de seu exemplo tanto a liberdade aberta pela investigação subjetiva como a forma não direta de comunicação que inaugura, pois apenas essa permitiria uma relação pessoal com os objetos e com seu próprio pensar.

Em relação a Lessing, Kierkegaard louva, sobretudo, seu modo não sistemático e irônico de proceder, bem como sua grande inteligência em colocar o problema do Cristianismo nos termos corretos, já que ele "se encerrou no isolamento da subjetividade, não se deixou trapacear em se tornando histórico-universal ou sistemático em relação ao religioso..." (KIERKEGAARD, 2013a, p.67). Ao contrário de Hegel e seus discípulos, que teriam cedido ao apelo da necessidade histórica, abolindo a liberdade que caracteriza de forma essencial o exercício do pensar, Lessing teria se empenhado em conhecer a partir de sua individualidade e sem esquecer-se dela. Em seu conhecido ensaio, *Sobre a demonstração em espírito e força*, comentado ao longo de várias páginas por Kierkegaard, ele defende que as verdades históricas, contingentes por natureza, nunca teriam força suficiente para fornecer provas que satisfaçam às demonstrações exigidas pela razão (a discussão, como se nota, é leibniziana por excelência)[29]. Kierkegaard discorda de seu ponto de vista, já que a categoria do paradoxo será mobilizada precisamente para descrever esse movimento absurdo no qual o eterno faz-se temporal pela encarnação de Cristo. Contudo, pouco importa a Kierkegaard que Lessing tenha dado a resposta incorreta, contanto que tenha posto a questão nos termos exatos, a saber, a relação entre histórico e eterno, contingente e necessário. Segundo Kierkegaard, o próprio Lessing teria fornecido o instrumental para responder de forma satisfatória tal questão quando discute com Jacobi sua categoria do "salto mortal", criticando-o (assim imagina Kierkegaard) em nome de um conceito propriamente subjetivo e religioso de salto.

---

[28] A esse respeito, ver: CROSS, A. Neither either nor or: The perils of reflexive irony. In: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. New York: Cambridge University Press, 1998.

[29] A respeito desse ponto e das relações entre Kierkegaard e Lessing em geral, ver: POLITIS, H. *Le Concept de Philosophie Constamment Rapporté à Kierkegaard*. Paris: Éditions Kimé, 2009, Caps.5 e 6.

2. *Die Logische Frage*

Se a cruzada antissistema deve ser levada a bons termos, não é o suficiente acusar o especulante de recair na abstração, nem de não conseguir escapar do panteísmo se o próprio núcleo do pensamento especulativo – sua Lógica – permanecer intocado. Entre a discussão lógica e a ética/existencial não existe propriamente hierarquia, pois Kierkegaard organiza seu pensamento de tal forma que uma seja o fundamento da outra, embora a discussão lógica não tenha qualquer valor em si se deslocada de suas consequências sobre as formas de vida que enseja. É evidente que Kierkegaard não condena todos os que se dedicam à filosofia como se fossem pensadores abstratos de antemão, mesmo porque se vale de autores como Lessing, Sócrates e Trendelenburg como contraposição ao *modus operandi* de Hegel. Se houver de fato uma hierarquia, ela existe entre o modo de vida que o indivíduo decide levar: uma vida que faça da tarefa infinitamente interessada de tornar-se cristão algo de superior à vida dedicada à filosofia deve ser considerada mais elevada, posto que sua tarefa é a mais alta possível.

Dito isto, buscaremos estabelecer os fundamentos do debate lógico entre Kierkegaard e Hegel e, em seguida, tratar de algumas das críticas principais que são direcionadas ao sistema hegeliano. Antes disso, porém, permaneçamos por mais um momento na seguinte questão: o que Kierkegaard compreende exatamente sob a designação de sistema?

Poul Lübcke, em seu artigo *Kierkegaard e Ontologia*, busca uma resposta para a questão, que dificilmente poderia ser encontrada de forma explícita nas obras de Kierkegaard, já que se trata de uma temática fragmentada e cujos eixos fundamentais são muitas vezes pressupostos. Acima se apontou a necessidade de completude como um de seus fatores centrais, mas com isso pouco se teria avançado e seria difícil de distinguir os ímpetos sistemáticos de diferentes filósofos. A tese defendida por Lübcke é a de que Kierkegaard teria tomado sua concepção de Lógica (e Ontologia) emprestada de seu amigo e professor Poul M*øller*[30], que, em seu artigo sobre a imortalidade da alma, afirma o seguinte:

---

[30] A respeito da relação entre Kierkegaard e Møller, ver: VALLS, A. O poeta e o filósofo: Poul M. *Mø*ller não gostava de Hegel. In: *Kierkegaard: cá entre nós*. São Paulo: LiberArs, 2012. Por exemplo, p.43: "Já dissemos que Kierkegaard aprendeu com o seu Mestre a não gostar das falhas do pensamento de Hegel. Entretanto, há uma diferença, pois Kierkegaard não parou onde parou o Mestre, e sim, eis uma grande diferença, envolveu-se progressivamente com o pensamento hegeliano. Procurou localizar e corrigir os pontos fracos, tratou de aprender a ler Hegel, o melhor que conseguiu. Estudou-o muito, leu dele e leu sobre ele. Leu suas Lições, sua Lógica e sua Enciclopédia. Leu seus discípulos, da direita hegeliana, assim como leu L. Feuerbach e A. Trendelenburg. Entrou em discussão com seus textos. Chegou a criar até uma variante da dialética, a dialética da existência".

> Mas a ontologia, como as matemáticas, contém uma soma de proposições hipotéticas: ela propõe uma exposição a priori de todos os predicados que podem ser ditos de tudo o que poderia existir; mas que alguma coisa existe realmente, isto deve ser conhecido por uma outra via (MØLLER apud LÜBCKE**,** 2015, p.154).

Segue-se um comentário de Lübcke:

> Assim, Lógica/Ontologia é uma ciência puramente hipotética. Ela indica as conexões necessárias que devem dar-se caso X exista, ainda que deva ser decidido "por uma outra via" (geralmente usando nossos sentidos) se X existe atualmente. Lógica/Ontologia, portanto, é uma Lógica/Ontologia matéria que transcende a lógica formal assim como a ontologia formal; mas tanto lógica quanto ontologia são puramente hipotéticas (LÜBCKE, 2015, p.154).

Møller compreendera bem que para um pensamento dialético, Lógica e Ontologia devem ser indissociáveis, já que os modos pelos quais temos acesso à dimensão do ser nada mais são do que as categorias a partir das quais o ser pode ser pensado. Dito isso, acredita que essa Ontologia caracteriza-se por proposições meramente hipotéticas, que devem sempre assumir a existência de seu objeto para que possam descrevê-lo (veremos o quanto Kierkegaard apropria-se dessa ideia ao tratar da prova Ontológica). Seu ponto de partida é evidentemente kantiano, assumindo uma clivagem entre o campo da sensibilidade e do pensamento, embora Kant nunca tenha se valido do termo "hipotético" para caracterizar a fábrica conceitual do entendimento. De qualquer maneira, a influência desse esquema no pensamento de Kierkegaard pode ser constatada na seguinte anotação de seus *Diários*:

Sobre os conceitos de Esse e Inter-Esse

Um ensaio metodológico
As diferentes ciências deveriam ser ordenadas segundo os diferentes modos de acentuarem o Ser [Væren]; e como a relação para com o Ser lhes dá vantagens recíprocas.

Ontologia A certeza destas é absoluta – aqui pensamento e ser são um, mas
} em contrapartida estas ciências são hipotéticas.
Matemática

Ciência Existencial [*Existentiel-Videnskab*]

(KIERKEGAARD, 1996, p.178 / IV C 100; tradução nossa).

Novamente, o impulso sistemático kierkegaardiano põe-se a operar com uma divisão aparentemente arbitrária, mas que denuncia sua insistência em separar a dialética existencial da "dialética abstrata" hegeliana. Para tanto, assume dois passos igualmente perigosos: o primeiro é aproximar Ontologia e Matemática, algo que causaria calafrios a Hegel:

> A matemática trata das abstrações do número e do espaço, mas que são ainda algo de sensível, embora sejam o sensível abstrato e carente-de-ser-aí. O pensamento diz adeus também a esse último sensível, e está livre junto a si mesmo; renuncia à sensibilidade externa e interna, afasta todos os interesses e inclinações particulares. Na medida em que a Lógica tem essa base, devemos fazer dela uma ideia mais digna do que se costuma habitualmente (HEGEL, 2012, p.68).

A matemática é considerada uma abstração com substrato sensível, ainda não acedeu às puras determinações do pensamento que são o conteúdo próprio à Lógica. Esta não deve ter qualquer pressuposição, enquanto aquela pressupõe relações espaciais que são abstraídas para criar os números. Como será enfatizado mais à frente, as determinações do pensamento são plenamente independentes de qualquer intuição espaço-temporal e não se submetem à forma do devir. A confusão de Kierkegaard em seu "ensaio metodológico" mostra como o empenho em demarcar claramente duas esferas que não estão propriamente separadas implica um nivelamento de ambos os campos: tanto o existencial como o conceitual serão compreendidos de maneira mais pobre devido a tal clivagem. O sistema hegeliano, que inegavelmente recai, em muitos momentos, no próprio necessitarismo que constantemente critica, mantém-se, apesar disso, livre em relação à prisão existencial kierkegaardiana, vítima de decisões metodológicas de extrema relevância, mas que são tomadas como algo dado e evidente.

Um fato curioso é que Kierkegaard adote o termo "Ciência Existencial" como o contraposto da Ontologia e da Matemática, sendo que no *Pós-Escrito*, como já mencionado, empenha-se em diferenciar sua dialética do fazer científico em geral. A título de esclarecimento, Ferreira afirma o seguinte:

> Por isso, o uso aparentemente contraditório da expressão "*Existentiel-Videnskab*", lido em consonância com a "não-cientificidade" (*Uvidenskabelighed*) do *Pós-escrito*, evidenciam ainda mais que Kierkegaard era plenamente consciente tanto do escopo de sua crítica metodológica acerca dos pressupostos da Ontologia como "ciência", quanto da exposição positiva de elementos que constituem a sua própria "Ciência" Existencial, bem como a de sua matéria (FERREIRA, 2015, p.71).

Lida dialeticamente com o epíteto "não-científico" do *Pós-Escrito*, essa expressão coloca em jogo a necessidade de Kierkegaard de encontrar um solo positivo a partir do qual sua crítica à Ontologia tradicional possa se firmar. Embora a negatividade seja o motor do pensador subjetivo (assim como o é para as determinações de pensamento hegelianas), ela deve projetar uma imagem positiva de uma tarefa a ser cumprida pelo indivíduo. Como diz Kierkegaard: "Os [pensadores] negativos têm, por isso, sempre a vantagem de possuir algo de positivo, a saber: que estão atentos ao negativo; os [pensadores] positivos não têm absolutamente nada, pois estão enganados" (KIERKEGAARD, 2013a, p.84). O problema de Hegel seria precisamente não ter sido suficientemente negativo, pois teria se deixado levar pelas sínteses miraculosas de sua dialética e perdido a dimensão do confronto, da contradição.

Seguindo o caminho aberto por seu professor, Kierkegaard compreendeu a Lógica hegeliana como uma espécie de retorno, ainda que nuançado, às Metafísicas clássicas, de Leibniz a Wolff. Isso porque Hegel buscaria envolver a totalidade do existente com a abstração do pensamento, que transforma toda atualidade em possibilidade:

> Atualidade [*Virkeligheden*] não pode ser conceitualizada. Johannes Climacus já mostrou isto corretamente e de maneira muito simples. Conceitualizar é dissolver a atualidade em possibilidade – mas então é impossível conceitualizá-la porque conceitualizá-la é transformá-la em possibilidade e, portanto, não a apreender como atualidade. No que concerne à atualidade, conceitualização é um retroceder, um passo atrás, não um passo adiante. Não é como se "atualidade" fosse vazia de conceitos, de modo algum; não, o conceito que é encontrado através de sua dissolução conceitual em possibilidade é também uma atualidade, mas há ainda algo mais – que é atualidade (KIERKEGAARD, 1967, p.402/ IV X-2, A 439; tradução nossa).

Trata-se da radicalização do paradigma kantiano, já que qualquer forma de conceitualização está fadada a perder o elemento atual do qual abstrai. Assim, a atividade principal da lógica consiste na abstração de algo efetivamente existente, que é transformado em mera "atualidade ideal", sinônimo de possibilidade. Com efeito, o que está em jogo é a separação entre *Virkelighed* (atualidade)[31] e *Realitet* (realidade), também legatária das metafísicas do XVII. Em Kierkegaard, *Virkelighed* deve ser entendida como o existente empírico que resiste ao processo de conceitualização e nunca pode ser apreendido em sua totalidade (que seria precisamente o devaneio hegeliano). Sendo assim, Kierkegaard não nega que o trabalho conceitual tenha realidade (*Realitet*), mas sim que essa realidade seja

[31] Optamos por traduzir *Virkelighed* por "atualidade" – seguindo as edições brasileiras – e não "efetividade" para diferenciar seu sentido da *Wirklichkeit* hegeliana.

comutável com a atualidade[32]. Daí afirmações um tanto chocantes como: "Arte, ciência, poesia etc., lidam apenas com a possibilidade, qual seja, possibilidade não no sentido de uma possibilidade inútil, mas possibilidade no sentido de uma atualidade ideal" (KIERKEGAARD, 1967, p.403 / IV X-2, A 439).

Como se nota, Kierkegaard inverte o sentido de tais termos, também utilizados pelo idealismo alemão: para Hegel, *Wirklichkeit* correspondia ao real entendido como o efetivo, já perpassado pelas determinações de pensamento e que se refere à unidade entre essência e existência no final da *Doutrina da Essência*, e não ao substrato empírico. Mesmo a *Realität* hegeliana não deve ser entendida como um "ser-aí desprovido de valor" (HEGEL, 2007, p.102), mas como uma determinação da qualidade do ser-aí em sua simplicidade contraposta à negação. Kierkegaard busca, portanto, torcer o aparato conceitual de seu antípoda por dentro, mas acaba ele mesmo recaindo em certos *topoi* pré-dialéticos ao negar em absoluto a mediação do atual enquanto tal com o conceitual. A parte final da citação acima atesta sua dificuldade: "o conceito que é encontrado através de sua dissolução conceitual em possibilidade é também uma atualidade, mas há ainda algo mais – que é atualidade". Num mesmo movimento, ficam visíveis tanto a fragilidade como a força de seu pensamento: se, por um lado, essa subversão do esquema hegeliano implica o empobrecimento de todo produzir conceitual, relegando a plenitude do sentido ao existente em sua particularidade[33], por outro, Kierkegaard identifica esse "algo mais" que resiste à conceitualização e ao processo de identificação ao qual aspira o conceito, constituindo aquele elemento "não idêntico" realçado por Adorno. Toda a sua filosofia deve ser compreendida sob essa dupla chave interpretativa: apelo a um dogmatismo anterior que é, simultaneamente, uma crítica implacável das fissuras que perpassam o projeto hegeliano, como em uma estrada sem qualquer sinalização, na qual nunca seria possível saber se se está avançando ou retrocedendo.

---

[32] "Para se compreender a concepção que Kierkegaard tem de "ser", é preciso atentar para a centralidade da distinção entre Realidade (*Realitet*) e Atualidade (*Virkelighed*). Em si mesma, tal diferenciação não é originalmente kierkegaardiana, senão que remonta à distinção clássica entre *Realitas* e *Actualitas* – e ao debate sobre a distinção entre *essentia* e *existentia* – que, por sua vez, é recepcionada nas metafísicas de Wolff e Leibniz e compreende *Realitas* não como a existência concreta, mas como o conjunto de atributos ou propriedades de uma coisa (*res*), distinta assim da existência efetiva ou atual desta coisa, sua *Actualitas*, esta sim sua existência efetiva" (FERREIRA, 2017, p.344).

[33] De maneira não muito diferente do que fará Bergson posteriormente, quando estabelece uma divisão entre Conceito (forma instrumental de manipulação do existente) e Intuição (único método de acesso à dimensão dinâmica do ser em sua temporalidade contínua). Ainda assim, Kierkegaard consegue dar um passo além de Bergson, pois sua divisão não se refere a duas maneiras distintas de se aproximar do objeto, mas a dois campos diferentes de objetos: aqueles que se deixam conceitualizar sem mais e aqueles que resistem e exigem uma forma distinta de relação (fé, paixão etc.). Com isso, ainda que critique diversas vezes os exageros da forma-conceito, Kierkegaard é capaz de utilizá-la, de forma dialética, para além dos limites explícitos que lhe impõe.

Apesar de sustentar uma divisão inflexível entre empírico e pensamento, real e ideal, Kierkegaard acredita que o existente constitui uma síntese de ambos, pois não é de todo desprovido de pensamento. Ele acusa a síntese hegeliana de conduzir à identidade abstrata entre ser e pensar, o que no fim acabaria por estabelecer uma falsa hierarquia na qual o pensamento teria preeminência (já que é o atual que se submeteria ao conceito, e não o contrário). Para reverter esse primado, Kierkegaard descreve uma síntese que se daria na própria existência e que não conduziria a qualquer unidade superior, pois estaria calcada na manutenção constante da tensão. Hélène Politis fala de um "gesto de síntese" que conduziria a um encontro "sem coincidência" (POLITIS, 2009, p.212) entre esses dois campos. Assim, a síntese assume a função de uma tarefa ética a ser realizada, e nunca plenamente cumprida, e não um artifício teórico de identificações arbitrárias. Ferreira (2015) cunha o conceito de "intermediariedade" para descrever tal estado:

> No excerto do *Pós-escrito* que contém a expressão latina "Inter-Esse", Kierkegaard faz três importantes afirmações acerca do existir (*at existere*): além de a existência constituir o maior interesse do existente – seu aspecto patético (*Páthos*) –, e da Atualidade não poder ser apreendida pela linguagem da abstração – o que foi mostrado até aqui –, a Atualidade é descrita como sendo, exatamente, um *Inter-Esse*, algo de intermediário, que se instala entre a hipotética unidade de ser e pensar. Se, como dissemos, a expressão latina conta com ocorrências em número reduzido, a caracterização da intermediariedade como próprio do estrato ontológico no qual encontra-se o homem pode, no entanto, ser recolhida em diversos outros pontos (FERREIRA, 2015, p.91-92).

Essa intermediariedade corresponde à ideia de *inter-esse* aludida por Kierkegaard no excerto de seus *Diários* citado anteriormente. Ela serve para descrever a condição antinômica do indivíduo singular que seria, simultaneamente, corpo e alma, temporalidade e eternidade, num processo que não pode ser estancado, pois é inerente à condição humana: "Aquele que é existente está continuamente em devir; o pensador subjetivo verdadeiramente existente repercute isso continuamente, pensando, em sua existência, e investe todo seu pensamento no devir" (KIERKEGAARD, 2013a, p.89). Dessa forma, não se trata de afirmar que Kierkegaard aparte em absoluto o pensamento da existência, mas sim de constatar que eles só são unidos de forma exterior, ainda que essencial, como na figura da oposição em Hegel.

Com isso, esclarece-se o porquê de Kierkegaard criticar os efeitos nefastos do sistema para a compreensão da existência: ele desfaz essa tensão necessária em prol de uma pacificação por meio da forma conceitual, que retira do existente tanto seu devir como o

conflito que lhe serve de fundamento. A lógica kierkegaardiana terá, então, como pressuposto primeiro a cisão irreconciliável entre ser e pensar, a impossibilidade de assimilação integral da existência. Isso levará à constituição de duas esferas distintas, descritas no segundo volume de *Ou isto – Ou aquilo* nos seguintes termos:

> Essa é a dificuldade; contudo, acredito que isso se deva parcialmente à confusão das duas esferas entre si, as esferas do pensamento e da liberdade. Para o pensamento, a contradição não existe; ela passa para o outro e em seguida junta-se ao outro em uma unidade maior. Para a liberdade, a contradição de fato existe, porque ela a exclui [a liberdade] (KIERKEGAARD, 1987, p.173; tradução nossa).

Essa categorização é um bom exemplo de uma reflexão local (a crítica do juiz Wilhelm, o ético, ao esteta A) que possui validade universal para o conjunto da obra de Kierkegaard, superando as restrições da pseudonímia. A cisão estrita entre ser e pensar conduzirá a um corte igualmente radical nas esferas referentes ao agir humano: age-se tanto por necessidade (quando se fica preso ao pensamento abstrato), como por liberdade (quando se assume a contradição da existência e decide-se livremente nesse ou/ou). Poder-se-ia esperar a descrição de uma terceira esfera, que representasse a síntese entre as anteriores, mas Kierkegaard reitera a necessidade de uma dicotomia. A esfera da liberdade não nega que o homem seja uma síntese entre necessidade e liberdade, pelo contrário, ela reafirma o absurdo de tal síntese e exige que, ainda assim, haja uma escolha. A esfera do pensamento, por outro lado, nega tal contradição e afirma cegamente a necessidade absoluta de um indivíduo que se despersonaliza e torna-se mero joguete nas teias do histórico-universal. Como se verá adiante, tal posição pressupõe a inoperância da contradição no pensamento, que seria apenas uma imagem pálida da verdadeira contradição, que só pode ser existencial.

A estratégia de Kierkegaard mobiliza todo um aparato conceitual e um rearranjo de termos da tradição visando colocar Hegel e seus discípulos em uma encruzilhada, pois não se trata de opor o reino do pensamento ao da existência, sem mais. Kierkegaard sabe que esse dualismo demasiado estrito não lhe permitiria explicar de maneira satisfatória como o homem é capaz de refletir sobre sua existência. Seu *coup de maître* será, pois, uma emulação do movimento cartesiano na sexta Meditação, onde se constata a mistura real (separável apenas pelo pensamento) entre alma e corpo, pois a própria existência será descrita como um *inter-esse*, um ser intermediário que se constitui no choque entre ser e pensar, sem a necessidade de excluir o último. A partir disso, a oposição ganhará robustez, afinal, a escolha se dará entre o

puro pensamento e a existência que é, ao mesmo tempo, existência e pensamento. Estratégia conveniente, já que apenas Hegel poderá ser tachado de parcialidade em sua escolha, enquanto Kierkegaard, tal qual Ulisses diante de Polifemo, permanece seguro na certeza de não ser pego. No entanto, sua doutrina não deixa de recair num dualismo que termina por privilegiar um de seus termos: o ser, o indivíduo existente. Sua tentativa de relacionar os dois campos num choque deve necessariamente falhar, pois provém do vilipendiamento do conceito, que reclama seus direitos contra a hipóstase do ser-aí e o denuncia como polo estanque e acrítico, no qual, ao contrário do que defende Kierkegaard, não pode se dar qualquer movimento efetivo, apenas um movimento infernal de interiorização, que tende, ao contrário, à inércia. Tais impasses podem ser mais bem avaliados a partir de uma análise da crítica à *Lógica* de Hegel, que se concentra no *Pós-Escrito*, mas também encontra eco em outras obras.

3. As críticas à Lógica

Trendelenburg afirma, em seu opúsculo *A Questão Lógica no Sistema de Hegel*, que "A disputa concernindo a questão lógica é a disputa pela existência do sistema" (TRENDELENBURG, 1871, p.91), algo com o qual certamente Hegel concordaria, já que considerava sua *Ciência da Lógica* a base de todo seu edifício filosófico. Assim, a disputa lógica entre Kierkegaard e Hegel certamente não é um elemento marginal na obra do primeiro, uma vez que denuncia concepções profundamente distintas das principais categorias dialéticas: negação, contradição, movimento, reflexão etc. Tocando o núcleo do pensamento hegeliano, Kierkegaard busca abalar suas determinações essenciais e indicar uma falha que, embora se reflita em discussões mais amplas a respeito da ética ou da religião, já deve estar presente na própria estruturação dialética dos conceitos.

No entanto, talvez não tenha havido um ponto mais problemático nas recentes análises dos comentadores de Kierkegaard do que suas considerações acerca das críticas à lógica hegeliana. O fato de haverem colocado em xeque as antigas interpretações, tão repletas de preconceitos e análises incompletas, é certamente louvável e possibilita um combate efetivo ao dogmatismo de outrora. Em contraposição, seu novo "programa de leitura" pode ser resumido na já célebre constatação de Pascal Marignac: "Kierkegaard, ao contrário de muitos de seus comentadores, tem um conhecimento direto do sistema hegeliano; e, *strictissimo sensu*, ele certamente o compreendeu" (MARIGNAC apud POLITIS, 2009, p. 159). Contudo,

em sua ânsia de opor um Kierkegaard filósofo rigoroso ao velho Kierkegaard literato, poeta ou teólogo, que pouco teria compreendido de Hegel ou que nada teria em comum com este, os novos intérpretes recaem no movimento contrário de buscar defendê-lo a todo o custo. É como se se buscasse tomar partido de Kierkegaard e demonstrar, a partir de uma análise rigorosa, que todas as suas críticas a Hegel procedem, já que ele, afinal, "certamente o compreendeu".

É evidente que toda essa questão desemboca no método de leitura anglo-saxão. No caso que nos concerne, ele traz em seu bojo uma série de problemas: em primeiro lugar, trata-se de uma forma-pronta de leitura que tende a anular as particularidades do objeto, pois força um fechamento onde ele simplesmente não é possível; em segundo lugar, ela trata uma doutrina filosófica como se fosse um todo plenamente coerente no qual nenhuma fissura e inconsistência poderia aparecer (o que o aproxima do estruturalismo francês). Mesmo quando tais inconsistências são diagnosticadas, elas sempre são vistas como algo negativo, que deve ser exorcizado do objeto. Esses intérpretes têm horror à contradição. Para eles, já que Kierkegaard "certamente" compreendeu Hegel, é necessário que tenha compreendido a totalidade de sua obra e que tenha plena ciência do que está atacando. Algo curioso é que um dos pioneiros dessa nova tradição, Jon Stewart, consiga, em muitos momentos, ir além desse raciocínio simplista, mostrando como muitas das críticas de Kierkegaard não atingem seu antípoda. O problema é que Stewart não leva esse movimento às últimas consequências, mas deduz desse fato que os alvos verdadeiros só poderiam ser os hegelianos dinamarqueses, e não o próprio Hegel, o que é uma maneira conveniente de tangenciar o problema para preservar a "integridade intelectual" de seu autor.

Contra isso, cabe dizer que Kierkegaard efetivamente não compreendeu muitos dos *topoi* básicos da lógica hegeliana. Os quatro temas da lógica hegeliana que serão analisados em seguida indicam certos impasses em seu raciocínio, que denunciam não uma "má leitura", mas uma dificuldade efetiva de operar no campo do pensar dialético. Ainda assim, é notável a capacidade de Kierkegaard de operar com essa dialética mesmo que não a tenha entendido por completo. Não se trata, portanto, de caracterizá-lo como um "bom" ou "mau leitor", algo absolutamente vazio de interesse filosófico, mas de compreender por que lê Hegel de determinada maneira e não de outra, quais suas estratégias e os pressupostos de seu pensamento que exigem, muitas vezes, que sua leitura seja distorcida para que algo verdadeiro possa ser dito. Aqui se mostram mais claramente as facetas de uma leitura dialética, como já apontado anteriormente. O impulso sistemático da tradição anglo-saxã mutila seu objeto e perde de vista o caráter autenticamente dialético de Kierkegaard, que muitas vezes supera as

intenções explícitas de seu texto. Não é de surpreender que sua leitura da contenda Kierkegaard/Hegel seja seu ponto fraco, o calcanhar de Aquiles de toda a nova geração de comentadores.

3.1. Um experimento mental

É bem conhecida a seguinte passagem dos *Diários*, na qual Kierkegaard alfineta o método hegeliano: "Se Hegel tivesse escrito toda a sua lógica e houvesse escrito no prefácio que ela era apenas um experimento do pensamento, no qual em muitos pontos ele ainda se esquivara de algumas coisas, ele teria sido, sem dúvidas, o maior pensador que já viveu. Da forma como é, ele é cômico" (KIERKEGAARD, 1970, p.675/ V A 73). Embora não deva ser tomado de forma absolutamente literal, tal comentário fornece um fio pertinente de análise do estatuto da Lógica para Kierkegaard.

Como se sabe, o próprio Kierkegaard utilizou diversas vezes a expressão "experimento de pensamento" ou "construção imaginária" para caracterizar o método de algumas de suas obras (sobretudo as *Migalhas Filosóficas* e a parte final dos *Estádios para o caminho da vida*, a narrativa *Culpado? Não culpado?)*. No caso das *Migalhas*, seu objetivo era propor dois modelos contrários de interpretação da relação do indivíduo com a verdade: o socrático e o cristão. Todavia, o modelo cristão é exposto meramente como um experimento teórico, precisamente para mostrar que ele não precisa ser pressuposto para que o modelo socrático possa ser criticado. O intuito é evidentemente negativo, para persuadir o leitor de que uma compreensão alternativa do problema em questão seria possível, ainda que não se saiba se é plenamente realizável (procedimento que será dispensado nas obras que já pressupõem o cristianismo como dado, ou, o que dá no mesmo, o leitor como já convertido ao cristianismo). No caso de *Culpado?/ Não culpado?*, trata-se mais de investigar o estado psicológico de uma individualidade cindida entre o ético e o religioso, personagem esta (Quidam) que seria provavelmente apenas uma invenção do autor pseudônimo Frater Taciturnus. De qualquer maneira, a intenção por trás de tal artifício é a mesma: propor uma reflexão a partir de um tema dado, além de possíveis soluções, sem se comprometer dogmaticamente com a tese defendida, bem de acordo com o adágio de Settembrini – *placet experiri*.

Tendo estabelecido que o campo do pensamento está cindido daquele da atualidade, o recurso à ideia de um "experimento teórico" funciona como um freio cético à tomada precipitada de conclusões. Além disso, fornece um modo de operar com conceitos sem que se

caia na acusação de abstração imputada aos sistemáticos, já que o conceito só é usado sob rigorosa vigilância e nunca possui a pretensão de assimilar por completo seu objeto. Esse seria precisamente o equívoco de Hegel ao afirmar que sua *Lógica* ocupava-se, de fato, do real, não estando confinada ao estatuto de uma representação mental. Hegel, porém, antecipou-se a tal crítica:

> O conceito tradicional da lógica repousa sobre a separação, pressuposta como definitiva pela consciência comum, do *conteúdo* do conhecimento e da *forma* do mesmo ou da *verdade* e da *certeza*. *Primeiramente* pressupõe-se que a matéria do conhecimento está dada em si e para si como um mundo acabado fora do pensamento, que o pensamento para si é vazio, se aproxima exteriormente como uma forma àquela matéria, se preenche com ela e apenas assim conquista um conteúdo, tornando-se desse modo um conhecimento real (HEGEL, 2011, p.22-23).

A ideia de um experimento mental, ao menos nos termos discutidos acima, só é possível se se aceitar uma divisão estanque entre forma e conteúdo, características de uma lógica de extração aristotélica. Se Kierkegaard levasse às últimas consequências seu método experimental, teria de abrir mão da divisão demasiado estrita que traça entre as esferas do pensamento e da existência. O pseudônimo Johannes Climacus mobiliza inúmeras vezes categorias lógicas (possibilidade, necessidade, relação) e conceitos como o de paradoxo e de repetição para dar conta da particularidade do ponto de vista cristão, que seria contraposto ao grego. Tais conceitos exigem uma relação com o atual e possuem realidade própria, que não se esgota no meramente possível, pois seguem o objeto em seu próprio movimento de autodeterminação; a vinda de Cristo à Terra – a encarnação – é um acontecimento que põe a ideia de paradoxo enquanto tal, independentemente do que os indivíduos pensem a respeito. Ela é, portanto, e em sentido hegeliano, objetiva. Trata-se, com efeito, da "necessidade do objeto" tantas vezes aludida por Hegel, a partir da qual é "o conteúdo em si, *a dialética que ele tem nele mesmo que o move para frente*" (HEGEL, 2011, p.34).

Apenas a custo de trair seus próprios conceitos Kierkegaard poderia insistir na ideia de um experimento inocente. Seu método, ao menos no Espírito de sua obra, tantas vezes contrário à Letra, permanece hegeliano na medida em que aceita a premissa da imanência do movimento do conteúdo, descrevendo um "percurso irresistível". Como lembra Hegel, essa é a única maneira de vivificar o "esqueleto morto" da lógica, que, caso contrário, permaneceria vítima do entendimento reflexionante:

> Voltado contra a razão, ele se comporta como *entendimento humano comum* e faz valer sua opinião que a verdade repousa sobre a realidade sensível, que os pensamentos são *apenas* pensamento, no sentido de que primeiramente a percepção sensível lhes dá conteúdo e realidade, que a razão ao permanecer em si e para si, apenas produz quimeras. Nessa renúncia da razão a si mesma perde-se o conceito da verdade; a razão fica restrita a reconhecer somente a verdade subjetiva, apenas o fenômeno, apenas aquilo a que não corresponde a natureza da questão mesma; o *saber* recaiu ao nível da *opinião* (HEGEL, 2011, p.24).

Uma das maiores contribuições do pensamento dialético é, pois, mostrar como os pensamentos nunca são "apenas" pensamentos, pois não só possuem eles mesmos realidade (algo que Kierkegaard não negava), mas referem-se, em sua própria estrutura, à realidade. A autocompreensão de Kierkegaard desse processo fica muito aquém do que sua própria obra realizou, ainda que de maneira parcial e contraditória em muitos momentos. O entendimento reflexionante não é a sina última de sua filosofia, embora se imponha em muitos momentos ceifando o movimento dialético latente que clamava por emergir. Muitas vezes, falta-lhe sensibilidade para o fato de que "apenas em seu conceito algo tem efetividade" (HEGEL, 2011, p.30), ainda que reitere a impossibilidade de o objeto permanecer em sua imediatidade simples. Ainda assim, compreendeu o problema muito melhor do que seu guia, Trendelenburg, quando este afirma que "o método dialético é uma hipótese lógica" (TRENDELENBURG, 1871, p.92), já aceitando como dado o que Kierkegaard reconhecia como algo explicitamente recusado por Hegel.

3.2. O problema do início

O *Pós-Escrito* é o texto de Kierkegaard no qual se concentra a maior parte de seus argumentos contra a Lógica hegeliana. Eles ocupam, sobretudo, algumas páginas que desenvolvem as seguintes considerações "a) um sistema lógico pode haver; b) mas não pode haver um sistema da existência" (KIERKEGAARD, 2013a, p.113). Não trataremos desses dois itens separadamente, mas escolheremos alguns pontos centrais da argumentação e buscaremos, a partir de sua análise, esclarecer essas duas afirmações e pesar sua relevância para o conjunto da obra.

Um dos primeiros temas abordados por Kierkegaard é a questão do início na lógica: como deve ser feito? Possui ou não pressupostos? É ou não imediato? A argumentação desenvolvida nessa parte é complexa e passa por diferentes etapas, que, num primeiro

momento, apenas situam as discordâncias principais, para depois mostrarem como Hegel equivocou-se e, por fim, proporem uma solução alternativa.

Kierkegaard reproduz inicialmente a premissa hegeliana: "O sistema começa com o imediato e, portanto, sem pressuposições, e, portanto, absolutamente, ou seja, o começo do sistema é o começo absoluto" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 116). Em seguida, coloca sua primeira objeção:

> Como o sistema começa com o imediato, quer dizer, ele começa com o imediato imediatamente? A isso se tem de responder, por certo, incondicionalmente com um Não. Se se admite que o sistema segue a existência (com o que se ocasiona uma confusão com um sistema da existência), então de fato o sistema vem depois, e, portanto, não começa imediatamente com o imediato com o qual a existência começa, ainda que, num outro sentido, a existência não comece assim, pois o imediato nunca é, mas é anulado logo que é. O começo do sistema, que começa com o imediato, é então ele mesmo alcançado através da reflexão (KIERKEGAARD, 2013a, p.116-117).

O problema é que Hegel teria sido impreciso com relação à descrição do início, não deixando claro como ele deveria se dar. Valendo-se da premissa, ela mesma hegeliana, de que o imediato sempre é anulado logo que é posto, Kierkegaard deriva daí a consideração que apenas a reflexão seria capaz de guiar o primeiro movimento das categorias. Trataremos mais aprofundadamente depois da concepção kierkegaardiana de reflexão; o que cabe notar, aqui, é que Kierkegaard não parece ter base sólida para sustentar sua tese. Pelo contrário, veremos como se trata, na verdade, de um pressuposto não tematizado que anima sua crítica, qual seja, a de que se trata sempre de um sujeito pensante que reflete e que apenas por meio de sua decisão esse início pode se dar.

A etapa seguinte é colocar o questionamento: "Como eu consigo deter a reflexão, uma vez posta em movimento, a fim de alcançar esse começo? Pois a reflexão tem a notável propriedade de ser infinita" (*loc.cit*). A ideia de Kierkegaard, aludida logo depois, é de que a reflexão seria marcada por uma má infinitude que não permite que seja demarcado claramente o começo, ela prossegue e não pode ser parada por suas próprias forças. O único jeito de pará-la é se houver uma decisão: "Só quando a reflexão se interrompe o começo pode ocorrer, e a reflexão só pode ser interrompida por alguma outra coisa, e esta alguma outra coisa é algo completamente diferente do lógico, já que é uma decisão" (KIERKEGAARD, 2013a, p.118). A argumentação é perfeitamente coerente: Hegel teria se enredado em graves dificuldades porque, subrepticiamente, escamoteou um elemento extralógico (a vontade de um sujeito) no

próprio coração de sua Lógica, que estará corrompida desde o início, pois não segue seu próprio critério de determinação estritamente imanente do conceito. Diante disso, a conclusão só poderia ser uma: "não há nenhum começo absoluto" (KIERKEGAARD, 2013a, p.119).

Kierkegaard ainda antevê uma objeção de algum "hegeliano emocionado", que poderia afirmar que é precisamente com o nada que o sistema deve começar[34], mas logo a dispensa como um malabarismo vazio, já que o problema central seria justamente como começar com esse nada. Se ele fosse um pressuposto, então a Lógica já não seria mais sem pressupostos, como reitera Hegel, mas se ele não fosse um pressuposto, então exigiria uma abstração infinita, que fosse capaz de abstrair completamente tudo: "Isso quer dizer que, se for possível para um ser humano, pensando, abstrair de tudo, é impossível para ele fazer mais, já que este ato, posto que não ultrapassa todo a força humana, de qualquer maneira o exaure absolutamente" (*loc.cit*). O problema persiste: a reflexão tende inexoravelmente a um mau infinito e só pode ser parada por um elemento transcendente, a livre escolha do pensador.

O passo final da argumentação de Kierkegaard é invocar o salto como uma resposta alternativa a Hegel, abrindo mão, portanto, do começo absoluto e do devaneio da imanência. Em breve retornaremos a esse ponto. Cabe, agora, traçar os limites dessa interpretação frente ao texto hegeliano.

Grosso modo, há dois pontos insuficientes na crítica kierkegaardiana: em primeiro lugar, a categorização equivocada a respeito do imediato e, em segundo lugar, o pressuposto de que o início dependeria de um sujeito que reflita sobre as categorias e decida quando começar. Como já dito, Hegel recusa explicitamente o modelo da reflexão exterior, que é puramente subjetiva e dependente de um termo transcendente que coloque os outros em relação; a reflexão determinante, que está em jogo aqui, dá-se no próprio objeto. Ou seja, são as próprias categorias que passam umas às outras de forma imanente e necessária, pois elas mesmas guardam seu próprio movimento de reflexão, no qual a contradição é assumida e, para que possa ser superada, a própria categoria tem de se transformar. Sendo assim, não há um "substrato" desse movimento, como um pensador que pudesse decidir arbitrariamente quando uma categoria deveria passar a outra[35], pois isso seria recair naquilo mesmo que Hegel

---

[34] Jon Stewart afirma que esse tipo de consideração indicaria que o alvo principal de Kierkegaard não é Hegel, mas Heiberg, que em seu "*Sistema de Lógica*" modificaria o esquema hegeliano afirmando que o primeiro elemento da tríade seria ser e nada, o segundo devir e o terceiro ser determinado (para Hegel, tem-se A- Ser; B- Nada e C- Devir). Heiberg também insistiria mais claramente na dificuldade do início, que só poderia ser um paradoxo, que é e ao mesmo tempo não é. Mesmo que se aceite tal premissa, a linha de raciocínio que acusa a impossibilidade de parar a reflexão é claramente endereçada à *Ciência da Lógica*. Ver: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003, p.492-495.

[35] "As Henrich has pointed out, however, any reading that understands the move from being to nothing to be prompted by the activity of the philosopher must be mistaken because it turns speculative logic into a

acusa em Fichte (o Eu = Eu), ou na problemática intuição intelectual de Schelling. Por isso, deve-se sustentar que: "Aquele início não é nem algo arbitrário e apenas temporariamente aceito, nem um pressuposto solicitado e que aparece de modo arbitrário" (HEGEL, 2011, p.55).

Contudo, isso não significa que Hegel ignore em absoluto o problema da decisão, pois há uma dimensão na qual ela deve ser resguardada: "Apenas está presente a decisão, que também pode ser vista como uma arbitrariedade, a saber, que se quer considerar o *pensamento como tal*" (HEGEL, 2011, p.52). Como se vê, não se trata da decisão de parar a reflexão quando se achar conveniente, algo que não faz sentido, já que há uma necessidade natural que exige que ela cesse quando atinge o puro ser, pois ele é o que há de mais abstrato. Como lembra HOULGATE (2006), a única maneira de considerar que a reflexão é infinita é se se fizer apelo a uma reflexão de segundo grau, terceiro grau etc. sobre a primeira reflexão (ou seja, uma reflexão que incidiria sobre a reflexão acerca do puro ser e assim sucessivamente), mas isso seria desconhecer o modo como a reflexão funciona; como se o próprio objeto não fosse capaz de impor seu movimento ao processo de abstração, como se o refletir fosse um jogo arbitrário de um pensamento nômade que busca sempre a potência superior. Hegel, dirá, na verdade, que a decisão aloja-se no próprio fato de se optar por abstrair o pensamento enquanto tal, separando-o de todas as suas determinações sensíveis, históricas etc. Ainda assim, trata-se de uma decisão que se dá no interior do próprio pensamento, e não fora dele, já que aquele que pensa é também pensado por seu pensamento, nunca age de forma absolutamente livre, nem absolutamente necessária diante dele. A dialética do começo envolve, efetivamente, liberdade e necessidade, mas não nos termos postos por Kierkegaard, termos estes extraídos da reflexão própria ao entendimento; ela estabelece a necessidade de um pensamento que seja capaz de se autodeterminar pondo-se em sua liberdade, o que não significa que ele seja arbitrário, ou que seus próprios objetos não funcionem como barreiras ao processo de abstração[36]. Cabe também retomar um ponto já enfatizado acima, o de que as determinações do pensamento são cristalizadas historicamente; assim, a própria possibilidade dessa abstração levada a cabo na *Ciência da Lógica* já é mediada por um desenvolvimento

---

phenomenological logic — an account of what happens when pure being is thought *by us*, not an account of the logical character of pure being *itself*. Hegel states clearly in the *Encyclopedia Logic* that the categories "investigate themselves" and that dialectic dwells "within" them (*EL* 82/114 [§41 Add. 1]). If this is the case, they must be understood to develop or "move" because of their own *logical* character, not because of the way we think of them or experience them" (HOULGATE, 2006, p.273-274).

[36] "A exigência, de um tal cepticismo consumado, é a mesma de que a ciência deve ser precedida pela dúvida a respeito de tudo, quer dizer, pela total ausência de pressuposição a respeito de tudo. Exigência que é justamente satisfeita pela resolução de querer pensar puramente por meio da liberdade que abstrai de tudo e apreende sua pura abstração – a simplicidade do pensar" (HEGEL, 2012, p.156).

histórico anterior do espírito, o que nos conduz ao primeiro dos problemas aludidos no parágrafo anterior: a questão do imediato. Diante de tudo o que foi dito, é evidente que Hegel não nega que o início imediato já seja mediado tanto pelo que veio antes como pelo que ainda virá, mas o ponto concentra-se em entender em que termos essa mediação deve ser compreendida. Para tanto, é a figura do círculo que será invocada:

> O essencial para a ciência não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o todo da mesma seja um percurso circular [Kreislauf] em si mesmo, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro. Dessa maneira, resulta, por outro lado, como igualmente necessário considerar como resultado aqui no qual o movimento retrocede como ao seu fundamento. A esse respeito o primeiro é igualmente o fundamento e o último é algo deduzido; na medida em que se parte do primeiro e, por meio de deduções corretas, se chega ao último como ao fundamento, este é o resultado (HEGEL, 2011, p.54).

Com isso dissolve-se a própria concepção usual de início, algo que não é levado em conta por Kierkegaard em sua crítica. Esse "início absoluto" não é o mesmo início dos grandes sistemas do XVII, como o cartesiano, que exigia um ponto arquimediano inabalável que deveria sustentar tudo que se segue a partir de deduções concebidas a partir do exemplo da matemática ou da geometria. Ao analisar Hegel, deve-se sempre atentar para o fato de que ele implode as significações naturalizadas por dentro[37], desacostumando o pensamento com aquelas categorias que sempre lhe pareceram mais familiares. A própria imagem do círculo deve ser lida com cuidado, pois não significa um retorno ao mesmo ponto de partida, o que seria assumir que tudo já estava dado de antemão, que a identidade foi preservada e reafirmada durante todo o processo[38], e sim um movimento de retorno que modifica aquilo que retorna, conduzindo o processo a um novo patamar (por isso se fala de um "círculo de círculos"). Daí decorre a famosa afirmação de que na constituição da unidade entre ser e nada dá-se a "identidade da identidade e da não identidade" (HEGEL, 2011, p.57), que não é meramente a identidade inicial, mas uma nova identidade que assimilou as tensões presentes no patamar anterior e internalizou-as, modificando-se a si mesma. É verdade que o próprio

---

[37] "Não dizemos sequer que o sentido dessas palavras é alterado. *Pois não havia sentido imutável*. Tal é a única surpresa reservada pela passagem ao especulativo: essa lenta alteração que parece metamorfosear as palavras que empregávamos no início, sem que no entanto devêssemos renunciar a elas ou inventar outras, *esse é o sentido mesmo*, enfim despojado de sua finitude. Em suma, nada mais decepcionante para os amadores de lances teatrais que a desmistificação hegeliana: tudo estava dito, e bastava-se saber ler; ainda era preciso, porém, saber que tudo era Dizer" (LEBRUN, 2006, p.118).

[38] Essa é a clássica interpretação heideggeriana da *Fenomenologia do Espírito*, desenvolvida no texto *O conceito de experiência em Hegel*.

Hegel teve seu sistema criticado diversas vezes por ceder ao peso da identidade sem o devido contrapeso da não identidade (é o caso da crítica adorniana, por exemplo), mas isso não significa que o não idêntico seja inexistente em sua filosofia, ou que ela aceite, sem mais, que o idêntico é capaz de absorver integralmente tudo que lhe resista.

3.3. O falso movimento

O problema seguinte, que é o primeiro analisado nessa seção do *Pós-Escrito*, corresponde à acusação de que Hegel teria introduzido indevidamente o movimento na *Lógica*, usurpando uma categoria que pertenceria na verdade ao existente:

> Disso se segue muito simplesmente que a incomparável e incomparavelmente admirada invenção de Hegel — de trazer o movimento para dentro da lógica (para não mencionar o fato de que em toda e qualquer passagem se sente falta até do próprio esforço de fazer alguém acreditar que ele está lá) – consiste justamente em confundir a lógica. É de fato curioso fazer do movimento a base, numa esfera onde o movimento é inconcebível, ou deixar o movimento explicar a lógica, enquanto que a lógica não pode explicar o movimento (KIERKEGAARD, 2013a, p.113-114).

Nota-se nessa citação que a divisão entre as esferas do pensamento e a da existência já está pressuposta, e que o argumento consiste em afirmar que Hegel teria se equivocado ao utilizar a ideia de movimento na lógica, já que esta pertenceria a uma esfera que lhe é oposta, fato comprovado pela seguinte passagem: “Em um sistema lógico não se pode acolher nada que tenha uma relação com a existência, ou que não seja indiferente à existência” (KIERKEGAARD, 2013a, p.115). Com efeito, essa argumentação mínima e extremamente enxuta poderia facilmente passar por uma falácia lógica que estaria meramente pressupondo o que está em questão, a saber, a divisão entre as duas esferas e a pertinência – ou não – do conceito de movimento em cada uma delas. Na verdade, o problema é mais complicado, pois em toda a discussão Kierkegaard pressupõe como conhecido o argumento de um aliado de grande peso, a quem não poupa elogios:

> No tocante a este ponto, de qualquer modo, estou entretanto muito feliz por poder referir-me a um homem que pensa de modo saudável e, afortunadamente, foi formado pelos gregos (qualidade rara em nossa época!); um homem que soube como desembaraçar a si mesmo e a seu pensamento de toda relação rastejante e humilhante para com Hegel, de cuja celebridade, de resto, todos procuram se aproveitar, se não de outro modo, então por irem mais adiante, ou seja, por terem absorvido Hegel em si;

> um homem que antes preferiu-se contentar com Aristóteles e consigo mesmo – estou falando de Trendelenburg. Seu mérito consiste, entre outros, em ter captado o movimento como a pressuposição inexplicável, como o [denominador] comum em que ser e pensar se unem, e como sua continuada reciprocidade (KIERKEGAARD, 2013a, p.114).

O paralelo traçado entre Trendelenburg e os gregos é tanto essencial quanto sintomático do tipo de linhagem filosófica a qual Kierkegaard empenha-se em filiar-se. O "pai fundador" – Sócrates – teria estabelecido o gesto inicial de colocar-se a si mesmo em dúvida em sua investigação; já Aristóteles teria sido o primeiro a fornecer uma definição clara e verdadeira de movimento, instaurando um ímpeto investigativo rigoroso resguardado pelo lógico alemão. Trataremos desse ponto em seguida; no momento, permaneçamos na crítica a Hegel e no uso indevido da categoria em questão. Para que esse ponto seja bem compreendido, vejamos o que o próprio Trendelenburg tem a dizer:

> Então estava plenamente aparente que, mesmo no primeiro passo, o princípio de todos os fenômenos externos estava pressuposto, o conceito de movimento *local*. O auxílio dessa intuição que dá forma se manteve oculto, mas ajudou grandemente; e se fosse uma vez admitida, [dever-se-ia reconhecer que] dela surgiram continuamente novos veículos sensíveis, sem os quais o puro pensamento não se moveria do seu lugar. Onde o puro pensamento arrogantemente alega produzir de si mesmo, há esse princípio abertamente desprezado, ainda que secretamente acolhido – aí a ação acompanhante silenciosa do movimento refletindo as imagens no espaço da imaginação empresta a ele [puro pensamento] as formas lógicas que ele nunca poderia ter produzido por si mesmo. Por meio desse serviço estrangeiro mas secreto, as produções do puro pensamento recebem uma frescura sensível, sem a qual elas teriam sido menos do que sombras fugazes [...] Mas o puro pensamento vive separado da imaginação, pensamento impuro. Se ele não receber da última seu pão diário, morre irrecuperavelmente (TRENDELENBURG, 1871, p.358; tradução nossa).

Nessa passagem, fica evidente o argumento central de Trendelenburg, que consiste em acusar Hegel de haver se utilizado, de forma velada e não tematizada, do conceito de movimento local, abstraído da relação entre seres sensíveis. Mas isso não basta, pois há ainda outro passo decisivo, que se refere aos papéis da imaginação e da intuição nesse processo: "não era o movimento do puro pensamento, mas o movimento da intuição, um movimento geométrico que desenha formas no espaço da imaginação" (TRENDELENBURG, 1871, p.359). Assim, o tipo de movimento que Hegel busca descrever, e que recebe o nome de movimento do puro pensamento, só poderia ocorrer com a intervenção da intuição, que

constrói no "espaço da imaginação" [39]. O movimento na Lógica não seria apenas ilusório, mas impossível enquanto tal, pois exige a concorrência de uma faculdade humana que fora excluída do processo e que retorna para reivindicar seu quinhão.

Em sua crítica, Trendelenburg retoma motivos kantianos (que, por sua vez, remetem às metafísicas dogmáticas de Wolff ou Meier) a respeito da imaginação como elemento intermediário entre a sensibilidade e o entendimento. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant atribui ao esquema a função de realizar tal papel, esquema que é descrito como uma determinação *a priori* produzida pela imaginação transcendental e capaz de assegurar a "unidade do diverso da intuição no sentido interno" (KANT, 2012, p.179). Embora não retome detalhes específicos dessa tradição, o que Trendelenburg parece sugerir é que o puro pensamento precisa que a imaginação lhe forneça a matéria para que a passagem de uma determinação a outra possa ser devidamente conceitualizada. O puro pensar, por si mesmo, seria incapaz de representar essa passagem, já que permaneceria isolado da intuição que lhe serve de base e permite sua construção.

O problema da análise de Trendelenburg é duplo: em primeiro lugar, ele desconsidera a ênfase hegeliana no fato de que o tipo de movimento que está em jogo na Lógica é pré-espacial e pré-temporal. FERREIRA (2013) afirma que essa não seria a principal objeção de Trendelenburg, e sim a questão da intuição. Ainda que esse seja o caso, faltou ao lógico alemão sensibilidade para perceber a especificidade do tipo de movimento que Hegel buscava captar, pois justamente o fato de não ser nem temporal, nem espacial mostra como ele não tem qualquer necessidade da intuição para descrever a passagem entre categorias. Isso o compreendeu Paulo Arantes:

> Embora Hegel estabeleça essa aproximação entre o puro devir lógico e o devir intuído, é preciso ter o cuidado de não rebater um sobre o outro. O conceito de devir não pode ser elaborado com o auxílio do conceito de tempo, o que resultaria em falsificar uma categoria lógica pela introdução de um componente extrínseco e, além do mais, sensível, embora abstrato; por outro lado, se falsificaria também a noção de tempo, esvaziando-o de seu conteúdo

[39] Para uma exposição detalhada do argumento de Trendelenburg e sua apropriação por Kierkegaard, ver: FERREIRA, G. Kierkegaard Descends to the Underworld: Some remarks on the Kierkegaardian appropriation of an argument by F. A. Trendelenburg. *Cognitio*, São Paulo, n.2, p.235-246, 2013, sobretudo p.241: "One can understand now the core of Trendelenburg's argument: the motion of disappearing of one into another requires the mediation of pure intuition that constructs, builds or draws shapes in the space of imagination. It is absolutely imperative to note, once again, that the interdiction that Trendelenburg addresses is not to the passage across Being – Nothing – Becoming taken in itself, but to the possibility that for us, finite beings, it is possible to seize this moment immediately, without the assistance of pure intuition which takes place in the imagination, building – or somehow representing – the complex of progressive determinations as, precisely, "Passage" or "Movement" which, in turn, cannot appear, as such, from the analysis of these concepts' marks of from the lack of such marks."

> real para assimilá-lo a uma pura forma lógica: não é por acaso que Hegel o deduz inicialmente em uma Filosofia da Natureza (ARANTES, 2000, p.89).

Dessa forma: "desde o momento em que se impõe ao devir um esquema temporal, essa diferença, que seria preciso não perder de vista, desaparece, os dois termos se afastam um do outro, isolando-se no tempo" (idem, p.112). Esse afastamento tem como fundamento uma compreensão ordinária do movimento, que só pode descrevê-lo a partir de uma sucessão de termos discretos ocupando momentos distintos e não contraditórios. Eis o segundo ponto que Trendelenburg não compreendeu — esse modelo não serve para explicar o devir propriamente lógico que Hegel tem em mente, o qual opera como uma passagem imediata de um termo a outro:

> Ele [o ser] é a pura indeterminidade e o vazio. – Não há nada a intuir nele, caso seja aqui possível falar de intuir; ou ele é apenas este intuir puro, vazio mesmo. Tampouco é possível pensar algo nele ou ele é igualmente apenas esse pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado é de fato nada e nem mais nem menos do que nada (HEGEL, 2011, p.71).

Hegel afirma explicitamente que nada há a intuir quando se trata do puro ser, que é a categoria mais abstrata de todas, absolutamente indeterminada. Atente-se também para a linguagem empregada: Hegel sequer afirma, nesse momento, que o ser passa para o nada, ele diz simplesmente que ele *é* nada. O mesmo se passa no caso inverso: "Nada é assim a mesma determinação ou antes a ausência de determinação e, com isso, em geral é o mesmo que é o puro ser" (HEGEL, 2011, p.72). Por fim, vejamos como descreve o devir propriamente dito: "Sua verdade é, portanto, esse *movimento* do desaparecer imediato de um no outro: o *devir*; um movimento onde ambos são distintos, mas por meio de uma diferença que igualmente se dissolveu imediatamente" (*loc.cit*). Esse movimento é sempre descrito como algo imediato e, para tanto, emprega-se o verbo "ser", dando-se a entender que um já é imediatamente o outro, ou já passou imediatamente no outro sem qualquer etapa intermediária[40]. Trendelenburg, como muitos outros em sua época, não conseguiu captar a especificidade e a originalidade do que é descrito por Hegel, e por isso o acusou de operar com um modelo incompleto, como se Hegel já não houvesse abandonado o paradigma a partir do qual essa compreensão do

[40] Deve-se levar em consideração o fato de que o próprio conceito de movimento não permanece o mesmo ao longo da *Ciência da Lógica*, pois esse caráter imediatamente relacional das determinações ainda não está presente na *Doutrina do Ser*, mas é posto efetivamente a partir da *Doutrina da Essência*.

movimento adquiria validade. Talvez Lebrun tenha sido quem melhor captou a radicalidade dessa nova concepção:

> A dialética não atalha nem anula nenhuma distância: deixa de pensar a diferença tendo como pano de fundo uma distância. Não pretende destruir o imediato presente: ela se opõe ao sentido que se concedia à sua presença. Isso é *pensar a coisa*: renunciar às abordagens, às descrições, às apreciações que a deixariam, ontologicamente, no lugar. Que valem então, aos olhos do dialético, as constatações de descontinuidade que lhe são opostas: há Deus e há as coisas; há o Estado e há a sociedade civil? Esses chamados à ordem só o atingiriam se ele se empenhasse em colmatar os abismos, subverter as distâncias, o que corresponderia a deixar a tais distâncias, a tais abismos, a consistência que o judaísmo, por exemplo, deixa ao Finito, precisamente quando o nega. Ora, ao consentir com isso, o dialético se tornaria, devido a tal fato, um prestidigitador: "olhem suas oposições; delas vou fazer identidades". O exercício seria tanto mais estonteante quanto o ponto de partida permanecesse não criticado. Por isso, só é fácil pegar Hegel em falso ao imaginá-lo como alguém que, *inicialmente*, aceita a nossa topografia conceitual para, *em seguida*, brincar de desfigurá-la (LEBRUN, 2006, p.104-105).

Trendelenburg quer que Hegel aceite os pressupostos de uma lógica pré-dialética, para, então, mostrar como se equivocou. Mas Lebrun demonstra muito bem como desde o ponto de partida tudo já estava diferente, pois os antigos pressupostos haviam sido abandonados ou incorporados ao impetuoso 'moedor' do sistema. Destarte, quando Hegel fala em movimento, não se poderia, sem injustiça, imputar-lhe outras concepções senão aquela que será posta pelas próprias categorias em seu processo de desenvolvimento. É fato que Lebrun parece exagerar o elemento heterogêneo de Hegel, como se fosse de fato possível recusar por completo o velho "teclado de expressão", o que não é o caso. Apesar disso, traz à luz a principal característica do modo dialético de pensar o movimento: descrever uma forma de negatividade entre termos contraditórios que não passa pela figuração de uma distância a ser vencida. Desenvolveremos esse ponto mais detalhadamente no próximo capítulo, mas cabe dizer, desde já, que essa é uma das características centrais que diferencia a oposição (ainda presa à reflexão exterior) da contradição mesma. Assim, o ser não precisa superar uma distância para tornar-se nada, já que no mesmo momento em que é fitado já passou para o nada, jamais coincidindo plenamente consigo mesmo desde o início.

Tendo estabelecido o solo sobre o qual Kierkegaard apoia-se para criticar Hegel, vejamos agora qual seria sua própria visão acerca do movimento, seguindo o que afirma no *Pós-Escrito* a respeito do salto:

> A transição da possibilidade à realidade efetiva é, como ensina corretamente Aristóteles, κίνησις, um movimento. Isso não pode, absolutamente, ser dito na linguagem da abstração, ou ali compreendido, dado que a abstração não pode dar ao movimento nem tempo nem espaço, que o pressupõem ou são pressupostos pelo movimento. Há uma parada, um salto (KIERKEGAARD, 2016, p.59).

Como se nota, a descrição do que seria o movimento depende em larga medida de certas teses de Aristóteles, algo recorrente em outros momentos do *corpus* kierkegaardiano[41]. O primeiro aspecto a ser destacado refere-se ao fato de Kierkegaard restringir a discussão aristotélica a apenas um de seus elementos, a saber, a definição dada no Livro III da *Física*, deixando de lado as análises mais aprofundadas das diversas modalidades de mudança que se seguem nos livros seguintes. Com efeito, neste livro Aristóteles define o movimento como "A atualização do que existe potencialmente, na medida em que existe potencialmente" (ARISTÓTELES, 1952a, p.278 /201ª). Embora Aristóteles nunca fale de um "salto" (isso fica por conta de Kierkegaard, apoiando-se em Lessing e no próprio Hegel), sua preocupação está de fato nesse momento de passagem no qual algo que só era em potência (*dynamis*) passa a ser em ato (*energeia*); por isso seus exemplos são retirados de ações ainda em progresso: "aprendendo", "ensinando", "construindo" etc. Uma segunda constatação, não menos interessante, refere-se ao fato de Kierkegaard confundir a díade ato/potência com atual/possível. Como esclarece WAALER (1998), esse equívoco parte da leitura de Kierkegaard dos trabalhos de Møller e de Tennemann sobre filosofia grega, nos quais descrevem essa transição precisamente nos termos de possibilidade para atualidade. Aprofundaremos as consequências dessa interpretação no item seguinte. No momento, cabe refletir sobre o peso dessa escolha para a dialética de Kierkegaard.

No mesmo artigo, WAALER (1998) prossegue sua argumentação defendendo que essa modalidade de passagem estaria mais bem descrita sob um paradigma leibniziano (atualização de um possível dentro de infinitos outros) do que propriamente aristotélico. Para nós, trata-se de uma questão secundária, embora não seja absurdo supor que haja elementos de ambos os filósofos nessas considerações. Dois pontos devem ser retidos a partir de tal discussão: em primeiro lugar, Kierkegaard acredita que se trataria de uma transição concreta em oposição à abstração hegeliana, restrita ao pensamento. A atualização de uma possibilidade seria, pois, a verdadeira representação do movimento existencial, e poder-se-ia

---

[41] Ver, por exemplo, o *Interlúdio* das *Migalhas Filosóficas* e *A Repetição*: "Nesse sentido, podemos afirmar que a noção grega da *kínesis*, que corresponde à categoria moderna da *transição*, merece a máxima atenção" (KIERKEGAARD, 2009, p.64; tradução nossa).

pensar em inúmeros exemplos presentes nas três esferas da existência para ilustrá-lo (o estético seria aquele preso na possibilidade, que não consegue passar para o atual, enquanto o ético reivindicaria a escolha do casamento como a atualização da mais importante possibilidade na vida de um indivíduo etc). Em segundo lugar, este não seria um movimento imanente, mas transcendente, pois dependeria da escolha particularizada de um agente. Em sua forma definitiva, tal movimento descreveria uma autêntica Repetição:

> O problema ao qual se dá ênfase não é outro, nem mais nem menos, do que o da repetição. A meu modo de ver, o jovem tem razão de sobra para não buscar a solução deste problema nem na filosofia grega, nem na moderna. Porque os gregos, segundo dissemos, realizavam o movimento contrário. Um pensador grego teria escolhido nesse caso a solução da recordação, sem que sua consciência o inquietasse minimamente. A filosofia moderna, por sua parte, não faz nenhum movimento, mas faz apenas, no geral, falar de eliminações e superações e, se alguma vez realiza um movimento, este sempre permanece dentro dos limites da imanência. A repetição, ao contrário, é e sempre será uma transcendência (KIERKEGAARD, 2009, p.141-142; tradução nossa).

Com efeito, essa Repetição mobiliza, paradoxalmente, interioridade e transcendência em um mesmo movimento. De qualquer modo, a ideia central de Kierkegaard é a necessária ruptura com a noção de imanência, já que a mudança que se dá pela atualização não só supera o que veio antes, mas elimina o possível ao fim do processo[42] (assim como em Aristóteles, pois a casa em potência deve desaparecer para que a casa em ato possa surgir). Diferentemente do movimento hegeliano, não haveria um momento de internalização e conservação das etapas precedentes, fato que caracteriza sua noção de *Aufhebung*[43].

---

[42] "What happens in a pathos-filled transition, however, is not simply that the possibility of a past moment is turned into present actuality. On the contrary, a pathos-filled transition marks a moment of discontinuity with the past, a new beginning. Rather than being the actualization of a possibility, a pathos-filled transition therefore comes about through the annihilation of possibility" (ERIKSEN, 2000, p.125). Discordamos do ponto de vista de Eriksen quando separa atualização e destruição do possível, pois ambos estavam correlacionados já em Aristóteles, algo que é mantido por Kierkegaard. Para além disso, contudo, é importante notar como Eriksen recupera uma distinção feita apenas *en passant* por Kierkegaard nos *Papirer*, a saber, entre transição "dialética" (que concerne a necessidade imanente) e "cheia de *pathos*" (o salto do possível ao atual; devir). Ver, por exemplo: *Diários* VIII.2 B 85; VIII.2 C 1.

[43] Cf. *Observação: A expressão "superar"* no final da dialética entre ser e nada na *Doutrina do Ser*. Kierkegaard tece uma série de considerações irônicas a respeito da expressão hegeliana: "Explicar algo significa *superá-lo*? Bem sei que a palavra *aufheben* tem, na língua alemã, diversos significados, até mesmo opostos; com bastante frequência se tem lembrado que ela tanto pode significar *tollere* quanto *conservare*. Não estou informado de que a palavra dinamarquesa *ophæve* permita tal ambiguidade, mas por outro lado sei que nossos filósofos dano-germânicos a empregam no sentido da palavra alemã. Se o possuir significados opostos é uma boa qualidade para uma palavra, isso eu não sei, mas quem quer expressar-se com precisão prefere evitar o uso de uma tal palavra nas passagens decisivas. Temos uma expressão singela, popular, com a qual, humoristicamente, designamos o impossível: ter a boca cheia de farinha *e assoprar* ao mesmo tempo; a especulação realiza uma façanha semelhante ao utilizar uma palavra que também designa o seu oposto" (KIERKEGAARD, 2013a, p.233-234).

Exatamente por constituir uma espécie de "negação absoluta" do que vem antes, Kierkegaard utilizará a imagem do salto para caracterizar tal passagem. No entanto, isso depõe contra sua intenção dialética, pois regride a uma concepção na qual a distância a ser vencida volta a ocupar uma posição central. Kierkegaard afirma-o explicitamente:

> Visto abstratamente, não há por certo nenhum conflito decisivo entre pontos de vista, porque a abstração justamente descarta aquilo em que reside a decisão: o *sujeito existente*; mas não obstante, a transição imanente é uma quimera, uma fantasia, como se o ponto de vista, por si mesmo, determinasse necessariamente sua transição para um outro, dado que a categoria da transição é, ela mesma, uma quebra na imanência, é um salto (KIERKEGAARD, 2013a, p.310).

Na perspectiva de Kierkegaard, pois, a concepção hegeliana de movimento teria sérias consequências para o domínio ético e religioso da existência. O movimento imanente das categorias impediria uma concepção autêntica de liberdade, dado que só conheceria a necessidade inexorável de algo que já está assegurado de antemão. Ironicamente, porém, Kierkegaard torna-se ele mesmo vítima desse dispositivo: a atualização de uma potência nunca poderia ensejar um movimento efetivamente dialético, pois não passa da efetivação de algo que, no fundo, já estava lá desde o início. A casa só pode ser construída se seu plano já estiver claramente traçado antes do processo; o ato de casar-se já estava previsto como uma ação essencial à esfera ética, ainda que pudesse ser recusado se se optasse por permanecer na esfera inferior. Assim, a forma geral do movimento já deve estar dada e ser mapeada de acordo com sua previsibilidade, não abrindo espaço para a verdadeira contingência:

> Não há nada de contraditório no fato de que algo em potência tenha se tornado ato, ou de uma substância expressar seus possíveis em seus atributos de que os atributos de uma substância são as atualizações em devir de seus possíveis. O processo de atualização a que se refere Hegel não é simplesmente a atualização de uma substância, mas a negação imanente de si através de sua própria atividade. A princípio, pode parecer que é da passagem entre potência e ato que Hegel fala ao tematizar contradições como: "Algo se move a si mesmo não enquanto está aqui neste agora e em outro agora depois, mas enquanto está e não está aqui neste agora, enquanto é igual e não é igual a este aqui" (Ibid., p.76). Estar em movimento é ocupar potencialmente o outro agora, o outro aqui; logo, por me projetar em direção ao outro aqui, eu já o conteria em mim mesmo. Mas se assim fosse, não haveria porque falar em contradição. A existência de um movimento potencial não exclui a presença atual numa localização (SAFATLE, 2016a, p.147).

O modelo aristotélico/leibniziano é antidialético por excelência[44], impede a manifestação da contradição por operar com uma passagem simples e sucessiva do não-ser ao ser. A dialética hegeliana, por outro lado, com sua insistência na passagem imediata de um termo a outro, não só resguarda o momento da contradição mas faz dela o motor mesmo de todo o processo. Ora, que contradição poderia existir entre uma casa em potência e em ato, ou entre um homem solteiro que atualiza sua possibilidade e vem a casar-se? Em seu ímpeto de resguardar a transcendência, reafirmar a distância e negar qualquer tipo de necessidade, Kierkegaard faz de sua teoria um reflexo pálido da existência que busca descrever. A contradição é, desse jeito, sufocada antes mesmo de ver a luz do dia, impedida de aparecer porque o movimento de atualização só conhece a forma do Mesmo.

Valeriam tais considerações também para o movimento próprio à fé, descrito tão esmeradamente em *Temor e Tremor*? Esse movimento, diz o próprio Kierkegaard, caracterizaria a dialética "mais fina e apreciável de todas" (KIERKEGAARD, 1976, p.48), sendo descrito de uma maneira muito peculiar:

> Porque nosso homem se resignou infinitamente a tudo, com o fim de recuperá-lo imediatamente em virtude do absurdo. Efetua sem cessar o movimento da infinitude, mas com uma precisão e segurança tais que recupera no mesmo segundo o finito, sem que sequer se suspeite a existência de outra coisa (KIERKEGAARD, 1976, p.56; tradução nossa).

Em contraste com o "cavaleiro da resignação", que realiza um movimento em vista da infinitude, mas não retorna, o "cavaleiro da fé" retornaria, já transformado, para o finito. Aqui estamos muito distantes da caracterização aristotélica; com efeito, o vocabulário empregado é inegavelmente hegeliano. Kierkegaard vale-se da ideia de uma alienação necessária em vista da infinitude que exigiria um retorno ao finito, no qual essa infinitude seria internalizada, de

---

[44] Ruy Fausto preocupa-se em resguardar tal modelo apontando-o como base rudimentar da dialética: "De resto, é evidentemente à teoria aristotélica da mudança que remonta a distinção [entre ato e potência] cujo esquecimento fez correr muita tinta, distinção que conduz aos problemas da dialética. Poder-se-ia mesmo dizer, embora isto corra o perigo de contrariar as exigências do senso comum, que pelo menos uma parte dos problemas propostos pelos althusserianos [...] já possui uma resposta em Aristóteles" (FAUSTO, 2015, p.172-173). De certo ponto de vista, a dialética poderia ser vista como a radicalização de algo entrevisto pelos gregos; no entanto, seria mais preciso localizar sua gênese no *Sofista* de Platão do que em Aristóteles, pois a distinção ato/potência é absolutamente infértil para a derivação de um modelo aberto de movimento. Há muito mais afinidades, nesse sentido, com o intento platônico de distinguir as várias maneiras pelas quais a alteridade pode ser dita, já que a dialética exige uma reelaboração das noções de diferença e negatividade. Talvez as diferentes facetas do conceito de mudança em Aristóteles, que, sempre convém lembrar, englobam não apenas o deslocamento, mas também a alteração, geração e corrupção e crescimento e diminuição, pudessem ser mais frutíferas nesse sentido, já que não operam segundo o paradigma da distância, que seria exclusivo do deslocamento.

forma análoga ao que Hegel descreve como o duplo movimento do conceito (exteriorização e retorno a si). Nesse processo, a identidade inicial é destruída: o tal cavaleiro não será mais o mesmo, já que, em vista do absurdo, encontrou o infinito em meio ao próprio finito de onde partiu.

Novamente, a caracterização explícita que Kierkegaard faz do movimento fica aquém do desenvolvimento de sua obra. Isso não significa denunciar um hegelianismo latente em Kierkegaard, mas constatar as fissuras de um pensamento no qual a dialética apresenta um impulso original – muitas vezes rigorosamente idêntico ao modelo de Hegel – que é, constantemente, sufocado pela própria letra do texto, comprometido de antemão com divisões demasiado estritas, ou teses demasiado dogmáticas, que não raramente precisam ser prematuramente abandonadas para não perder o objeto que buscam expressar. No caso em questão, era evidente que a descrição por meio da díade ato/potência seria inadequada para captar as nuances do vaivém cristão, que impõe um modelo próprio de compreensão (não por acaso pautado em Hegel). Ao contrário do que se poderia pensar, é apenas nos momentos em que o objeto triunfa sobre o sujeito que Kierkegaard é capaz de romper as correntes invisíveis que o mantêm atado aos umbrais da dialética.

3.4. Do Ser à Essência

Resta apenas uma última crítica a Hegel a ser analisada, uma crítica que poderia ser tomada como aprofundamento da temática do item anterior. Ela concerne à relação entre o movimento e o *medium* no qual aquele se daria, quer dizer, se ele pertenceria à categoria do ser ou da essência. A resposta de Kierkegaard é enfática:

> Se um plano, na medida em que ele vem a ser, se altera em si mesmo, então não é mais este plano o que vem a ser; mas se ao contrário ele vem a ser sem se alterar, então qual é a mudança do devir? Esta mudança não é então mudança na essência, mas no ser, e é mudança do não existir para o existir [...] Mas um tal ser, que contudo é não ser, é a possibilidade; e um ser que é ser, é o ser real, ou a realidade; e a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade (KIERKEGAARD, 2011, p.101-102).

Aqui, Kierkegaard retoma a ideia da mudança como passagem do possível para o atual, ainda que acrescentando uma nova tese: “Esta mudança não é então mudança na essência, mas no ser”. Como se sabe, o alvo desse ataque são Hegel e sua diferenciação entre

determinações do Ser e da Essência, que, juntas, constituem a parte Objetiva da *Ciência da Lógica*. O pano de fundo de tal discussão é o estatuto das categorias de possibilidade (*Mulighed*) e necessidade (*Nødvendighed)* em relação ao devir histórico; com efeito, Kierkegaard busca demonstrar que não existe qualquer necessitarismo no movimento da História, já que este seria radicalmente contingente e operaria segundo o esquema aristotélico descrito no último item. Assim, sua premissa é a de que o "devir é uma mudança, mas o necessário simplesmente não pode mudar-se, dado que se relaciona [...] consigo mesmo da mesma maneira" (KIERKEGAARD, 2011, p.102). Trata-se de uma variação da mesma temática analisada anteriormente a respeito das esferas do pensamento (marcada pela necessidade) e da existência (livre). A diferença consiste na descrição do estatuto categorial próprio ao movimento, que teria sido mal compreendido por Hegel ao restringi-lo ao puro pensar, ceifando sua liberdade, fato que, ao menos aos olhos de Kierkegaard, comprovar-se-ia na descrição do trajeto do espírito na História.

Kierkegaard associa o ser ao devir e a essência ao necessário, no qual o devir seria impossível. Como já dito anteriormente, na passagem do possível para o atual – que constitui a *kínesis* –, esse possível deve necessariamente ser destruído e produzir um resultado concreto, que se relaciona ao possível da mesma maneira que o ser ao não ser. Esse resultado, contudo, não poderia ser descrito como necessário, já que, segundo Kierkegaard, a atualização do possível que o engendrou era desde o início contingente e poderia não ter ocorrido (o necessário sendo, pelo contrário, aquilo que não poderia não ser o que é). Trocando em miúdos: "Nenhum devir é necessário; nem antes de devir, pois desse jeito não pode devir; nem depois que deveio, pois neste caso não deveio" (KIERKEGAARD, 2011, p.104). Por conseguinte, a divisão estanque deve ser sustentada, pois a necessidade é tomada como uma categoria absoluta e em total contradição com o devir, compreendido como parte integrante da esfera da liberdade e da existência. Hélène Politis resume o argumento da seguinte forma:

> O necessário é invariável; sua essência é que *ele é tal qual ele é* [...] Nada devém por necessidade, o necessário exclui toda mudança [...] Quanto à *possibilidade* e a *efetividade*, elas não são diferentes em essência, mas no *ser* [...] O *devir* (não a necessidade) põe em relação possibilidade e efetividade, mas assegurando uma passagem de um ao outro, jamais sua unidade. A proposição hegeliana segundo a qual a necessidade é a unidade da possibilidade e da efetividade é recusada em prol desta: o *devir* é a *passagem* da *possibilidade* à *efetividade*. Trata-se de uma mutação, não na essência, mas no ser, e essa mudança do devir responde a condições específicas na medida em que é a passagem de um *não-ser-aí* a um *ser-aí* [...] *Um ser que é sob o modo do não ser é o possível; o ser que está sob o modo do ser-aí é o ser efetivo*. Isso significa que há, no devir, uma passagem do possível ao efetivo

> como mutação de um ser que é não-ser a um ser que é-aí (POLITIS, 2009, p.165; tradução nossa).

Como nota a comentadora, há um intento explícito de se inverter a conhecida afirmação de Hegel segundo a qual a necessidade seria a "unidade da possibilidade e da efetividade". O necessário é banido da fórmula e tem-se, portanto, apenas um possível que passaria ao efetivo resguardando o momento de liberdade. É evidente que Kierkegaard subverte o significado dos termos hegelianos: o possível é associado ao não-ser enquanto algo em potência e o efetivo, ao ser atual (*virkelig*), que corresponderia ao existente como ser-aí. A conclusão desse raciocínio visa demonstrar que a História também não se daria sob a forma da necessidade, mas da pura contingência, não deixando de ser possível ainda depois do devir já ter se efetivado. No entanto, Kierkegaard só pode sustentar tal tese por operar com noções equivocadas e pré-dialéticas do que seriam as determinações do Ser e da Essência e as categorias da possibilidade e da necessidade.

Ao longo do desenvolvimento lógico das determinações da Essência, Hegel esforça-se por descrever com precisão no que exatamente consistiria essa passagem do possível para o efetivo e por que ela poderia ser expressa em termos de necessidade. Do ponto de vista do Conceito, a mera possibilidade não seria nada mais do que a "pensabilidade" de algo, absolutamente pobre e abstrata. Mas a Representação, signo das filosofias do Entendimento, hipostasia essa determinação e considera-a a "mais rica e mais abrangente" (HEGEL, 2012, p.269) de todas, já que se estende a praticamente qualquer conteúdo. O mesmo se dá com a contingência: enquanto algo meramente exterior, é apenas aquilo que "não tem em si mesmo a razão de seu ser, mas em outro" (HEGEL, 2012, p.271); disso deriva uma compreensão inicial do efetivo (*wirklich*) como algo parcial e marcado por essa exterioridade que separa de maneira injustificada a forma dos acontecimentos de seus conteúdos. Mas, como lembra Hegel, "superar esse contingente é a tarefa do conhecimento" (*loc.cit*).

Através de seu desenvolvimento imanente, a categoria da possibilidade ganha em determinação e transmuta-se em "possibilidade real", que seria "a concreta totalidade da forma para si, o imediato transpor-se do interior para o exterior, e do exterior para o interior" (HEGEL, 2012, p.274). Não se trata mais da possibilidade abstrata inicial, que abria um campo de possíveis existentes apenas no pensamento e sem qualquer tipo de concretude; agora, a possibilidade atinge a "efetividade da Coisa", seguindo seu conceito como uma forma em contato estrito com o conteúdo, produzindo uma nova unidade imediata que será descrita por meio do termo "necessidade". Tanto a possibilidade como a efetividade enriqueceram-se

em seus conteúdos, e não mais correspondem a uma exterioridade não mediatizada, e sim a um exterior que encontrou sua verdade no interior, e vice-versa. É importante notar que, embora a necessidade surja como saldo positivo desse processo, trata-se ainda da necessidade em sua forma mais rudimentar, como uma necessidade ainda "cega" e vazia de determinações. O processo dialético demonstrará como essa necessidade também se enriquecerá e abandonará seus momentos imediatos (que assumem formas como o destino). Hegel descreverá três formas pelas quais ela passará até atingir sua verdade como liberdade (ou seja, até que o que é em-si torne-se de fato para ela): a relação de substancialidade (exemplificada pela Substância espinosana, para a qual os acidentes são pura exterioridade), a relação de causalidade (na qual a substância, enquanto causa, põe-se negativamente como efeito) e a ação recíproca (alternância infinita entre as causas e os efeitos, na qual cada termo nega o outro e passa ao seu oposto).

Apenas após esse árduo processo poder-se-á falar de necessidade propriamente dita, a qual corresponde a livre determinação do conceito em seu movimento de autodeterminação: "Eis a transfiguração da necessidade em liberdade; liberdade essa que não é simplesmente a liberdade da negação abstrata, mas antes a concreta e positiva liberdade" (HEGEL, 2012, p.287). Nessa passagem, encerra-se a lógica da Essência que mostrou sua verdade como Existência, reunida nessa nova unidade que é o Conceito. Como se nota, as acusações de Kierkegaard não resistem a uma análise mais minuciosa do texto hegeliano: Kierkegaard parte de uma oposição simples entre possível e necessário que permaneceria na dimensão do Entendimento; nela, o possível não seria nada além dessa pletora aberta pelo pensamento sem qualquer direção definida e a necessidade não passaria de uma necessidade vazia que já determina todo o caminho de antemão, opondo-se à liberdade. Mas o caminho da necessidade hegeliana mostra o inverso: inicialmente como uma determinação que sufoca o acidental, o contingente, o necessário incorpora-o de tal forma que se efetiva como autêntica Liberdade mediante essa passagem necessária do interior no exterior, no qual forma e conteúdo estão intimamente ligados. Sendo assim, o desenvolvimento do campo dos possíveis é articulado da seguinte maneira:

> Se se quiser, se passa do juízo de reflexão "o possível é... impossível", em que o possível é pressuposto, situação compatível com um possível real mas não com um possível efetivo – a "o possível é...possível", em que o possível se efetiva ou é posto *enquanto possível*. A terceira situação seria representada pelo juízo "o possível é... efetivo", em que o possível é posto enquanto efetivo (FAUSTO, 1987, p.195).

Esse movimento de construção da necessidade a partir da possibilidade expõe a plasticidade do desenvolvimento que Hegel tem em mente: algo inicialmente impossível numa dada configuração só pode efetivar-se por meio da transformação do próprio campo de possíveis que lhe bloqueava o aparecimento; forma e conteúdo estão, portanto, profundamente conectados. Entram em cena, aqui, os conceitos de posição e pressuposição, pois o processo é de passagem ou efetivação de um impossível (o possível pressuposto) ao possível posto enquanto efetivo (lido retroativamente como necessário). Nesse esquema, não há qualquer elemento que forneça *a priori* as coordenadas do movimento, que devem permanecer abertas e sujeitas a constantes reinscrições. A esse respeito, Zizek diz o seguinte:

> É assim que deveríamos ler a tese de Hegel de que, no curso do desenvolvimento dialético, as coisas "tornam-se aquilo que são": não que um desdobramento temporal simplesmente efetive uma estrutura conceitual atemporal preexistente – essa estrutura conceitual é em si o resultado de decisões temporais contingentes [...] Essa é a lição fundamental do anti-"mobilismo" de Hegel; a dialética não tem absolutamente nada a ver com a justificação historicista de uma política ou prática particular em determinado estágio do desenvolvimento histórico, uma justificação que pode ser inutilizada depois em um estágio mais "elevado" [...] Na análise dialética da história, ao contrário, cada "estágio" novo "reescreve o passado" e deslegitima retroativamente o estágio anterior (ZIZEK, 2012, p.53-54).

O movimento de transfiguração do possível em necessário seria, pois, um movimento retroativo no qual a necessidade é posta após o aparecimento do contingente, e não anteriormente. Eis a diferença central entre o conceito hegeliano de necessidade e a compreensão do senso comum: sua necessidade não abole o contingente, mas libera sua potencialidade intrínseca, reconhecendo que a partir do momento em que ele se efetiva algo deve radicalmente mudar.

A História de Kierkegaard é sempre um mundo aberto de infinitas possibilidades, como se esses possíveis, na medida em que se realizam, não modificassem toda a forma pela qual o campo dos possíveis se articula. Uma dialética efetiva entre possível e necessário implica que a efetivação de um possível terá força para modificar tanto o campo da necessidade como o do contingente; nem o que até então era considerado necessário permanecerá enquanto tal, nem o que parecia mera contingência continuará sendo-o indefinidamente. Assim, trata-se de uma necessidade "construída/efetivada" (ZIZEK, 2012, p.48) que não solapa a radicalidade da contingência que a antecedia. Uma Revolução é capaz de reorganizar todo o campo dos possíveis que a precedia: se pensarmos na Revolução

Francesa, por exemplo, e na maneira como os revolucionários imaginavam encenar o momento romano de deposição de César (o tirano) e a defesa da República (com Brutus e seus camaradas), veremos como ela, de certa forma, reabriu o tempo histórico e colocou novamente em circulação sonhos e desejos de uma época muito anterior. Naquele momento, eles *eram* os republicanos romanos, repetiam seu gesto de liberdade e a afirmavam contra a opressão da monarquia e da aristocracia; se a Revolução nunca tivesse ocorrido, os mortos teriam permanecido mortos, restritos a seus papéis anteriores. Um autêntico acontecimento, portanto, é capaz de reabrir as portas do passado e colocá-lo novamente em jogo: ele também é fruto de uma disputa, nunca adquirirá um estatuto perene a ponto de jamais poder ser novamente transmutado.[45] Daí o famoso dito de Walter Benjamin segundo o qual "tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer" (BENJAMIN, 2012, p.244).

Essa mesma divisão entre possibilidade e necessidade reflete-se nas análises de Kierkegaard acerca dos termos ser e essência, que fazem pouco-caso da sua contrapartida na *Ciência da Lógica*. Em primeiro lugar, Ser é, para Hegel, uma determinação do pensamento que parte de sua forma mais baixa (o puro ser, que é nada) enquanto Qualidade e que se desenvolve até tornar-se Medida e encontrar sua verdade na Essência. Esta subverte intencionalmente o que a tradição filosófica entendeu por essência: não se trata de uma "*ousía*" ou "*essentia*" que se esconde por trás do existente como aquilo que lhe concede sua quididade. Pelo contrário, Hegel esforçar-se-á por mostrar que essa essência, inicialmente mera unidade indeterminada, também terá um desenvolvimento dialético próprio que mostrará que sua verdade está no próprio fenômeno, que ela só é enquanto tal quando se exterioriza e retorna desse processo necessário de alienação. O objetivo é justamente dissolver a oposição estanque, clássica na história da metafísica, entre essência e aparência, sensível e suprassensível, oposição esta que assumiu diferentes formas, mas que até certo ponto se manteve desde Platão até Kant. Para Hegel, portanto, não há nada "além" disso que aparece; é nesse próprio aparecer que a essência deve ser buscada, como algo que se revela, que se põe num processo de autodeterminação que conduz a sua verdade como coincidência com a

[45] Por isso, seria injusta a caracterização kierkegaardiana de Hegel como um "profeta do retrospecto" que só tem olhos para o passado. A necessidade enquanto construção que não anula o contingente abre o tempo para o acontecimento, é o contrário do fechamento que Kierkegaard lhe imputa. A "ambiguidade do devir" sobre a qual Kierkegaard tanto insiste não desaparece, mas é mantida precisamente porque o devir será compreendido como um constante processo de reinscrição no qual nenhum dos termos tem seu sentido último determinado de uma vez por todas. O mesmo "delírio báquico" que Hegel descreve na *Fenomenologia do Espírito* vale nesse caso: aqui também todos os membros estão ébrios e, ainda assim, "esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples" (HEGEL, 2013, p.50). Nem puro repouso em que nenhum acontecimento é possível, nem puro movimento no qual nenhum tipo de estabilização pode ser alcançado, mas ambos *ao mesmo tempo*, eis a verdadeira complexidade do movimento histórico ao qual alude Hegel.

própria efetividade (*Wirklichkeit*). Note-se como Hegel caracteriza a relação entre ser e essência:

> A verdade do ser é a essência. O ser é o imediato. Uma vez que o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser é *em si* e *para si*, ele não permanece preso ao imediato e suas determinações, mas o atravessa com o pressuposto de que *atrás* desse ser há ainda uma outra coisa que não o ser mesmo, que esse pano de fundo constitui a verdade do ser. Esse conhecimento é um saber mediado, pois ele não se encontra imediatamente junto a e na essência, mas começa por um outro, pelo ser, e tem de fazer um caminho prévio, o caminho de ultrapassar o ser ou, antes, de penetrar no mesmo. É somente quando o saber se *interioriza* desde o ser imediato, que ele, por meio dessa mediação, encontra a essência. – A linguagem conservou no verbo *ser* a essência [*Wesen*] no tempo passado: "foi" [*gewesen*]; pois a essência é o ser passado, mas ser passado atemporal (HEGEL, 2011, p.103).

O ser, no esquema maior da *Lógica*, corresponderia ao imediato, enquanto a essência faz a mediação entre o ser e o conceito. Sua verdade é ser o ser que passou: "Wesen ist, was gewesen ist", passagem esta que, é sempre bom lembrar, não se dá pela constatação de uma distância a ser transposta. A essência sempre já foi aquele ser que ela é e o ser tende em seu movimento a transfigurar-se na essência que já sempre foi, embora apenas em-si e não para ele mesmo. No desenrolar do segundo livro, essa essência, inicialmente simples, mostrar-se-á como reflexão, em seguida como o que aparece e por fim como o que se manifesta. Precisamente para resguardar a ideia de um movimento próprio pertencente à essência, Hegel afirma que sua verdade consiste única e exclusivamente em mostrar-se, sair de si mesma transmutando-se em seu contrário. Kierkegaard ignorará tal desenvolvimento e sustentará que o devir deve permanecer uma determinação exclusiva do ser:

> Na doutrina do ser tudo é o que não muda. (Isso é algo que até Werder admitia [...]
> Na doutrina da essência há Beziehung [relação] – As irregularidades na lógica de Hegel.
> Essencialmente esse segmento são apenas dicotomias – causa-efeito – ocasião-resultado – efeito recíproco é um problema, talvez pertença a outro lugar.
> O conceito é uma tricotomia.
> Ser não pertence à lógica em absoluto.
> Deve-se começar com uma dicotomia
> (KIERKEGAARD, 1970, p.675/ IV C 79; tradução nossa).

Como deixa claro esse esboço dos *Papirer*, o problema de Kierkegaard não foi uma incompreensão da letra do texto hegeliano: ele reconhece a importância da *Beziehung* para as

determinações da essência e registra também as etapas aludidas acima a respeito do conceito de necessidade. Toda a questão pode ser condensada na seguinte frase: "O ser não pertence à lógica de forma alguma". Partindo desse pressuposto, Kierkegaard não poderia condescender de forma alguma com os "malabarismos" hegelianos, que tratam o ser como uma determinação de pensamento (portanto não como ser-aí imediato) e a essência como sua verdade. Kierkegaard aceita que o existente seja também trespassado pelo pensamento, mas sua insistência na ideia de um choque exterior entre este e o ser o impede de aprofundar seu caráter mediatizado, ponto a partir do qual Hegel inicia sua análise. Para que se possa compreender o núcleo dessa incompreensão, é necessária uma remissão ao conceito de mediação, que será tratado em profundidade no capítulo seguinte. Por não compreender aquilo que Hegel descreve com tal conceito, Kierkegaard sustentará que a relação entre ser e pensar no existente não será uma mediação, mas uma oposição que não conduz a qualquer unidade superior. Para Hegel, contudo, o tipo de relação que Kierkegaard descreve entre os dois termos poderia facilmente ser entendido a partir de tal conceito.

A título de conclusão, cabe dizer que a obra de Kierkegaard apresenta uma dificuldade gigantesca ao intérprete pelo fato de que expõe um embate constante entre uma lógica de extração aristotélica e outra de fonte hegeliana[46]. A letra do texto normalmente penderá para a primeira, pois aborda as categorias de maneira inerte e recusa-se a conceber qualquer espécie de desenvolvimento imanente de seus objetos, como se a tal "esfera do pensamento" estivesse de antemão condenada a ser um campo infértil. Ao mesmo tempo, porém, Kierkegaard entrevê um movimento dialético em muitas de suas categorias existenciais (como o desespero e a angústia). Diante de tal fato, o intérprete deve estar constantemente alerta para não ceder à tentação de tomar literalmente tudo o que é dito, nem de se empenhar por defender seu autor a todo o custo. Muito se tem dito a respeito da propriedade com a qual falava Kierkegaard dos filósofos que lia, mas isso deveria ser uma constatação banal a partir do qual a verdadeira investigação crítica deveria começar, não o ponto de chegada de um caminho que mobiliza todo um arsenal teórico para provar o óbvio, tendo como efeito colateral a perda da tensão

[46] "Em linhas gerais, o conceito de Lógica de Kierkegaard pode ser apresentado como comprometido, por um lado, com uma posição formalista mais geral, bastante próxima à concepção clássica que remonta a Aristóteles e permanece praticamente inalterada até o século XIX. Por outro lado, Kierkegaard emprega ainda – não sem certo viés grego – o procedimento dialético que, obviamente, não pode ser compreendido sem a referência ao contexto da filosofia do Idealismo Alemão" (FERREIRA, 2015, p.166). Em seguida, Ferreira fornece três características principais para descrever tal lógica: sua heterogeneidade com o domínio do atual, o fato de constituir um *Órganon* (o que atesta seu caráter instrumental) e o fato de ser um conhecimento não essencial (obviamente em comparação com a existência). O único problema dessa análise é ignorar os momentos nos quais Kierkegaard contradiz essas determinações valendo-se de uma autêntica lógica dialética, que segue o objeto em seu desenvolvimento imanente.

inerente ao objeto mesmo. Tem-se, com isso, um Kierkegaard purificado de toda contradição e plenamente coerente em suas críticas do começo ao fim; mas o preço a ser pago é alto: não só a análise inversa (Kierkegaard visto sob olhos hegelianos) é quase inexistente ou falsificada, como se perde o jogo dialético entre forma e conteúdo que caracteriza qualquer leitura que busque o mínimo de fidelidade ao seu objeto.

4. O problema da Reflexão

Tendo tratado das críticas que concernem aos conceitos de ser e essência, cabe uma breve digressão a respeito do que Kierkegaard entenderia por reflexão. São poucos os momentos de sua obra em que há uma discussão direta sobre tal temática. Em muitos momentos, Kierkegaard toma reflexão em sua acepção comum, como o exercício do pensamento em geral, opondo-o à existência apaixonada[47]. No seguinte excerto, porém, extraído do esboço de um livro não publicado, *É preciso duvidar de tudo*, Kierkegaard empenha-se em fornecer uma definição explícita do termo:

> Antes de ir adiante, refletiu-se aquilo que chamava aqui de consciência não era o que, de outra forma, era chamado de *reflexão*. Estabeleceu neste sentido a seguinte definição: a reflexão é *a possibilidade da relação*, a consciência é a relação cuja forma primeira é *a contradição*. Ele também notou que é daí que provêm que as determinações da reflexão sejam sempre dicotômicas. Assim, as determinações seguintes: idealidade e realidade, alma e corpo, conhecer – o verdadeiro, querer – o bem, amar – o belo, Deus e o mundo, etc. – são determinações da reflexão. Na reflexão elas se tocam mutuamente, de tal modo, que uma relação torna-se possível (KIERKEGAARD, 2003, p.110-111).

Essa passagem é exemplar por conter certos embates próprios ao pensamento de Kierkegaard. A definição em questão, excessivamente vaga, fala de uma "possibilidade da relação" que deve ser entendida, seguindo-se o início de *A doença para a morte*, como a descrição de uma reduplicação na qual o indivíduo volta-se a si mesmo. O eu, com efeito, nada mais é do que essa relação que se relaciona a si mesma, e é nesse voltar-se ao si que a reflexão manifesta-se enquanto tal. Ela seria, por assim dizer, uma espécie de "visada

[47] Como nesta passagem de *Temor e Tremor*: "O que falta para a nossa época não é a reflexão, e sim a paixão" (KIERKEGAARD, 1976, p.59; tradução nossa).

interior" da qual se vale o indivíduo para perscrutar-se enquanto espírito, um instrumento a serviço de sua auto-compreensão.

Essa concepção especular de um "olhar interior" já está presente em Locke, mas encontra seu zênite filosófico com Kant, na *Analítica dos Princípios*:

> A reflexão (*reflexio*) não tem de lidar com os próprios objetos, para diretamente deles receber conceitos, mas é antes o estado da mente em que primeiramente nos preparamos para descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. Ela é a consciência da relação das representações dadas com as nossas diferentes fontes de conhecimento, a única por meio da qual pode ser corretamente determinada a relação delas entre si [...] Mas todos os juízos, e mesmo todas as comparações, necessitam de uma reflexão, i.e., de uma distinção do poder cognitivo a que dados conceitos pertencem (KANT, 2012, p.256-257; B316-317).

Trata-se, com efeito, da radicalização do processo descrito por Locke, a saber, aquele em que a mente inspeciona seu próprio *modus operandi*. A novidade que surge com Kant é a ideia da reflexão como "distinção do poder cognitivo" dos conceitos; ela não é apenas o elemento que estabelece as comparações, mas uma atividade essencial na constituição dos juízos, pois sem ela não seria possível sustentar a divisão de tarefas entre sensibilidade e entendimento. Seu papel é intrinsecamente ativo: ela cria e compõe através desse processo de distinção, remetendo, em última instância, à apercepção transcendental. Por isso, Dieter Henrich dirá que ela é uma "pré-condição da racionalidade". Sigamos sua interpretação:

> Reflexão não é introspecção. Ela acompanha as operações internamente. Ela não é a façanha de um filósofo que, por meio de um esforço deliberado e no interior de uma *intentio obliqua*, volta-se para dentro para examinar as operações da razão. Assim, ela é fonte, não realização, de insight filosófico. Note-se agora a similaridade e a conexão entre "reflexão", por um lado, e o programa de uma "dedução", por outro:
> *Deduções* estão fundadas sobre um conhecimento parcial de características significantes da origem pela qual surge nosso conhecimento.
> *Reflexão* não é um conhecimento descritivo, muito menos exaustivo dos processos e operações da cognição. É somente um estar ciente do que é específico destas, presumivelmente os princípios e as regras gerais das quais dependem (HENRICH, 1989, p.42-43; tradução nossa).

Henrich pinta o retrato de uma reflexão quase exclusivamente objetiva, um processo mental de distinção das faculdades adequadas a cada conceito que funcionaria à revelia da intenção expressa do sujeito. Embora tal definição esteja correta, não é possível simplesmente

ignorar o momento subjetivo de reduplicação do espírito sobre si. De fato, Henrich tem razão ao diferenciá-la da mera "investigação", de forma a evitar que seja entendida em chave exclusivamente voluntarista, pois é apenas a partir da reflexão, como esse "estar ciente" de um processo que ocorre de forma independente, que a investigação — enquanto empenho de descrever o que o sujeito experimenta a todo o momento — será possível. Ainda assim, a interpretação de Henrich corre o perigo de transformar a reflexão em um processo quase inconsciente, ignorando a capacidade ativa de introspecção da consciência sobre suas funções. Isso pode muito bem valer para outros autores, mas não para Kant.

A diferença basilar entre esse modo de conceber a reflexão e o hegeliano (levando em conta que há diferenças significativas entre Kant e seus antecessores) é que esse processo não implica uma transformação do *modus operandi* da mente, ou seja, o fato de o indivíduo ser capaz de constatar que suas faculdades funcionam de determinada maneira não tem qualquer tipo de interferência sobre elas. Assim, o sistema de produção de sínteses e juízos permanece intocado diante desse eu autoconsciente que é posto pela reflexão espontânea; o conteúdo dessa reflexão permanece cindido inexoravelmente da forma, ainda que seja a própria forma tomada enquanto tal. Ora, fluidificar tal esquema é justamente o passo definitivo que Hegel não hesitará em tomar:

> Em termos finitos, porém, as determinações de reflexão têm certamente a forma de serem iguais a si e, por conseguinte, não relacionadas a um outro e sem oposição; mas como resultará a partir de uma consideração mais precisa – ou como fica claro de modo imediato nelas a partir da identidade, da diversidade, da oposição – elas são *determinadas* uma *diante* da outra; elas não são, portanto, por meio de sua forma de reflexão, excluídas da passagem e da contradição (HEGEL, 2011, p.133).

Para Hegel, a reflexão (ao menos em sua forma mais bem acabada – reflexão determinante) não é um processo que ocorreria à revelia do objeto sobre o qual incide; pelo contrário, seu movimento é o movimento do próprio objeto reduplicado sobre si mesmo. Por isso se fala que são determinações imediatamente relacionais, pois uma já põe imediatamente a outra, o ser em-si já põe o ser-outro no mesmo movimento em que ele mesmo é posto. É o que ocorre entre essência e aparência: não há um momento anterior em que se falaria de uma essência oculta que posteriormente se mostraria como aparência; na verdade, pôr a essência enquanto essência já significa pô-la como aparência, anulando qualquer tipo de distância espacial ou temporal que se poderia conceber entre elas. Como esclarece Longuenesse: "Há uma reflexão do conteúdo em si mesmo porque o último sempre já carrega a unidade do

pensamento: não de um pensamento *sobre* conteúdo, mas *no* conteúdo, o conteúdo que ele mesmo constitui" (LONGUENESSE, 2007, p.32).

Vê-se, então, que o diferencial hegeliano foi levar às últimas consequências algo que já se encontrava gestado em Kant: uma forma que toma a si mesma como conteúdo e que, nesse movimento, transforma-se a si mesma. Por operar com uma divisão demasiado estrita entre entendimento e sensibilidade, Kant fora incapaz de entrever essa dialética, visto que sua divisão do trabalho entre intuição (que capta o diverso) e conceito (que o enforma) bloqueou o movimento recíproco que deveria ocorrer entre ambos, o que tem, aliás, grandes consequências para a lógica enquanto tal, já que, livre dessas separações estanques, Hegel pode conceber um movimento próprio ao objeto que independe do indivíduo enquanto polo doador de sentido, para colocarmos em termos fenomenológicos, concebendo novas modalidades de articulação entre esse e o sujeito[48]. Analogamente a Kant, a reflexão também poderá ser lida em Hegel como base do método de toda a *Ciência da Lógica*[49], contanto que se atente para a transfiguração de sentido: em Kant, ela servia de método como "fonte do insight filosófico" (palavras de Henrich) que possibilitava a investigação do funcionamento das faculdades do espírito; em Hegel, caracterizará a modalidade de movimento própria ao objeto, ou seja, as determinações de pensamento que tomam a si mesmas como conteúdo e se transformam por entrarem em contradição com seu conceito ao longo de um desenvolvimento imanente.

A partir desse ponto de vista, vê-se como Kierkegaard estaria mais próximo de uma reflexão de extração kantiana: "O homem é uma síntese de infinito e de finito, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação entre dois [termos]" (KIERKEGAARD, 1980, p.13). Logo em seguida: "Se, todavia, a relação se

---

[48] Assim, Kant não teria escapado daquilo que Hegel denomina de "reflexão exterior", que é a modalidade reflexiva correspondente ao Entendimento, responsável por unir, de fora, dois termos que entram em relação entre si: "Essa reflexão exterior é o silogismo no qual estão os dois extremos, o imediato e a reflexão-em-si; o termo médio do mesmo é a relação de ambos, o imediato determinado, de modo que uma parte do mesmo, a imediatidade, apenas cabe a um dos extremos, a outra parte, a determinidade ou a negação, apenas cabe ao outro extremo" (HEGEL, 2011, p.123). Nota-se que aqui não há essa passagem imediata do em-si ao para-outro, pois os extremos não contêm em si mesmos a negação de si que põe seu contrário. Precisamente por isso a relação entre os dois constituirá o "termo médio", um terceiro termo distinto de ambos.

[49] "Reflection therefore appears to be the engine that moves the *Logic* forward in its entirety. And yet, reflection also holds a particular, determinate place in it, since Essence is defined as "reflection within itself" (*GW* 11, 244; *S.* 6, 17; *L.* 393), and the three moments of "Reflection" are defined in Section 1, Chapter 1, of the Doctrine of Essence (*GW* 11, 249–257; *S.* 6, 24–35; *L.* 399–408). Interestingly, the situation is the same with the term "dialectic." Sometimes dialectic is presented as a specific moment of the method – for example, in the Preliminary Concept of the *Encyclopedia Logic*.32 Sometimes it is the method as a whole – for instance in the chapter on the absolute Idea (see *GW* 12, 244–245; *S.* 6, 560–561; *L.* 832–834). Dieter Henrich offers the following explanation: reflection is the method of the Logic as a whole; but it is in the Doctrine of Essence, and more specifically in the chapter on reflection, that it becomes *itself* an object of investigation, and that its structure is therefore clarified" (LONGUENESSE, 2007, p.33).

relaciona a si própria, esta relação é o terceiro [termo] positivo, e isto é o si-mesmo" (*loc.cit*). Aqui estão reunidas todas as características de uma reflexão exterior, que incide sobre termos separados entre si, para os quais a relação deverá, necessariamente, constituir um terceiro termo separado. Embora afastado da temática crítica que caracteriza o kantismo, Kierkegaard vê-se preso no mesmo dilema: não pode haver movimento efetivo enquanto a própria forma da relação não entrar em relação de implicação — contraditória — com o conteúdo. Ainda assim, Kierkegaard parece manter resquícios de um movimento dialético quando reproduz a caracterização de Hegel das determinações de reflexão a partir de termos que se relacionam entre si sem a necessidade de um terceiro. O problema é que tal definição não tem operacionalidade quando a reflexão é abordada em outras obras, pois tende a ser associada a processos de síntese, exceto quando se refere a suas personagens pseudônimas ditas "reflexivas":

> Essa concretude é a tarefa da reflexão [...] Uma resolução é ainda sempre uma idealidade; tenho a resolução antes de começar a agir em virtude dessa resolução. Mas como, então, cheguei à resolução? Uma resolução é sempre reflexiva; se isso é desconsiderado, então a linguagem é confundida e a resolução é identificada com um impulso imediato [...] a resolução é a idealidade trazida por meio de uma reflexão perfeitamente ideal, que é o capital de trabalho adquirido da ação (KIERKEGAARD, 1988, p.160; tradução nossa).

O que é importante de se notar nessa passagem é o fato de a reflexão encarnar uma resolução ativa capaz de transformar a vida do indivíduo, conduzindo-o a uma decisão. O juiz Wilhelm reconhece que não há decisão baseada no mero impulso; a reflexão seria necessária para que o esteta pudesse optar por saltar de sua esfera para o estádio ético. Chega-se mesmo a associar a resolução ao "verdadeiro começo da liberdade" (KIERKEGAARD, 1991, p.161). Nesse caso, o conceito de reflexão é mais amplo do que aquele presente nas citações anteriores, indicando um processo autorreflexivo em que o indivíduo examina sua existência e opta por um caminho a ser seguido, embora este só possa conduzir ao salto, e não imediatamente ao nível superior. De qualquer modo, Kierkegaard parece resguardar nesse uso algo do que Hegel tem em vista quando descreve o movimento próprio ao objeto: de forma análoga, o indivíduo transforma-se a si mesmo quando investiga sua existência, sendo, portanto, incapaz de assumir uma posição de "neutralidade" diante dessa. Ainda assim, somente a duras penas poder-se-ia descrever tal movimento como uma dialética bem desenvolvida, já que, em primeiro lugar, ele pressupõe o sujeito como figura central em

detrimento do objeto e, em segundo lugar, não expõe nenhuma relação efetiva de contradição nesse voltar-se para si. Mesmo quando o homem é descrito como uma síntese, a relação permanece meramente exterior; isso fica evidente quando consideramos que Kierkegaard define como "dicotômicas" as determinações de reflexão, o que é falso de um ponto de vista hegeliano, já que a ideia de dicotomia pressupõe distância e imobilidade. O que Hegel tem em vista é algo muito diferente: a mediação entre dois termos que faz com que um passe imediatamente em seu oposto, de tal forma que não se poderia sequer afirmar que se tratava de dois termos bem definidos no início. Por isso fala-se em "reciprocidade", mas não em "dicotomia", como é o caso de Kierkegaard. No máximo, poder-se-ia sustentar certa afinidade eletiva de sua ideia de reflexão com a hegeliana, embora fique muito aquém desta em seu desenvolvimento propriamente dialético[50].

5. Há uma Ontologia kierkegaardiana?

Seguindo o artigo de Lübcke, mostramos como a Ontologia para Kierkegaard tem o valor de uma ciência meramente hipotética, que, assim como a matemática, dissolve toda atualidade em atualidade-pensada ou, o que é o mesmo, possibilidade (*Mulighed*) *tout court*. A pergunta, porém, se Kierkegaard teria ele mesmo desenvolvido "uma Ontologia" é mais complexa e não admite resposta trivial.

A saída mais simples seria invocar a contradição entre classificar a Ontologia como uma ciência inferior à existencial, irredutível a sistemas lógicos, e, mesmo assim, produzir uma Ontologia própria. Nesse sentido específico, é evidente que a obra kierkegaardiana seria muito mais um esforço crítico frente à Ontologia do que a criação de uma nova Ontologia, que se oporia aos modelos correntes do idealismo alemão. No entanto, para investigar o que de fato há de ontológico em sua obra, seria mais prudente não confiar nessa divisão demasiado mistificadora entre Ontologia e Ciência Existencial e buscar nos interstícios entre dito e não dito marcas de algo mais fundamental.

---

[50] Ainda que inadvertidamente, Taylor traz à tona essa dificuldade nos seguintes termos: "Borrowing a term from Hegel, Kierkegaard defines this activity of discriminating opposites as "reflexion."' Against the integrative propensity of Hegelian Vernunft, "the determinations of reflexion are always *dichotomous [dichotomiske]*: e.g., ideality and reality, soul and body . . . and so on." By differentiating contraries, reflexion creates the *possibility* of their relationship. Since, however, these opposites are not internally related - the real is not ideal and the ideal is not real - their relation can become actual only when they are conjoined by a third. This third is spirit, understood as consciousness" (TAYLOR, 2000, p.173). Ora, essa síntese só é possível porque a mediação hegeliana é abandonada em prol de uma *coincidentia oppositorum* que relaciona os termos de forma exterior; permanece, pois, o dualismo entre os termos cindidos pela atividade reflexiva; o real não se mistura com o ideal.

Uma alternativa em voga na reflexão contemporânea seria desinflar o peso conceitual da ideia de Ontologia, de tal forma que ela nada fosse além de uma modalidade específica de discurso a partir da qual se poderia assumir certas posições consagradas na história da filosofia:

> Ontologia é um "*lógos peri to õn*", ou seja, um "discurso concatenado sobre o ser". As partes mutáveis desta definição são os sentidos distintos que podem assumir as palavras "discurso" e "ser", sendo que esta última assume sempre – ainda que em maior ou menor grau – o papel de abrigar uma noção cujo suposto é a resposta à pergunta "O que é isto o que há?". Se o que dissemos estiver correto, dizer que há uma ontologia em Kierkegaard não corresponde necessariamente, de modo algum, a comprometê-lo a priori com uma ontologia de tipo "x" ou de tipo "y". Em outras palavras, não equivale a dizer de Kierkegaard que ele é um "essencialista", "substancialista", "monista", "dualista", "realista" ou comprometido com qualquer outra ontologia historicamente identificável, embora se possa tranquilamente fazê-lo. Dizer que em Kierkegaard há uma ontologia significa dizer tão somente que há nele "um discurso concatenado sobre o ser", ficando em aberto, justamente, o sentido dos termos "discurso" e "ser" (FERREIRA, 2015, p.66).

O problema de tal definição é ater-se a uma platitude absolutamente vaga. Não existe qualquer discurso filosófico que, de uma maneira ou de outra, não desenvolva um "discurso concatenado sobre o ser", de maneira mais ou menos sistemática. Mesmo Heidegger tinha clareza disso: quando denunciava o "esquecimento" da questão do ser, o que estava em jogo era o fato de toda a tradição filosófica ter se comprometido acriticamente com uma modalidade de compreensão do ser que jamais fora posta em questão, já que era tomada como natural e incorporada sob a fachada das mais variadas doutrinas. Que Kierkegaard discorra sobre o ser é algo inequívoco, mas que pressupostos se encontram por trás de seu discurso? Sua crítica à lógica hegeliana levaria efetivamente a uma "ontologia do *inter-esse*" ou não estariam os próprios termos da questão mal colocados?

Ontologia deve ser pensada em relação aos pressupostos do discurso filosófico; fala-se (tautologicamente) de uma "ontologia do ser" precisamente porque o ser surge como o conceito-suporte a partir do qual o edifício conceitual é construído. O mesmo não se dá no caso de Hegel, por exemplo. A *Ciência da Lógica* configura-se, pelo contrário, como uma crítica implacável a qualquer Ontologia que comece pelo ser como conceito último e positivo, pois demonstra sua abstração e imediata reversão em seu oposto, o nada. Numa matriz dialética, portanto, o conceito de ser perde sua centralidade e é superado por outros mais ricos

em determinação, como o espírito. Poder-se-ia, ainda, falar em Ontologia nesses casos?[51] Quais seriam os pressupostos de um discurso dialético?

Tendo a questão ontológica em vista, Adorno redigiu o quarto capítulo de sua Tese de Habilitação, no qual mapeia o conceito de existir. Boa parte desse capítulo é dedicada a refutar a apropriação de Kierkegaard pelo existencialismo, sobretudo o heideggeriano, num intento de distinguir a ontologia fundamental da reflexão kierkegaardiana acerca da existência. Embora não seja nosso foco reconstruir tal polêmica, a recuperação desse momento da reflexão adorniana é fundamental para caracterizar com propriedade os impasses que perpassam o problema ontológico na filosofia de Kierkegaard. Por negligenciar essa contribuição prematura na história dos comentários do autor, grande parte dos intérpretes contemporâneos recaiu em truísmos e perdeu o fio condutor que distingue a visada kierkegaardiana daquela de outras filosofias de seu tempo.

Dito isto, a argumentação de Adorno terá o seguinte encaminhamento: cabe provar, em primeiro lugar, que a reflexão de Kierkegaard com foco no existente singular diverge por completo de uma "analítica existencial":

> Em Kierkegaard, ser-aí não quer ser compreendido como um modo de ser, nem mesmo um modo "aberto" a si mesmo. O que lhe interessa não é uma "ontologia fundamental" que tem de "ser procurada na analítica existencial do *Dasein*". Para ele, a pergunta pelo "sentido" do ser-aí não é sobre o que seja ser-aí propriamente. Antes, porém, é essa: o que é que daria um sentido à existência [*Dasein*], por si mesmo privada de sentido. Não é o ser do ente – as ideias é que são o objeto de sua filosofia, tal como elas surgem no movimento da existência, sem aí permanecerem. Com o "sentido", o ser-aí não se interpreta a si mesmo: separa-se do sem-sentido, da contingência (ADORNO, 2010b, p.158).

Kierkegaard em nenhum momento preocupa-se em inquirir acerca do significado do ser, ou clamar pela necessidade de uma interpretação que desvele suas "estruturas" básicas, como o faz Heidegger. Isso já bastaria para refutar a ideia de uma "ontologia do *inter-esse*" ou de alguma modalidade específica de ser, já que a análise do existente está pautada na

[51] A resposta de Zizek é positiva, na medida em que se refere a uma "ontologia do não-todo" ou do "negativo": "a tarefa é *pensar essa impossibilidade* [de adequação entre o objeto e seu conceito] *como um fato ontológico*, e não apenas como uma limitação epistemológica" (ZIZEK, 2012, p.71). Para tanto, seu conceito de Diferença absoluta assume um lugar central: "O materialismo dialético, nesse aspecto, dá um passo adiante: *mesmo o Nada não existe* – se por "Nada" entendemos o abismo primordial em que todas as diferenças são obliteradas. No fundo, o que "existe" é apenas a Diferença absoluta, a Lacuna que repele a si mesma" (ibidem, p.204). Não se trataria, portanto, de uma hipóstase do elemento negativo, da cisão, mas a constatação de que é precisamente a partir dessa lacuna que o discurso dialético pode se pôr como tal, pois ela seria o motor de todo o processo de desenvolvimento lógico das categorias, que, em sua própria tentativa de efetivação, fracassam e são compelidas a transformarem-se.

compreensão do ser-aí como cindido de seu sentido. É verdade que Kierkegaard descreve esse ser-aí como um choque entre ser e pensamento, mas "ser" nesse contexto não é mero suporte do existir, mas um polo concreto que se contrapõe ao polo abstrato do pensamento – ele não diz nada além do que o próprio conceito de ser-aí. Assim, não existirá em Kierkegaard o tipo de cisão entre ser e ente própria do existencialismo heideggeriano: esse "ser" já é sempre ente, partilha das mesmas determinações e não invoca uma espécie de compreensão que lhe seria própria. Daí a constatação decisiva de Adorno:

> Se assim o existente responder pelo ser-aí, a ontologia vem a ser tanto mais banida do ser-aí quanto mais a questão se aproxima do existente: do homem individual existente. Só por isso o ser-aí do homem individual é para ele palco de ontologia: porque não é, ele mesmo, ontológico (ADORNO, 2010b, p.162-163).

O passo seguinte consiste, então, em identificar onde precisamente se alojaria esse elemento ontológico, já que ele não se encontraria no próprio existente como ser-aí, mas o teria como "palco". Para Adorno, a resposta está na ideia do "si-mesmo" (*selv*), que incorreria, malgrado as tentativas de Kierkegaard de afirmar o oposto, em uma abstração que paralisaria o movimento dialético e indicaria um resquício idealista dogmático não tematizado em sua filosofia. Kierkegaard teria, portanto, cedido aos imperativos de uma filosofia da identidade que encontrou seu último ponto de apoio precisamente no núcleo daquilo que deveria haver de mais "fluído" e concreto em seu pensamento. Vejamos alguns momentos no segundo volume de *Ou isto – Ou aquilo* em que esta tensão é posta explicitamente: "Mas o que é esse si-mesmo meu? Se eu fosse falar de um primeiro momento, uma primeira expressão para isso, então minha resposta seria essa: ele é o mais abstrato de tudo, e, no entanto, nele mesmo é também o mais concreto de tudo – ele é liberdade" (KIERKEGAARD, 1990a, p.214). Num curioso momento de lucidez e autoconsciência filosófica, Kierkegaard afirma explicitamente a dualidade constituinte desse si-mesmo, embora tenda, como fica claro na totalidade de sua obra, a enfatizar o momento da liberdade em detrimento daquele mais abstrato (que, n'*A doença para a morte*, será designado como o polo da "necessidade" numa síntese). Isso fica evidente algumas páginas à frente:

> Ora, quando você escolhe você mesmo absolutamente, irá facilmente descobrir que esse si-mesmo não é uma abstração ou uma tautologia. No máximo, pode parecer que o seja durante o tempo de orientação em que se diferencia até que se encontre a expressão mais abstrata para esse si-mesmo. E mesmo então é apenas, porém, uma ilusão que ele seja completamente abstrato

> e sem conteúdo, pois essa ainda não é a consciência da liberdade em geral (essa é uma categoria do pensamento), mas resultou de uma escolha e é a consciência desse ser livre específico que é ele mesmo e nenhum outro. Esse si-mesmo contém em si uma concretude rica, uma multiplicidade de qualidades, de características – em resumo, é a totalidade do si-mesmo estético que é escolhido eticamente (KIERKEGAARD, 1990a, p.222; tradução nossa).

Como se nota, a busca constante por reafirmar sua concretude enfraquece a si mesma, na medida em que Kierkegaard é incapaz de descrever tal concretude sem apelo a termos demasiado abstratos como "uma multiplicidade de qualidades" etc., que pouco ou nada dizem do que efetivamente distinguiria esse si-mesmo. A razão para essa insistência, porém, é a tentativa de se distanciar de uma caracterização do eu nos moldes fichtianos, que seria o paradigma de uma descrição abstrata:

> Sim, permaneceu a pergunta, se o eu não seria ele mesmo uma *Ding an sich*. Esta questão foi levantada e respondida por *Fichte*. Ele removeu a dificuldade com este *an sich*, colocando-o no interior do pensamento, infinitizou o eu no Eu-Eu. O eu producente é o mesmo que o eu produzido. O Eu-Eu é a identidade abstrata. Com isso Fichte liberou infinitamente o pensamento. Mas esta *infinitude do pensamento*, em Fichte, é, como toda infinitude fichtiana, uma *infinitude negativa* [...], é, pois, uma infinitude sem nenhum conteúdo. Ao infinitizar desta maneira o eu, Fichte fez valer um idealismo, em relação ao qual toda realidade empalidecia, um acosmismo, em relação ao qual seu idealismo se tornou realidade, embora fosse docetismo. Com Fichte, o pensamento se torna infinitizado, a subjetividade se torna a negatividade infinita, absoluta, a tensão e a aspiração infinitas (KIERKEGAARD, 2013b, p.274-275).

A raiz dessa crítica é, naturalmente, hegeliana[52], que acusa a abstração do Eu=Eu como uma tentativa de produzir a totalidade da realidade a partir de si. Buscando afastar-se de Fichte, Kierkegaard quer definir um si-mesmo que não produza a partir de si o real, mas que já esteja sempre em seu meio e aja como um ser-aí concreto, de forma efetivamente livre a partir de suas tarefas e escolhas. Seguindo o *insight* de Adorno, vê-se como Kierkegaard fora incapaz de encontrar a tão buscada concretude, sobretudo por partir de uma lacuna já dada —

[52] Cf. *Cursos de Estética*, vol. I: "Fichte estabelece o eu, e, na verdade, o eu total e constantemente abstrato e formal, como princípio absoluto de todo saber, de toda razão e conhecimento. Em segundo lugar, esse eu é por causa disso em si mesmo completamente simples; por um lado, nele são negados toda particularidade, determinação e conteúdo – pois todas as coisas sucumbem nesta liberdade e unidade abstrata —; por outro lado, todo conteúdo que deve valer para o eu somente é estabelecido e reconhecido pelo eu. O que é, somente é através de mim, e o que é através de mim posso do mesmo modo aniquilar novamente. Se, porém, ficamos presos a estas formas totalmente vazias que têm sua origem no caráter absoluto do eu abstrato, nada é considerado *em si e para si* e em si dotado de valor, mas somente enquanto produzido pela subjetividade do eu" (HEGEL, 2001, p.81).

em seu caráter não mediado — entre ser (como ser-aí) e pensamento. A hipótese de Adorno é que, quanto mais o pensamento for negado na sua qualidade de abstração improdutiva, mais essa abstração se refletirá no próprio ser-aí, que conterá em seu núcleo esse si-mesmo que reproduz infinitamente a identidade que buscava combater. Kierkegaard chega a entrar em contradição direta com o que afirmara anteriormente: "O ético não pode levá-lo [o esteta] mais adiante, porque o ético, como colocado anteriormente, é sempre abstrato; só pode declarar para ele o universal. Assim, não pode de maneira alguma dizer-lhe com quem ele deve casar" (KIERKEGAARD, 1990a, p.302). Posto inicialmente como o mais concreto, em sua posição de liberdade, esse si-mesmo que está na base do eu que escolhe mostra sua vacuidade: o próprio conceito de escolha é reduzido a uma forma abstrata que não dá conta do objeto a ser descrito. A ausência de conteúdo é tão patente que a descrição tende inevitavelmente para um imperativo do tipo kantiano; o ético afirma que é necessário casar, pouco importa com quem.

Kierkegaard tem de haver-se com o fato, terrível em sua obviedade, de que não é possível retirar as coisas do mundo e colocá-las tais como são no papel; a tentativa de descrever um movimento existencial concreto nos termos almejados deve necessariamente falhar, já que hesita insistentemente em aceitar sua mediação pelo conceito. Essa abstração, contudo, é apenas epifenômeno de uma abstração mais fundamental, desse si-mesmo infinitamente contraído que acaba por não se diferenciar efetivamente do tão vilipendiado Eu fichtiano, o que se atesta na seguinte passagem do *Conceito de Angústia*: "O conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a consciência de si, do próprio indivíduo, não a autoconsciência pura, mas a autoconsciência que é tão concreta que nenhum autor [...] jamais conseguiu descrever um único tipo desses, enquanto que cada um dos homens é um deles" (KIERKEGAARD, 2010, p.150-151). Esse extremo esforço de captar tal concretude simplesmente se perde no meio de distinções como "autoconsciência pura" e "autoconsciência concreta": ora, o que as diferencia, se nenhuma delas pode ser efetivamente captada senão de forma abstrata? Como dizer que esse si-mesmo incaptável na folha de papel não é tanto ou mais abstrato que o Eu=Eu descrito na *Doutrina da Ciência*? Como lembra Adorno:

> O eu-mesmo, refúgio de toda concreção, recolhe-se à sua unicidade, de modo que nada mais se pode predicar dele; transmuda-se na mais extrema abstração; que só o indivíduo saiba o que é o indivíduo, é simplesmente uma perífrase para dizer que não se pode saber a respeito dele; assim resta o eu, o mais determinado de todos, como o mais indeterminado de todos (ADORNO, 2010b, p.171).

A dialética hegeliana da determinação/indeterminação aniquila qualquer possibilidade de colocar uma concretude não mediatizada no núcleo desse si-mesmo. Como se sabe desde a passagem do ser ao nada, a concretude é uma construção do pensamento que exige um árduo caminho, não está dada de antemão nem dentro nem fora dele. No fundo, Kierkegaard toma o si-mesmo como um dado da mesma natureza que o Eu fichtiano, embora seja um dado (supostamente) empírico; pouco importa, porque o empirismo ingênuo é tão abstrato quanto seu equivalente racionalista.

O passo seguinte da argumentação de Adorno, que nos concernirá apenas brevemente neste momento, é associar esse si-mesmo a um elemento mítico, já que: "abstratidade é o selo do pensamento mítico" (ADORNO, 2010b, p.178). O si-mesmo tenderia a constituir um ponto sem extensão que se cristalizaria como um elemento a-histórico sempre igual a si mesmo, condenado a uma repetição que só encontraria equivalente na mitologia grega (Adorno faz alusão a Sísifo e Tântalo). No quarto capítulo, veremos em detalhe como esse ponto deve ser localizado na ideia de uma síntese do eu, expressa sobretudo n'*A doença para a morte*, pois é lá que o substrato da filosofia de Kierkegaard trai a verve idealista que habita seu núcleo. Para compreender o estatuto mítico desse ponto matemático, também se fará necessária uma explicação acerca do conceito de interioridade, muitas vezes reivindicado por Kierkegaard para descrever o aprofundamento do indivíduo em si mesmo ao longo do desenvolvimento das esferas da existência, alcançando seu cume na religiosidade B, propriamente cristã. Por enquanto, cabe aludir ao último movimento do texto adorniano que, para a surpresa do leitor, encontra um resquício crítico na ontologia de Kierkegaard na medida em que constitui uma "ontologia do inferno":

> Enquanto o eu, dessa maneira, na liberdade do pecado, se entrincheira em sua imanência para escapar da decomposição mítica, é empurrado justamente para a direção contrária: para o estado do desespero como da completa pecaminosidade. O desespero o dissocia e as ruínas do destroçado são as marcas da esperança. Isso permanece, na obra de Kierkegaard, sua mais íntima verdade dialética [...] No desespero objetivo, na ontologia do inferno, renasce para a filosofia de Kierkegaard, como destroçada, separada, condenada, a verdadeira imagem do homem (ADORNO, 2010b, p.191).

Enquanto ontologia que tem o si-mesmo como seu substrato impuro, sempre idêntico a si, a filosofia de Kierkegaard não consegue escapar da imagem da eternidade como repetição mítica do mesmo. No entanto, ela alcança um momento de verdade ao espelhar, negativamente, por meio de categorias como angústia e desespero, a imagem de uma terra

desolada, de um eu completamente estraçalhado cujos pedaços estão lançados a esmo nas ruínas do existente. Nessa imagem, que não é propriamente imagem, mas aproxima-se da alegoria, Kierkegaard desvela o existente como já cindido por dentro, num processo efetivamente infernal no qual o próprio si-mesmo deve ver-se engolido. Disso advém a ambiguidade da interioridade que é posta, ao mesmo tempo, como polo imóvel de forças míticas e como reflexo de um mundo destruído que já não é mais capaz de suportar o próprio peso; para expressar essa duplicidade, a ideia de Melancolia adquirirá um papel central.

De qualquer forma, Ontologia em Kierkegaard só pode ser pensada a partir dessa tensão entre o que há de pressuposto inabalável em sua filosofia e o movimento contrário de desagregação desse polo fixo, que é seu momento propriamente dialético. Não se trata, pois, de mapear modalidades de discurso acerca do ser, algo que só pode conduzir a resultados infrutíferos e inadequados ao pensamento filosófico, como a construção de tabelas explicativas que não explicam absolutamente nada[53]. Kierkegaard encontra-se em um ponto nodal no qual se entrecruzam feixes materialistas e idealistas constantemente contraditórios; qualquer intérprete que se empenhe em não falsificar a complexidade desse movimento precisa mergulhar até tal ponto e levar seus impasses às últimas consequências, sem ceder à tentação de simplificá-lo por meio de esquemas prontos que busquem a todo custo resolver uma contradição que está presente na própria obra.

6. Uma crítica sistemática da sistematicidade

Tendo observado as diversas estratégias com que Kierkegaard movimenta seu arsenal lógico-ético para atacar Hegel e os hegelianos dinamarqueses, muitos comentadores chegaram à conclusão acertada de que esses ataques guardariam um elemento sistemático. Hélène Politis fala explicitamente de uma "crítica sistemática" do sistema, e Vergote alude a um "gosto de um verdadeiro pensamento sistemático" que marcaria sua filosofia. Mas o principal problema surge no momento de explicitar no que consistiria tal sistematicidade:

> Em minha opinião, Kierkegaard *não* é sistemático se isso for entendido no sentido hegeliano de tentar incorporar toda dimensão da existência humana em um sistema filosófico. Entretanto, se for tomado como significando coerência e consistência filosóficas, acreditamos que o termo 'sistemático' possa ser legitimamente aplicado a Kierkegaard. No caso de Kierkegaard, obviamente, a

[53] Ver LÜBCKE, 2015, p.183.

> filosofia em questão é a filosofia da existência. Ser coerente e consistente, aqui, significa deixar questões não resolvidas e lacunas não preenchidas no 'sistema'. Embora isso possa criar a impressão de inconsistência e incoerência, é de fato a expressão de um sistema verdadeiramente coerente, já que toma seriamente a existência juntamente com sua contingência e finitude (LAW, 2001, p.7; tradução nossa).

De forma análoga ao que foi visto no caso da Ontologia, constrói-se uma argumentação que desaba na constatação óbvia de que coerência e coesão implicam, em alguma medida, sistematicidade. Novamente é-se compelido a apontar que não há pensador que se preze ao longo da história da filosofia que não tenha abordado seus objetos de maneira minimamente coerente e articulada, ou que tenha deixado certas questões propositalmente em aberto. Associar essa determinação básica da escrita filosófica à sistematicidade propriamente dita é um equívoco primário do qual não escapa a maioria dos intérpretes atuais, alheios à construção histórica a partir da qual a forma-sistema deve ser compreendida. Essa descrição valeria tanto para Aristóteles como para Descartes, Kant ou Deleuze. Aliás, o próprio Kierkegaard expõe colocações parecidas em seus *Diários*:

> De fato, não há um desenvolvimento sistemático rigoroso em todo lugar em Aristóteles, mas ainda assim dificilmente há um trabalho dele no qual não se discerne o pensador sistemático; enquanto em nosso tempo há inúmeros sistematizadores nos quais não há um traço de pensamento sistemático (KIERKEGAARD, 1975, p.1448 / IV C 25; tradução nossa).

O apontamento irônico no fim da citação resguarda Kierkegaard da mesma platitude, já que ele constata uma dissociação entre um impulso sistemático acrítico e um pensamento efetivamente sistemático, do qual poucos teriam sido capazes de fazer proveito em suas doutrinas (essa permanece sendo a vantagem definitiva de Hegel frente a seus papagaiadores). Contudo, isso ainda não basta para que se possa determinar com justeza o que há de sistemático em suas obras. Para tanto, recorramos novamente a Adorno:

> A filosofia da existência [*Existenzphilosophie*] desenvolvida por Kierkegaard nada mais é do que a tentativa de, no pensamento, dominar a antinomia da existência ou justificá-la como conteúdo de verdade. E isso, de forma sistemática. Por mais que Kierkegaard desacredite o "sistema da existência" [*Dasein*] de Hegel: quando essa existência se lhe concentra na consciência; quando o ato espontâneo da liberdade se lhe converte na mais íntima determinação da subjetividade; quando para ele a imagem do homem como imagem "total" subordina-se às determinações puras do pensamento, ele sucumbe à compulsão idealista de criar sistemas. Ao mesmo tempo, porém,

> tem de tratar de expressar na forma de sistema aquilo que em seu projeto sempre se opõe à sistemática: um ser que serve de suporte ao pensamento; um sentido ontológico que não se identifica sem resto com o pensamento; rupturas que não se deixam fechar pela continuidade da dedução; tudo isso, contudo, instalado justamente naquela espiritualidade que atua como potência sistematizante (ADORNO, 2010b, p.194-195).

Como mostra Adorno, o impulso sistemático que anima o núcleo do pensamento de Kierkegaard é propriamente idealista e só pode ser entendido nesse contexto. Apenas uma patente falta de tato histórico poderia equivaler esse tipo específico de sistematicidade ao que fora empreendido por autores de outras épocas. A questão adquire ainda mais complexidade quando se constata que Kierkegaard não tinha clareza quanto ao que caracterizava o sistema para Hegel. Suas considerações acerca da dissolução da atualidade em possibilidade, seguindo Møller, resvalam, no máximo, numa caricatura da filosofia hegeliana que faria tábula rasa até mesmo de Kant e de seus antecessores[54]. Como sempre, isso diz mais acerca dos dilemas enfrentados por Kierkegaard do que de seu antípoda propriamente dito: por reproduzir insistentemente a cisão entre ser e pensamento sem reconhecer o momento de mediação entre ambos (que não esgota suas determinações, mas que não deixa de ser necessário para que possam ser pensados), ele se viu compelido, *malgré lui*, a sistematizar a própria existência, sobretudo no que concerne às esferas do existir.

Mas a questão não se restringe ao problema das esferas, pois vimos como na descrição do si-mesmo, supostamente o mais concreto, Kierkegaard recaiu num pathos fichtiano e mostrou-se incapaz de evitar a abstração do ponto matemático representado no Eu=Eu. Assim, sua filosofia estaria assombrada, em seu núcleo mesmo, por um motivo idealista que constitui a base de todo um desenvolvimento sistemático a partir de uma identidade postulada logo de início, ainda que não de maneira tão explícita como em certos autores. Isso pouco importa, pois o sistema não está apenas na Letra, mas igualmente no Espírito de sua obra, com suas infinitas variações de movimentos dialéticos que conduzem sempre a estágios superiores de consciência (do desespero, da angústia). Esses, aliás, servirão em muitos momentos para

---

[54] Talvez a referência mais próxima do tipo de procedimento que Kierkegaard e seu professor tinham em mente seja a ideia lockeana de abstração para compor termos gerais, que equivaleria à passagem da atualidade à possibilidade (embora esse não seja um vocabulário próprio a Locke e a seus contemporâneos). Isso corresponderia, *grosso modo*, ao ideal do século XVIII de sistema, consagrado por Condillac em sua célebre definição: "Um sistema não é outra coisa que a disposição das diferentes partes de uma arte ou de uma ciência numa ordem onde elas se sustentam todas mutuamente, e onde as últimas se explicam pelas primeiras. Aquelas que dão razão às outras chamam-se princípios e o sistema é tão mais perfeito quanto os princípios o são no menor número: é mesmo desejável que se os reduza a um só" (CONDILLAC, 1979, p.3). No entanto, o próprio Condillac já alertava para a inferioridade dos princípios compreendidos como meras hipóteses ou abstrações; sua maior virtude deveria ser a concretude de "fatos bem constatados".

contrabalancear a identidade pressuposta no início, pois explicitam um intento autêntico de fluidificar as categorias com as quais se opera, sem buscar definições estanques postuladas de antemão. Inclusive, é esse o aspecto de sua obra que mais o aproxima de Hegel e que dificulta o mapeamento preciso de um conceito unívoco de sistema que poderia dar conta da totalidade de sua produção. Veja-se, para tanto, como o próprio Hegel caracteriza a ideia de sistema para sua filosofia:

> A ciência [que trata] dele [absoluto] é essencialmente sistema, porque o verdadeiro, enquanto concreto, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade – isto é, como totalidade; e só pela diferenciação e determinação de suas diferenças pode existir a necessidade delas e a liberdade do todo. Um filosofar sem sistema não pode ser algo científico; além de que tal filosofar exprime para si, antes, uma mentalidade subjetiva: é contingente segundo o seu conteúdo. Um conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; mas, fora dele, tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva. Muitos escritos filosóficos se limitam a exprimir desse modo somente maneiras de ver e opiniões. Por sistema entende-se erroneamente uma filosofia que tem um princípio limitado, distinto dos outros; ao contrário, é princípio da verdadeira filosofia conter em si todos os outros princípios particulares (HEGEL, 2012, p.55).

No fim da citação, Hegel realça aquilo que um sistema não seria, a saber, um desenvolvimento de uma cadeia dedutiva de proposições e argumentos que partiria de um princípio único e de tal forma sólido e auto-evidente que pudesse sustentar tudo o que se segue de modo logicamente justificado. Aqui ele tem em vista os grandes sistemas do século XVII, para os quais esse ideal matemático/geométrico de encadeamento apresentava-se como modelo inquestionável de rigor. Não existirá, portanto, um início seguro, pautado em um princípio exaustivo; o que há é um desenvolvimento de determinações que começam em sua forma mais abstrata e ganham concretude ao longo do caminho, na medida em que entram em contradição com seu conceito e são compelidas a assumirem novas formas. Por isso Hegel pode falar de uma filosofia que "conteria" em si os outros princípios particulares, já que esse desenvolvimento sistemático seria, ao mesmo tempo, crítica de toda a tradição metafísica que o antecedeu, mostrando como os antigos sistemas se depararíam, inevitavelmente, com sua inverdade ao longo do processo, sendo superados por determinações mais complexas do objeto. Há uma correlação necessária entre crítica e descrição, dois processos que, até Hegel, encontravam-se apartados, mas que devem coexistir no movimento dialético enquanto este se mantiver fiel às determinações imanentes de seu objeto que, em última instância, critica-se a si mesmo.

Quanto à questão da totalidade, Hegel tem clareza de que esta não se confunde com completude, que denunciaria a ânsia sistemática de tudo abarcar sob o conceito. Hegel não tem a pretensão de "incorporar toda dimensão da existência" em seu sistema, mesmo porque a relação das determinações de pensamento com o sensível não é uma relação de subsunção na qual o sensível seria "transformado" em pensamento como em um passe de mágica. Trata-se muito mais de uma implicação de ambos entre si, de tal forma que não seja possível falar do sensível sem referir-se a determinações do pensamento, e vice-versa, já que tais determinações possuem lastro histórico e encarnam-se em figuras do espírito. Desse modo, a ideia de um fechamento (ao menos na maneira como o compreende o senso comum) mostra-se inadequada para capturar o tipo de desenvolvimento que o idealismo alemão tem em vista; ela poderia servir, ainda que de forma problemática, para dar conta da arquitetônica kantiana, mas já Fichte reconhece um descompasso essencial entre Espírito e Letra que impediria a concretização de uma *adaequatio* última entre o sistema e seu modo de exposição. Sigamos a explicação de Zizek:

> Interpretado dessa maneira, o infame "fechamento do sistema hegeliano" é estritamente correlativo a(o anverso de) sua completa relativização (de si): o "fechamento" do Sistema *não* quer dizer que não há nada fora do Sistema (noção ingênua de Hegel como o indivíduo que alegou ter atingido o "conhecimento absoluto de tudo"); quer dizer que *somos para sempre incapazes de "reflexivizar" esse Exterior, de inscrevê-lo dentro do Interior* , mesmo no modo puramente negativo (e enganosamente modesto, autodepreciativo) de reconhecer que a realidade é uma Alteridade absoluta, que engana eternamente nossa apreensão conceitual (ZIZEK, 2012, p.215).

Não se trata, portanto, da atribuição de um poder ilimitado ao conceito de tudo assimilar e regurgitar abstrações. Hegel opera com a ideia de uma "inscrição" ou "internalização", por meio da qual, em seu movimento contraditório, o conceito seria capaz de incorporar aquilo que o nega, ainda que tenha de pagar um preço alto por isso: a destruição de sua identidade inicial. Que tipo de sistema adviria de tal movimento? Certamente um sistema para o qual a ideia de liberdade deve adquirir o peso que lhe é devido, contanto que essa seja entendida como processo ativo de realização (*wirken*) e autodeterminação (*Selbswirklichung*) do conceito, que apenas fracassando nas sucessivas tentativas de coincidência com a realidade encontra o motor dialético que permite seu progresso. É precisamente esse movimento de inadequação que a Fenomenologia do Espírito descreverá sob o nome de Experiência

(*Erfahrung*), cuja violência é notada mais de uma vez por Hegel[55], já que implica a desintegração absoluta das certezas de uma consciência para a qual a dúvida (*Zweifel*) assume a forma do desespero (*Verzweiflung*).

É verdade que nem todos os intérpretes aceitariam a leitura de Zizek de que haveria por parte de Hegel o reconhecimento desse "fora" como uma "alteridade absoluta". Adorno, por sua vez, dirá que Hegel não foi fiel à não identidade que prometera vindicar, pois teria cedido ao impulso totalizador e feito do conceito um dispositivo que sufoca tudo aquilo que resiste a sua assimilação, não deixando espaço efetivo para a manifestação do contingente. Nesse sentido, Kierkegaard teria razão frente a Hegel ao apontar certos elementos (o ser, o sujeito etc.) que seriam avessos à sistematização, ainda que ele mesmo tenha terminado por ceder, mesmo que de forma não intencional, a esse impulso sistemático. Contudo, Adorno não se esquece do movimento oposto, reconhecendo que Hegel também teria razão sobre Kierkegaard, na medida em que buscou a concreção no interior do próprio pensamento, sem mistificá-la e tomá-la como um elemento imediato pertencente à empiria[56].

Trata-se de um problema para o qual não há resposta definitiva. O que cabe ressaltar, a título de conclusão, é o mérito da leitura adorniana em mergulhar nas antinomias de Kierkegaard e buscar extrair um sentido claro da ideia de sistema para além do que o próprio autor assevera a seu respeito. Há de se reconhecer que existe uma antinomia real que persiste ao longo de toda a produção de Kierkegaard, na qual o sistema é denunciado como uma máquina produtora de abstrações apenas para ser reencontrado no próprio núcleo de seu pensamento, numa forma muito próxima àquela que criticara em seus adversários. Apenas uma leitura efetivamente dialética mostra-se à altura desse desafio, pois não teme encontrar a mais flagrante contradição em seu autor, pois essa não será entendida como um perigo a ser

---

[55] "Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda a satisfação limitada – vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder" (HEGEL, 2013, p.74).

[56] A seguinte passagem da *Dialética Negativa* expõe de maneira evidente essa tensão: "O primado lógico do universal que é com isso estabelecido fornece o fundamento para a opção hegeliana pelo primado social e político do universal. Seria preciso certamente conceder a Hegel que não é apenas impossível pensar a particularidade, mas também o próprio particular, e que, em certo sentido, o transforma pela primeira vez em particular. Todavia, como Hegel bem o sabia, mas adorava vez por outra esquecer, o fato de um momento necessitar dialeticamente do outro que lhe é contraditoriamente oposto não reduz nem um momento nem outro ao não ser" (ADORNO, 2009, p.272-273). O problema todo gravita em torno da questão da mediação: Kierkegaard teria sido capaz de reconhecer um momento de resistência do ser ao pensamento, mas, por negar em absoluto qualquer tipo de mediação entre ambos, teria feito do ser um mero imediato e sucumbiria à crítica hegeliana das determinações abstratas. Hegel, por outro lado, embora reconheça a necessidade dessa mediação, não teria tido a sensibilidade de Kierkegaard para reconhecer essa resistência do polo do ser que impede que a mediação seja integral, pois haveria de sua parte algo que resiste ativamente a ela.

suprimido no processo de interpretação, e sim como a própria chama que permite seu desenvolvimento.

CAPÍTULO 3

MARTENSEN ESTAVA CERTO? OU NOTAS SOBRE A QUERELA ACERCA DO PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO

1. O debate dinamarquês: Martensen contra Mynster

"'Ou/ou' é um talismã com o qual o mundo inteiro pode ser demolido" (KIERKEGAARD, 1967, p.312 / III B 179). Assim Kierkegaard descreve a potência daquilo que se tornou praticamente um bordão ao longo de sua obra e que serviu de título ao seu primeiro livro após a Dissertação; *enten-eller*: essa expressão aparentemente tão banal expressa uma profunda discordância, tanto lógica como existencial, com grandes pensadores de sua época, sobretudo Hegel. Ela define as tensões que perpassam os conceitos de mediação, oposição, contradição e negatividade, essenciais para a compreensão do movimento dialético e sua forma peculiar de encarnar-se em diferentes atitudes existenciais. Para Kierkegaard, ela selou o destino do início de sua autoria e forneceu-lhe o fio condutor de boa parte da produção posterior. No entanto, ainda que Hegel esteja no centro dessa polêmica, não foi um embate direto com suas obras que animou a produção kierkegaardiana, e sim um debate local entre duas personagens bem conhecidas da Dinamarca dos anos 1830: o bispo Peter Mynster e o professor e teólogo Hans Lassen Martensen. O primeiro escreveu o artigo "*Racionalismo, Supernaturalismo*" em resposta à análise de Johan Alfred Bornemman da dissertação de Martensen acerca da autonomia da consciência humana, e Martensen respondeu com o texto "*Racionalismo, Supernaturalismo e o* principium exclusi medii" [57]. As duas personalidades eram bem conhecidas de Kierkegaard, já que o bispo era amigo de sua família e o teólogo era seu professor na universidade, o que lhe garantia um duplo interesse (pessoal e intelectual) nos problemas que estavam em jogo.

Nosso objetivo nesse primeiro momento é retomar os termos iniciais dessa disputa analisando brevemente os principais argumentos de ambos os artigos, bem como sua base filosófica pressuposta. Antes disso, faz-se necessário esclarecer que nosso ponto de vista não é historiográfico e muito menos genealógico: não resgatamos esses textos para iluminar o

[57] Para um aprofundamento do contexto histórico desse debate, ver STEWART, J. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003, Cap. 1 e 4.

pensamento de Kierkegaard, nem para mostrar quem foram os mentores intelectuais de suas ideias. Para isso, já existe um abundante material de pesquisadores que há anos mergulham no contexto da dita "Era de Ouro" dinamarquesa, exercício certamente dotado de grande valor didático, mas pouco útil para os nossos propósitos. A razão pela qual resgatamos essa discussão é a possibilidade que ela oferece de identificar linhas de força centrais na obra de Kierkegaard acerca do estatuto do princípio de não contradição. Mynster e Martensen não só influenciaram o pensamento kierkegaardiano, mas estabeleceram o chão teológico a partir do qual uma discussão eminentemente lógica pôde ter lugar. Como já ressaltado no capítulo anterior, a questão lógica em Kierkegaard nunca está deslocada de sua contrapartida religiosa/existencial; se Hegel torna-se um alvo privilegiado de seus ataques, isso se deve ao fato de suas posições lógicas terem influência direta na sua maneira de compreender a tarefa ética própria ao indivíduo, sobretudo o cristão. Toda a discussão kierkegaardiana acerca do estatuto do paradoxo, da repetição e da contradição lógica só poderá ser compreendida a partir dessa complexa dialética entre lógica e teologia, que não é própria apenas à Dinamarca, mas que já estava posta na Alemanha com os jovens hegelianos de direita e de esquerda. O que ocorre é uma apropriação desse debate alemão que, na visão dos dinamarqueses, apenas tangenciava questões mal resolvidas.

Dito isso, voltemo-nos ao artigo de Mynster, escrito em 1839 para o *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*. A questão que anima o escrito é a validade dos pontos de vista racionalista e supernaturalista na teologia, negada por Bornemman como algo antiquado. Boa parte do texto empenhar-se-á em mostrar que esses pontos de vista ainda são válidos para sua época e que não devem de modo algum ser abandonados prematuramente, muito menos "mediados", como o quer Martensen. Em primeiro lugar, Mynster refere-se ao racionalismo (ou, mais especificamente, "racionalismo consistente") como a "doutrina que rejeita a necessidade e atualidade de uma revelação como a mensagem trazida de uma maneira supernatural por Deus aos Seus seres humanos, a doutrina, portanto, que encontra em Cristo apenas a virtude do homem e a sabedoria do professor" (MYNSTER, 2004, p.571). Para os partidários dessa posição, a razão sozinha seria considerada constituinte de todo conhecimento, negando qualquer autoridade divina. Mynster comenta que o racionalismo se aproxima muito do naturalismo, e chega mesmo a tratá-los em unidade contra a posição supernaturalista. A única diferença significativa seria o fato de que o naturalismo coloca a natureza no lugar da razão e atribui a ela todos os milagres ditos de Deus. Para ilustrar essa posição de uma "religião natural", Mynster apela a Schleiermacher e Weisse. De qualquer

maneira, o principal nome associado à corrente racionalista é o de Strauss, devido a sua ideia de um "Deus-homem", na qual se daria a unidade entre o humano e o divino.

O supernaturalismo, por outro lado, teria sua origem em um "impulso no coração do homem" que se confundiria com o próprio amor. Para Mynster, esse impulso "não descansa até ter quebrado as correntes de todos os silogismos e leis naturais" (ibidem, p.578) e tem seu fundamento no próprio Deus. Sua preferência por essa posição é clara ao longo de todo o ensaio, embora insista que não se trata de comparar as duas posições entre si, mas apenas mostrar como ambas permanecem válidas em sua época. A escolha caberia ao próprio leitor. A argumentação de Mynster para essa perspectiva é breve e concisa, dada a modéstia de seu objetivo. De qualquer maneira, o velho Schelling é escolhido como (provável) defensor dessa posição, embora Mynster admita não haver nada em seus escritos da época que o comprove em absoluto. Outro autor aludido é Franz Baader, que apontava a necessidade da filosofia de curvar-se diante da revelação, que representaria uma "completa ruptura da natureza" (apud MYNSTER, 2004, p.581).

Se o texto terminasse nesse momento, certamente o resultado seria decepcionante, já que tudo o que buscara Mynster foi provar a atualidade e relevância das duas posições analisadas, sem se preocupar em fornecer muitos argumentos para além das autoridades citadas. No entanto, são sobretudo os três últimos parágrafos que suscitarão a resposta de Martensen e colocarão o problema em seus termos mais polêmicos. Nesse momento da argumentação, Mynster afirma que a religião deve ser compreendida a partir de uma dessas duas visões e que se uma delas for considerada adequada, então a outra deverá ganhar dominância, "a não ser que o *principium exclusi medii inter duo contradictoria* seja também suposto antiquado" (loc.cit). Em seguida, o autor afirma que esse seria o caso da filosofia hegeliana, que teria tratado o princípio de não contradição como mera tautologia indigna de discussão. No entanto, em sua opinião Hegel haveria se equivocado, pois a lei nada teria de infrutífero, servindo para "esclarecer os primeiros princípios, sobre os quais todo o pensamento repousa e sem os quais o pensamento é impossível" (loc.cit). A remissão a Aristóteles é evidente aqui, já que, como veremos adiante, na *Metafísica* o princípio da não contradição é defendido como a lei primeira e condição de possibilidade de todo e qualquer pensamento coerente.

Em seguida, Mynster postula sua tese central, que encerra o artigo:

> Quando dizemos "a revelação sobre a qual repousa o Cristianismo ou é supernatural ou não é supernatural", presumivelmente é imediatamente claro

> que toda mediação é impossível aqui e que todo tipo de tentativas em vista dela só pode conduzir para um ponto no meio do caminho, para uma alternância e oscilação para frente e para trás entre supernaturalismo racionalista e racionalismo supernatural [...] *Aut/aut*; só se pode mediar entre opostos mas não entre contradições. Toda teoria científica básica precisa decidir por um ou por outro pontos de vista mutuamente contraditórios (MYNSTER, 2004, p.581-582; tradução nossa).

Mynster defende, pois, que não é possível mediação entre racionalismo e supernaturalismo, visto que ambos seriam contraditórios entre si, e a mediação só seria possível entre opostos. Assim, aqueles que, como Martensen, defendem tal mediação teriam de aceitar a revogação do princípio de não contradição e recair na anarquia do pensamento. Mais à frente trataremos em detalhe da apropriação kierkegaardiana desses argumentos, mas cabe dizer desde agora que esse será um ponto capital desenvolvido por Kierkegaard em muitos de seus livros, nos quais acusará Hegel de querer mediar termos contraditórios que não poderiam sê-lo (ainda que a mediação tenha sua validade na esfera do pensamento). Por trás dessas considerações encontra-se o equívoco de considerar a mediação hegeliana como um meio-termo entre dois extremos, equívoco que até mesmo os defensores de Hegel (como Martensen) reproduziram em seus trabalhos.

Passemos então à réplica de Martensen, publicada ainda no mesmo ano. O início altamente irônico de sua resposta aponta uma contradição entre a argumentação de Mynster, que defenderia um ou/ou estrito entre supernaturalismo e racionalismo, e sua própria filosofia supernaturalista, muito mais próxima de uma posição intermediária mais nuançada, que aceita também o papel da razão como ferramenta de compreensão da revelação divina[58]. Martensen chega mesmo a dizer que "Não seria difícil encontrar afirmações similares nos próprios trabalhos do reverendíssimo autor que superam a lei do terceiro excluído" (MARTENSEN, 2004, p.589).

Em seguida, Martensen formula a tese de que seria tarefa da teologia dissolver as contradições e mediar supernaturalismo e racionalismo de forma a dissolver aquele ou/ou defendido por Mynster. Martensen vale-se do exemplo da encarnação para reiterar a necessidade da suspensão do princípio de não contradição: "O ponto central do Cristianismo – a doutrina da Encarnação, a doutrina do Deus-homem – mostra precisamente que a metafísica Cristã não pode permanecer em um ou/ou, mas que ela deve encontrar sua verdade no terceiro

[58] Waaler e Tolstrup (2004) dão razão a Martensen, alegando a centralidade do conceito de razão nos escritos de Mynster, bem como o fato de que, em seus escritos, a encarnação seria uma espécie de mediação (embora não de contrários, e sim de diferenças). Em seu texto, os autores argumentam que Kierkegaard seria o único a sustentar um supernaturalismo extremado e efetivamente contrário à razão, encarnado principalmente na posição B (cristã-paradoxal) descrita nas *Migalhas Filosóficas* em contraposição à posição A (socrática).

que essa lei exclui" (MARTENSEN, 2004, p.588). Ao contrário do que alega Mynster, a mediação seria mesmo a tarefa mais própria do cristianismo, a categoria-chave que o diferenciaria do judaísmo, por exemplo, para o qual existe apenas um "supernaturalismo não mediado", no qual Deus só pode ser concebido em um infinito para além do mundo e da consciência humana. Como se sabe, essa era a posição de Hegel em suas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, em que argumentava que o judaísmo permaneceria preso a uma concepção abstrata da unidade divina, que não teria sequer tido seu momento de alienação na Natureza, subordinada ao Pensamento. Essa sabedoria forçosamente abstrata, geral, incapaz de atingir o particular, recairia em seu contrário, realizando-se em apenas um povo – o povo escolhido (até mesmo uma única família, em muitos casos), diferentemente do cristianismo, que teria um aporte efetivamente universal justamente pelo fato de Deus fazer-se homem por meio da encarnação. Assim: "A verdadeira liberação encontra-se no cristianismo, na Trindade" (HEGEL, 1959, p.77). Sigamos a crítica hegeliana:

> Contudo, aqui [no judaísmo] tudo é separado: uma coisa (*Etwas*), o pensamento, – uma liberdade abstrata, um pensamento puro que nada pensa, a subjetividade da consciência de si, justamente a individualidade, determinação concreta imediata, nenhum conteúdo é pensado. – Não há liberdade senão na consciência de si concreta; quer dizer, meu ser-aí deve ser determinado como objetividade; elevado à generalidade, ele é então minha própria espiritualidade (HEGEL, 1959, p.77; tradução nossa).

O ponto de vista judaico é aquele que estabelece uma cisão irreparável entre finito e infinito, o mundo e o além. Eis a posição da consciência infeliz na *Fenomenologia do Espírito*: "uma relação que não é mediatizada; o Absoluto é de fato um para-além para a consciência de si, é uma potência absoluta" (ibidem, p.76). Presa em uma concepção imediata da unidade, a religião judaica mostra-se incapaz de pensar seu momento de alienação, de saída de si e mediação pela consciência humana. Por isso, sua finalidade sempre será restrita e particularizada: não há "um" povo escolhido do ponto de vista cristão, já que a vinda de Cristo representou um marco para a totalidade dos homens, que após sua morte estariam atados pelos laços poderosos do espírito santo, materializado na própria comunidade cristã.

Retomemos a argumentação de Martensen. Após estabelecer a comparação entre as duas religiões, ele prossegue reafirmando a suspensão da validade da lei de não contradição pela lógica hegeliana. Isso seria evidente na encarnação, na qual o supernatural fez-se natureza, numa forma de relação que só poderia ser designada como mediação. A questão resume-se ao fato de o Cristianismo só poder ser compreendido metafisicamente (possuindo,

inclusive, uma "necessidade metafísica" própria de sua determinação imanente), o que significa que o pensamento deve desvelar-se, expondo sua natureza e sua fonte. Aqui cabe a observação de que Martensen parece, ao menos até certo ponto, aceitar uma divisão cara a Kierkegaard entre esfera do pensamento e da existência. Para o teólogo, o Cristianismo é necessariamente um *affaire* da metafísica e do puro pensar, e precisamente por isso a Lógica hegeliana resguardaria sua validade para pensá-lo. Kierkegaard, no entanto, negará enfaticamente tal premissa, argumentando que fazer do Cristianismo uma questão metafísica é negá-lo em seu núcleo, já que ele seria muito mais uma tarefa a ser assumida e explorada por cada indivíduo do que uma doutrina a ser ensinada objetivamente. De qualquer maneira, o vocabulário de Martensen é inegavelmente hegeliano: "O pensamento imanente inspirado pela dialética, pelo contraste, não encontra repouso até conhecer o mistério como revelação" (MARTENSEN, 2004, p. 593). Ou, mais à frente: "A identidade do subjetivo e do objetivo, da autoconsciência e revelação é a pressuposição de toda teologia especulativa" (ibidem, p.596).

A parte final do artigo consiste na defesa da hipótese de uma "*homoousia*" de Cristo com a natureza humana e na descrição do caminho (ainda incompleto) da filosofia para ser capaz de pensá-la em sua radicalidade. Nessa linha histórica, Kant e Fichte são mencionados como personagens centrais, pois teriam ressaltado a importância do momento da autoconsciência, do puramente humano, em oposição ao predomínio do elemento divino nos autores que os antecediam. Contudo, apenas com Hegel essa autoconsciência teria sido elevada ao ponto mais alto, já que coincidiria com o objeto de uma unidade especulativa na qual nenhum dos polos adquire predominância. Os parágrafos finais são apenas uma recuperação do que já fora dito anteriormente; neles Martensen reitera a necessidade de uma mediação (no pensamento) entre racionalismo e supernaturalismo, agora descritos como "fato" e "ideia": "aqui o pensamento precisa mediar e não descansará até descobrir a cópula invisível que conecta o fato com a ideia" (ibidem, p.598).

Tendo apresentado o debate em linhas gerais, passemos para a discussão de alguns pontos específicos. Antes disso, cabe ressaltar que o debate não se esgotou com a resposta de Martensen, pois houve ainda uma tréplica de Mynster (em 1842) que não nos interessará no momento. Além de apenas reforçar os pontos já defendidos anteriormente, esse segundo texto suscitou ainda novas respostas que envolveram outros autores da época; retraçar essas sucessivas interações estaria muito além de nosso propósito. Sendo assim, tentemos extrair algumas consequências importantes das posições analisadas.

A questão fundamental a ser enfatizada é a oposição entre uma lógica aristotélica – defendida por Mynster – e uma lógica especulativa, advogada por seu rival. O núcleo da argumentação do bispo consiste no resgate de um *topos* aristotélico desenvolvido no livro Δ da *Metafísica*:

> Esse é o filósofo, e o princípio mais verdadeiro de todos é aquele que se refere àquilo que é impossível de estar equivocado; pois tal princípio deve ser tanto o mais conhecido [...], como não-hipotético [...] Evidentemente, então, tal princípio é o mais certo de todos; vejamos de qual princípio se trata. É que o mesmo atributo não pode ao mesmo tempo pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito e no mesmo aspecto [...] (ARISTÓTELES, 1952b, p.524 /1005b; tradução nossa).

Aristóteles argumenta que o princípio da não contradição deve ser o mais certo de todos, já que seria não-hipotético (ou seja, dado imediatamente, sem fundamentação ulterior) e estaria na base de todos os outros axiomas, servindo como condição de possibilidade de todo conhecimento futuro. Com efeito, a argumentação de Aristóteles é tríplice, pois o princípio não teria uma fundamentação meramente ontológica, mas também lógica e psicológica. Do ponto de vista ontológico, aludido na citação acima, trata-se da impossibilidade de alguma coisa possuir duas propriedades opostas ao mesmo tempo; logicamente falando, Aristóteles refere-se ao fato de asserções contraditórias não poderem ser ao mesmo tempo verdadeiras; por fim, da perspectiva psicológica (subordinada às outras duas), Aristóteles defende que "é impossível para o mesmo homem ao mesmo tempo acreditar que a mesma coisa é e não é" (ibidem, p.525 / 1006b). Pelo que se nota da argumentação de Mynster, o sentido principal conferido ao princípio seria o lógico, já que o bispo menciona "teorias científicas" para ilustrar sua posição. No entanto, não seria equivocado supor que o elemento ontológico também estaria presente, já que o evento fundamental sendo comentado é a encarnação de Cristo, que exigiria a presença simultânea das naturezas humana e divina em um mesmo sujeito.

Um segundo ponto a ser notado é o fato de que Mynster parece aceitar a premissa aristotélica de que o princípio de não contradição não pode ser demonstrado devido a sua imediatidade. Seu artigo não apresenta qualquer tipo de argumentação que prove a validade desse princípio; a afirmação de um ou/ou deve ser pressuposta como algo pertencente ao senso comum. A única forma de argumentação que encontramos no texto é uma crítica a Hegel, mas isso apenas no sentido de diferenciar oposição e contradição, dando a entender que Hegel – por ignorar tal distinção – teria suspendido indevidamente essa lei universal.

Com efeito, Aristóteles afirma explicitamente que uma demonstração "afirmativa" seria inútil e impossível. Ao longo do livro, porém, proporá demonstrações elêncticas (cuja aceitação é forçada ao oponente) e apagógicas (pela negativa). Um exemplo desse último tipo de demonstração (em sua versão ontológica) é o seguinte: "Ainda, se todas as asserções contraditórias são simultaneamente verdadeiras com relação ao mesmo, evidentemente todas as coisas serão um. Pois a mesma coisa será um trirreme, uma parede e um homem..." (ARISTÓTELES, 1952b, p.527 / 1007b). Trata-se de um *reductio ad absurdum* que já pressupõe o equívoco da posição denunciada (se A é o caso, B também será o caso, mas B não é o caso)[59].

Há ainda um último ponto defendido por Mynster que foi claramente retirado da lógica aristotélica. Trata-se da diferenciação entre oposição (designada por Aristóteles como contrariedade) e contradição (ou contraditoriedade), discutida explicitamente no livro K: "Agora, se os tipos de oposição são contradição e privação e contrariedade e relação, e destes o primeiro é contradição, e a contradição não admite intermediário, enquanto contrários admitem, claramente contradição e contrariedade não são o mesmo" (ibidem, p.582 / 1055b). A contradição dá-se, como explicita o Livro IV da *Física*, entre um sujeito e um não-sujeito, como branco e não-branco. Nesse caso não poderia haver um meio-termo, uma mediação, pois se trata de uma relação entre algo determinado e algo indeterminado, que não possui qualquer tipo de positividade em si (pura negação). A contrariedade, por outro lado, expressa-se em extremos do tipo preto e branco, sendo então possível uma mediação (que seria o cinza). Na concepção de Aristóteles, isso mostra como a contrariedade é superior à contradição, já que ela seria a "diferença completa", que se dá entre extremos duplamente determinados. Assim, só é possível passar do preto para o branco porque ambos são algo em si mesmos, sendo a passagem meramente a atualização de uma potência (o branco é potencialmente preto, mas não potencialmente não-branco, sem mais). Nesse esquema, a contradição é uma forma inferior de diferença, pois impede qualquer tipo de transformação e tende à pura indeterminação. Esse será um dos principais motivos pelos quais Hegel dirá que as filosofias sempre tiveram alergia à contradição, negando-se a pensá-la a fundo e descartando-a como se fosse absolutamente improdutiva.

---

[59] Em nossa análise seguimos a clássica interpretação de Lukasiewicz. Ver: LUKASIEWICZ, J. Sobre a lei da contradição em Aristóteles. In: *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. Textos Selecionados. São Paulo: Odysseus, 2009, p.1-24. Esse artigo destaca-se não apenas pela excelente reconstituição da argumentação aristotélica, mas sobretudo por sua crítica a essa argumentação, que, segundo o autor, seria claramente insuficiente para adscrever ao princípio de não contradição a centralidade que lhe é imputada. Não seria um exercício infrutífero comparar algumas de suas críticas àquelas feitas por Hegel, que, ao contrário do que normalmente se afirma, não buscou suspender o princípio, mas apenas demonstrar sua parcialidade e negar-lhe um lugar privilegiado na estruturação do pensar.

Martensen, por outro lado, aparenta valer-se de uma lógica puramente especulativa, enfatizando, portanto, a necessidade de uma mediação. Abordaremos mais à frente a maneira específica como Hegel entende tal conceito, bem como a crítica kierkegaardiana que lhe é dirigida; no momento, nos restringiremos a apontar certos impasses na argumentação de Martensen que só se esclarecerão posteriormente.

O primeiro ponto digno de interesse é a maneira como Martensen descreve a tarefa da teologia, que consistiria em "apreender a identidade do que é contraditório" (MARTENSEN, 2004, p.588). Trata-se de uma descrição imprecisa do que Hegel tem em mente, pois dá a entender que o grande objetivo da dialética é dissolver contradições em prol de identidades, como se a contradição fosse de fato algo a ser execrado e proscrito do pensamento. Mas é justamente esse o modelo de pensamento que Hegel criticava em seus antecessores: se fosse apenas isso, a dialética estaria simplesmente trocando uma tautologia (do princípio de contradição) por outra (do princípio de identidade); Hegel, no entanto, insiste na "identidade da identidade e da não identidade", já que a identidade inicial deve ser destruída em prol de uma identidade especulativa, que retém o momento da diferença[60]. O nome escolhido por Hegel para designar esse momento de *Aufhebung* é unidade[61], que é ainda extremamente problemático:

> Aqui ainda tem de ser mencionada de modo particular a assim chamada infeliz palavra "unidade"; a *unidade* designa ainda mais do que *a identidade* uma reflexão subjetiva; ela é especialmente tomada como a relação que decorre da *comparação*, da reflexão exterior. Na medida em que essa encontra em dois *objetos distintos* o mesmo, então há uma unidade, de modo que nela a perfeita *indiferença* dos objetos mesmos, que são comparados, é pressuposta diante dessa unidade, sendo que esse comparar e a unidade nada interessam aos objetos mesmos e são um atuar e determinar que lhes são exteriores. A unidade exprime, por conseguinte, a mesmice inteiramente *abstrata* e soa tanto mais dura e surpreendente quanto mais aqueles dos quais ela é expressa se mostram pura e simplesmente distintos. Melhor do que unidade seria, desse modo, dizer apenas *inseparação* e *inseparabilidade*, mas, com isso, o *elemento afirmativ*o da relação do todo não é expresso (HEGEL, 2011, p.82).

Essa é uma passagem exemplar para criticar leituras demasiado dogmáticas de Hegel, que insistem na unilateralidade da afirmação e da hipóstase da identidade em sua filosofia.

---

[60] Ao contrário do que afirma Martensen: "For what these now antiquated points of view were designed to furnish was only a mechanical syncretism, a unity where the disagreement remained because each of the opposites was maintained in its crass immediacy where one refused to let go of abstraction" (MARTENSEN, 2004, p.590).

[61] "Não será portanto a identidade abstrata e unilateral dos dois termos que triunfará, mas a unidade – em um sentido inédito – de sua unidade e de sua distinção, quando esses momentos estiverem afinal rebaixados ao patamar de momentos" (LEBRUN, 2006, p.288).

Vê-se como o próprio Martensen não compreendeu a maneira como a unidade hegeliana sustenta a tensão entre identidade/diferença, apenas elevando-a para um novo patamar, deslocando-a de sua forma anterior. Por um lado, permanecem tanto a identidade como a contradição; por outro, ambas devem perecer. Por isso Zizek (2012) pode falar que a *Aufhebung* representa uma espécie de "redução" da coisa superada, na qual sobreviveria em uma versão "abreviada" (ao contrário do que geralmente se pensa, que a coisa "aumentaria" de tamanho, englobando novos elementos). Essa nova unidade sempre representa uma espécie de "rebaixamento", um retorno à imediatidade que reencontrará a contradição numa forma diferente. O momento afirmativo, porém, não pode deixar de existir, já que é a garantia da própria subsistência daquilo que muda, ainda que esta seja forçosamente transitória e logo tenda à autoaniquilação.

Um segundo problema de leitura (também compartilhado por Mynster) é a forma como Martensen compreende a mediação, quando afirma que a metafísica cristã encontraria sua verdade no terceiro que a lei da não contradição excluiria. Como afirma Thulstrup: "Mediação é a expressão de síntese, e a harmonia é mais claramente evidente no conceito de totalidade de Martensen, que é característico de sua *Dogmática*" (THULSTRUP, 2003, p.184). Assim, a mediação seria entendida como um terceiro termo responsável por sintetizar os outros dois e dissolver sua contradição numa nova identidade. É nesse mesmo campo semântico que se deve compreender seu bordão de "ir além" de Hegel, já que seu objetivo era realizar uma "filosofia do futuro" na qual a Fé fosse mediada pelo *Logos* cristão para alcançar um novo patamar filosófico[62]. No entanto, se Hegel aceitasse a mediação nesse sentido, nada teria mudado com relação a Aristóteles, para quem a mediação só poderia se dar entre contrários precisamente por significar uma espécie de meio-termo entre os extremos. Mas a mediação propriamente dialética não só recusa a ideia de um terceiro como nega que existam dois termos discretos que apenas *posteriormente* entrariam em relação.

O objetivo de aduzir a esses dois itens era realçar a ambiguidade do texto de Martensen, que, embora reivindique uma lógica efetivamente especulativa, permanece aquém dela em muitos momentos, compartilhando certas premissas com uma lógica mais tradicional, de extração aristotélica. Assim, em muitos sentidos Mynster e Martensen estão muito mais próximos do que se poderia admitir em uma leitura superficial. O que suscita ainda mais o interesse nesse caso é o fato de Kierkegaard cometer muitas vezes o mesmo tipo de equívoco que os dois quando tenta compreender o *modus operandi* da contradição hegeliana. Nesse

---

[62] Cf. POLITIS, H. *Le Concept de Philosophie Constamment Rapporté à Kierkegaard*. Paris: Editions Kimé, 2009, Cap.3.

sentido, veremos como a compreensão da mediação como um termo médio adquire um lugar decisivo nessa incompreensão. Por outro lado, não se trata apenas de uma má leitura do texto hegeliano, mas de uma dificuldade real de abandonar aquilo que Lebrun denominou de "Metafísica da Finitude".

2. A apropriação kierkegaardiana do debate: a resposta de *Ou isto – Ou aquilo*

Martensen e Mynster popularizaram o uso do bordão *enten-eller* nos meios acadêmicos de sua época a partir de seu debate, mas não o inventaram. A expressão já se encontrava na *Enciclopédia* hegeliana, no momento em que Hegel discute os perigos do pensar dogmático:

> Mas o dogmático, no sentido estrito, consiste em que as determinações unilaterais de entendimento são retidas com exclusão das determinações opostas. Em geral, é o estrito *ou* [uma coisa] *ou* [outra], e em conformidade com isso diz-se, por exemplo: o mundo *ou* é finito *ou* infinito, mas *somente um* dos dois. O verdadeiro, o especulativo, ao contrário, é justamente o que não tem em si nenhuma determinação unilateral desse tipo, e nisso não se esgota; mas enquanto totalidade contém nele reunidas aquelas determinações que para o dogmatismo valem em sua separação como algo firme e verdadeiro (HEGEL, 2012, p.94-95).

Dogmatismo, na visão hegeliana, não implica meramente a assunção de um ponto de vista parcial que ignoraria diferentes perspectivas, mas a manutenção de uma falsa oposição lá onde ela não deveria existir, onde o limite deve ser ultrapassado por um pensamento que levasse as determinações de seu objeto às últimas consequências. Ou/ou significa optar pela Metafísica da Finitude, aceitar traçar barreiras arbitrárias e bloquear o livre exercício do pensamento, cujo ofício resume-se sempre a superar a si mesmo, suas próprias limitações. Por isso o ceticismo teria infinita vantagem sobre o dogmatismo, já que levava a sério o momento da negatividade em que ambas as alternativas deveriam ser negadas, embora se recusasse a postular qualquer chão positivo, o que o conduzia a um impasse. De qualquer maneira, Hegel dirá que o desafio consiste em pensar como algo pode ser "tanto uma [coisa] *quanto também* a outra, e, por isso, *nem* é uma *nem* é outra" (ibidem, p.95).

Kierkegaard, por outro lado, dirá que esse "tanto/quanto" recai numa posição de mundaneidade, da incapacidade de uma escolha autêntica: "O símbolo para o meramente humano, para mediocridade, a mentalidade secular, carência de espírito, é: tanto-quanto,

também" (KIERKEGAARD, 1978, p.3430 / X.5 A 119). Ao longo deste item veremos como o ponto central do primeiro momento da produção de Kierkegaard é realçar a manutenção do ou/ou como uma *escolha existencial* assentada em posições lógicas. Recusar o ou/ou, para Kierkegaard, significa recusar a contradição presente na existência, buscar resolvê-la a todo custo (lembremos que era essa a intenção de Martensen, mas não a de Hegel) e mediar os termos como em um truque de mágica barato. No *Pós-Escrito*, Kierkegaard comenta essa mesma postura de um ponto de vista religioso: "Em outras palavras, esse *tanto-um-quanto-o-outro* significa que o *télos* absoluto está no mesmo nível de tudo o mais" (KIERKEGAARD, 2016, p.118). Isso mostra como a necessidade de sustentar a alternativa ou/ou não só permaneceu em sua obra, mas foi radicalizada a partir do momento em que o religioso passou a ser posto como a forma de vida mais alta a ser alcançada. O indivíduo comum, o pagão, ou mesmo o ético até certo ponto, deposita todas as suas esperanças em fins relativos, objetivos corriqueiros incapazes de preencher a angústia que permeia o espírito humano. Já o cristão propriamente dito – indivíduo excepcional – coloca todas as suas forças no absurdo, em Deus, que traz a boa nova de um *télos* absoluto, incomensurável com a transitoriedade da vida temporal.

Essa miríade de problemas que decorrem de um bordão supostamente inofensivo poderá ser mais bem explorada se voltarmos nosso olhar aos dois volumes de *Ou isto - Ou aquilo*, que marcam o início da autoria dita "original" de Kierkegaard. Vejamos como o livro é caracterizado numa visão retrospectiva:

> *Ou isto – Ou aquilo*, cujo título já é demonstrativo, faz a relação existencial entre o estético e o ético formar-se na individualidade existente. Essa é, para mim, a polêmica indireta do livro contra a especulação, que deixa indiferente frente à existência. Que não haja nenhum resultado e nenhuma decisão final é uma expressão indireta para a verdade como interioridade, assim talvez uma polêmica contra a verdade enquanto saber. O próprio prefácio diz algo a respeito, porém não de modo docente, pois então eu saberia algo com certeza, mas na forma jocosa do gracejo e da hipótese. Que não haja nenhum autor, é um meio de afastamento (KIERKEGAARD, 2012, p.266).

Aqui já estão postos os principais pontos em contenda: trata-se de uma obra localizada no contexto do embate entre Martensen e Mynster, que decide tomar posição contra a especulação e sua voracidade de tudo mediar. Dessa forma, o tom do livro estaria inevitavelmente mais próximo da posição de Mynster, embora tenhamos visto que o bispo em sua própria filosofia não aceita um ou/ou tão estrito. De qualquer modo, o objetivo de

Kierkegaard era encenar existencialmente o embate teológico-lógico que se dava entre os dois adversários, de modo a deslocar os termos do problema e demonstrar como a prioridade deveria ser concedida às implicações individuais e concretas da questão, em oposição à abstração especuladora. Para tanto, a forma assumia uma posição central: embora existam ao longo dos dois volumes certos comentários "acadêmicos" acerca dos problemas filosóficos por trás de ou/ou, na maior parte do tempo tem-se uma discussão indireta, que apenas tangencia muitos dos problemas em prol de uma apresentação livre e ensaística dos inúmeros temas abordados. O primeiro volume está repleto de aforismos, ensaios sobre os mais variados temas e até mesmo um romance (*O Diário de um Sedutor*) no fim. O segundo volume, por outro lado, contém em sua maioria cartas escritas pelo juiz Wilhelm ao esteta do primeiro livro, além da reprodução de um sermão no final. Ademais, Kierkegaard forja um pseudônimo (Victor Eremita) que é apresentado no prefácio como o editor dos dois volumes, que teriam sido escritos por personalidades diferentes. Assim, reduplica-se em um segundo nível a metanarratividade já presente na obra, de forma a criar um efeito de afastamento, como é dito na citação acima. O resultado é exitoso, pois a composição expõe com perfeição o debate sem recair em academicismo ou na pretensão de totalidade, mesmo porque o leitor é deixado livre para escolher com qual das duas posições se identifica. Além disso, o debate entre as duas personagens é semi-indireto, pois apenas uma das partes trava um diálogo diretamente com a outra (no caso, Wilhelm, que redige suas cartas refutando as posições do Esteta A).

Nesse sentido, o primeiro texto do Esteta A – *Diapsalmata* (que significa "variações no canto", em grego) – mostra-se exemplar para uma avaliação dessa transposição existencial operada por Kierkegaard. Trata-se, com efeito, de uma coleção de aforismos de teor fortemente romântico, que retratam uma existência dilacerada e mergulhada na ausência de sentido. Para Kierkegaard, esse é o modo de existência por natureza do poeta: "O que é um poeta? Uma pessoa infeliz que esconde profunda angústia em seu coração mas cujos lábios são formados de tal forma que quando suspiros e gritos passam por eles, eles soam como uma bela música" (KIERKEGAARD, 1987, p.19). A forma aforística encontra ressonância no conteúdo fragmentário dessa existência, que se alimenta de suas criações poéticas como forma de embelezar o sofrimento e gozar dele: "Minha depressão é a amante mais fiel que já conheci – não é de se espantar, então, que eu retorne o amor" (ibidem, p.20).

O maior desafio do poeta é o tempo: "O tempo passa como uma correnteza etc., assim dizem as pessoas. Não é o que descubro: o tempo permanece parado, e eu também" (ibidem, p.26). Essa existência estética é marcada, pois, pelo imobilismo, pela impossibilidade da

escolha efetiva e da vida em seu sentido mais pleno. Resta-lhe uma existência fantasiosa, idealizada e marcada por uma dor sem fim diante de um mundo que se esfacela aos seus olhos e não oferece qualquer consolação: "Como a vida é vazia e sem sentido" (ibidem, p.29). Seu gozo só pode ser igualmente fantasioso: "O gozo real consiste não no que se goza, mas na ideia" (ibidem, p.31).

O que sobra, portanto, é uma eternidade de experimentações filosófico-literárias que nunca se materializam em acontecimentos no mundo real. Trata-se de uma personagem altamente reflexiva e incapaz de tomar partido frente às decisões que lhe são impostas: "Então eu vivo como alguém que já está morto" (ibidem, p.42). Vale ressaltar que essa personalidade não é a única possível no interior do estádio estético, que é também descrito a partir de figuras como Don Juan, Fausto e o Sedutor. No entanto, todos eles têm em comum a característica de viver ligados ao imediato (ainda que de diferentes maneiras), ou seja, a impossibilidade de assumir uma escolha ética responsável que modifique por completo suas vidas, optando, pelo contrário, por idealizá-las[63]. O poeta dos *Diapsalmata* seria o caso extremo dessa incapacidade, pois viveu por tanto tempo poetizando a existência que esqueceu o próprio significado do existir. A reiterada alusão à morte remete àquilo que a psicanálise descreve com a estrutura do neurótico obsessivo: aquele que vive como se já estivesse morto, pois não consegue fazer a passagem da ideia para o afeto, atormentando-se com a busca de um ideal que sabe não ser capaz de atingir, mas que lhe proporciona o gozo insaciável da própria impossibilidade.

Em certa altura de suas especulações, o poeta traz o problema do ou/ou e de como se posicionar frente às suas demandas. Sigamos sua argumentação:

> Case-se, e se arrependerá. Não se case, e também se arrependerá. Case-se ou não se case, você se arrependerá de qualquer jeito. Quer se case, quer não se case, você se arrependerá de qualquer maneira. Ria das estupidezes do mundo, e se arrependerá; chore por elas, e você também se arrependerá. Ria das estupidezes do mundo ou chore sobre elas, você se arrependerá de qualquer maneira. Quer ria das estupidezes do mundo, quer chore sobre elas, você se arrependerá de qualquer jeito. Confie em uma garota, e se arrependerá. Não confie nela, você se arrependerá de qualquer maneira. Quer confie na garota, quer não confie nela, você se arrependerá de qualquer maneira. Enforque-se, e se arrependerá. Não se enforque, e também se arrependerá. Enforque-se ou não se enforque, você se arrependerá do mesmo jeito. Quer se enforque, quer não se enforque, você se arrependerá de qualquer maneira. Isso, senhores, é a quintessência de toda sabedoria da vida. Não é meramente em momentos

[63] "O que torna o estádio estético singular é o fato de relacionar a sensação de monotonia em relação à existência com a criação poética. Seria preciso negar a existência presente, cotidiana, para torná-la estética" (GRAMONT, 2003, p.75).

> isolados que eu, como diz Espinosa, vejo tudo *aeterno modo*, mas estou continuamente *aeterno modo* (KIERKEGAARD, 1987, p.38-39; tradução nossa).

O efeito nauseante de repetição provocado pelo texto testemunha em favor da visão penetrante de Kierkegaard acerca do caráter de sua personagem, que ele busca captar. A vertigem dialética está presente nesse extrato com toda sua força. O que ocorre com o poeta é que sua incapacidade de escolher o conduz a um nivelamento de todas as experiências, já que todas seriam igualmente inúteis diante do desapontamento inexorável que se seguiria. O apelo a Espinosa é esclarecedor: ele está sempre *aeterno modo,* pois já declina *a priori* qualquer escolha; assim como a Substância espinosista, que sempre existiu e só se modifica acidentalmente – através de seus modos –, o poeta goza dessa imobilidade e nada é capaz de afetá-lo essencialmente em seu modo de ser; tudo o que experimenta perde sua força no mesmo momento em que é experimentado. Por isso sua afirmação de que "a verdadeira eternidade não faz atrás do ou/ou mas antes dele", ou de que "eu posso sempre parar, pois o meu eterno começo é o meu eterno parar" (ibidem, p.39). Ou seja: se ele nada escolher, nunca precisará começar, permanecendo sempre aquém da dialética do ou/ou.

Mais à frente ele associa sua posição à do filósofo, que estaria "continuamente *aeterno modo*". Isso não significa que Kierkegaard vincule essa personalidade à filosofia hegeliana, pois sua crítica não é a de que Hegel seja incapaz de começar, o problema é que seu conceito de movimento é importado da existência e falsificado em sua transposição lógica. Os especulantes começam efetivamente, mas seu começo é falso. Já o poeta não começa jamais, por permanecer sempre nessa perspectiva da eternidade, que tenderia em última instância a um niilismo absoluto, que tudo nega exceto o gozo da possibilidade. Se for lícito buscar um alvo para esses ataques, dever-se-ia buscá-lo nas referências a um romantismo exacerbado que viveria preso às possibilidades abstratas da imaginação e da reconciliação impossível da nostalgia (*Sehnsucht*):

> Ora, o poeta que transforma seu sofrimento em música é o autor romântico, elevado à exemplaridade nesse texto, em que lemos máximas que ficariam bem em um manifesto do romantismo, ainda que sutilmente exageradas, já que o pensador desejava justamente realizar uma caricatura das ideias vigentes na época. O romântico é aquele que transforma o sofrimento em um jogo estético, contando com a cumplicidade vampiresca de seus leitores. Quanto mais sofre o poeta, mais será possível fruir da beleza sanguínea de seus versos, ainda que esse sofrimento possa ser apenas um artifício com que ele engana a si mesmo e a quem o lê (GRAMONT, 2003, p.70).

No entanto, há efetivamente um ponto em comum entre o poeta desesperado e os hegelianos: o fato de que ambos vivem na possibilidade (poética ou filosófica) e se afastam de si mesmos, da tarefa de se construírem como indivíduos que escolhem conscientemente a existência concreta. Para tanto, basta lembrar os inúmeros momentos no *Pós-Escrito* no qual Kierkegaard refere-se aos especulantes ironicamente como seres "distraídos", que "esquecem" de si mesmos.

O poeta deseja, pois, o próprio desejo – ter a possibilidade ao seu lado. Não busca um objeto ou ação específica (o que seria necessário se almejasse saltar para o ético, escolhendo uma esposa, por exemplo), mas um ideal que se aniquila a si mesmo em uma busca infinita. O gozo desse desejo purificado está em seu próprio fracasso, em sua impossibilidade de agir. Por isso seria correto falar que vive em "inércia": lembremos que, para Kierkegaard, movimento implica a passagem da potência ao ato, a realização de uma possibilidade existencial. Sendo assim, o esteta permanece em repouso, ao lado do eterno, fechado em seu castelo de Axel; nunca começa e, por conseguinte, nunca alcança. Sua posição está bem próxima de outra personagem tratada em outro ensaio do primeiro volume: "*O mais infeliz de todos*". Com efeito, este radicaliza ainda mais o sofrimento do poeta, pois seu problema não é apenas a incapacidade de viver voltado para o futuro, mas também a de relembrar seu passado. O mais infeliz é aquele que não consegue esperar nem recordar; não encontra consolo na possibilidade futura nem na passada, de forma que seu presente nada mais é do que um ponto infinitamente contraído, desprovido de qualquer transcendência.

> Pois aí está ele, o enviado do reino dos suspiros, o escolhido favorito do sofrimento, o apóstolo do pesar, o silencioso amigo da dor, o amante infeliz da recordação, confundido em sua recordação pela luz da esperança, frustrado em sua esperança pelos fantasmas da recordação. Sua fronte é atormentada, seus joelhos são frouxos, e ainda assim ele se apoia, só, em si mesmo [...] Eu o saúdo, grande desconhecido, cujo nome desconheço; eu o saúdo com seu título de honra: o mais infeliz de todos (KIERKEGAARD, 1987, p.229; tradução nossa).

Embora seja incapaz de projetar amores futuros, o poeta tem, ao menos, sua recordação para apelar a amores passados. O mais infeliz, por outro lado, não consegue rememorar, pois a esperança o impede, nem ter esperança porque a recordação não o permite. Kierkegaard oferece o seguinte exemplo, que seria próximo ao que tem em mente com essa fórmula enigmática: imagine-se uma pessoa que viveu sem nenhuma alegria em sua vida e que se vê confrontada com a morte e, nesse instante, toma consciência do fato de que nunca

viveu. No fim, no entanto, a pessoa não morre, mas volta sem poder viver toda sua vida novamente: não pode recordar, pois a esperança de viver algo que não viveu o bloqueia; não pode ter esperança, pois a recordação de algo que não viveu e a perspectiva do pouco tempo que lhe resta a impedem.

Por fim, também Johannes, o Sedutor, aparece como uma figura que se empenha em viver a vida poeticamente de forma profundamente reflexiva: "não pertencia ao mundo da atualidade, e ainda assim tinha muito a ver com ele" (ibidem, p.306). Sua diferença para com as outras personagens é que ele se aventura buscando jovens mulheres para seduzir, de forma a entrecruzar suas maquinações com reações do mundo real, abrindo-se minimamente para a alteridade. As mulheres valem apenas como objetos de enganação que ele coleciona; diferentemente de Don Juan, porém, escolhe suas vítimas com cuidado e desenvolve um método preciso para conquistá-las. Como afirma Valls:

> Johannes, o sedutor, autor do Diário, não é nem Don Giovanni, nem um Fausto. É refletido demais para ser musical, é um "sedutor intensivo", conforme a definição de A. E é irônico demais, demasiado voltado sobre si mesmo, com o narcisismo da ironia, para poder prender-se a uma Margarida, embora se assemelhe metaforicamente a Fausto pela idade, pois o jovem sedutor Johannes é, visto essencialmente, infinitamente velho, sua vida toda é passado. Também nisto ele lembra Asverus, o judeu errante, conforme o lembra Vergote. Infinitamente refletido, sofre de um excesso de cerebralização. Também seduz, mas metodicamente, ou, se quisermos, filosoficamente. Está inspirado no amor filosófico, de Platão, distinto da paixão imediata, e tão abstrato quanto o platônico. O problema é o mesmo de Platão: o de saber se este amor filosófico é um verdadeiro amor, um amor concreto, ou se exclui a paixão, o "pathos", como diz Aristóteles ao criticar Sócrates na *Magna Moralia* (VALLS, 1988, p.122-123).

Diferentemente do amor platônico, o amor estético do Sedutor aceita seu momento sensível e sua particularização em um objeto imediato. No entanto, ele se aproxima da perspectiva platônica pelo fato de buscar uma realização intelectual da ideia no sensível, aceitando a hierarquia entre ambos e diminuindo o sensível em sua particularidade. Cordélia não é escolhida por seus dotes de caráter ou mesmo intelectuais, mas simplesmente pelo fato de estar na idade certa e possuir o tipo de personalidade mais "natural" e propensa ao tipo de amor que o sedutor busca despertar[64]. O objetivo de Johannes ao seduzi-la é contrair um noivado e fazer de tudo para que ela mesma o rompa e alcance o mesmo patamar poético da

[64] "This I also am able to learn from another observation – namely, that I continually seek my prey among young girls, not among young women. A woman is less natural, more coquettish; a relationship with her is not beautiful, not interesting; it is piquant, and the piquant is always the last" (KIERKEGAARD, 1987, p.324).

existência em que ele vive, fazendo de Cordélia uma igual do ponto de vista do amor erótico. Como era de se esperar, deixa-se ser seduzido no processo, embora isso não seja o suficiente para modificar suas convicções acerca da existência estética, colocando-o, na verdade, no limiar da transição ao ético.

Como se nota nesse caso, a impossibilidade de uma escolha autêntica permanece: a escolha de Johannes é a escolha de sua vítima, uma falsa escolha. Ele faz de tudo para poetizar seus atos, de tal forma que nunca tenha de abandonar sua posição confortável de amante e tornar-se marido, com responsabilidades a cumprir. Em sua concepção, o casamento aniquila o verdadeiro amor, que deve ser idealizado e transitório, afastado das banalidades do cotidiano. Seu gozo difere daquele de Don Juan pois não é sensível; com efeito, o sensível aparece muito mais como ocasião da realização de uma ideia eterna do que um elemento com tessitura própria numa relação efetivamente dialética.

Não é nosso objetivo prosseguir na análise de outras personagens referidas ao longo do primeiro volume de *Enter-Eller*; escolhemos essas três porque encarnavam de maneira exemplar o dilema do estádio estético frente ao ou/ou. Para Kierkegaard, a impossibilidade de realizar tal escolha define uma forma mais baixa de existência, presa à imediatez e incapaz de assumir responsabilidades na vida. No limite, está aqui em jogo a ideia de individualização: o sujeito estético ainda não é propriamente um indivíduo, não desenvolveu por completo sua subjetividade, que é anulada por sua indecisão e por seu apego a elementos do imediato (em suas versões sensível – Don Juan – e intelectual – Fausto e o Sedutor).

Vejamos agora qual é a resposta fornecida pelo juiz Wilhelm, o ético, aos impasses apontados nessas personagens. No início de sua segunda carta, lê-se o seguinte:

> O que eu tenho dito tantas vezes para você eu digo novamente, ou, mais precisamente, eu grito isso para você: Ou/Ou, *aut/aut*, pois a introdução de um único corretivo *aut* não esclarece a questão, porquanto o tema em discussão é demasiado significativo para estar-se satisfeito com apenas uma parte dela e em si mesma também coerente demais para ser capaz de ser possuída em parte. Existem condições na vida nas quais seria cômico ou um tipo de transtorno aplicar um Ou/Ou, mas há também pessoas cujas almas são dissolutas demais para compreender as implicações de tal dilema, cujas personalidades carecem da energia para ser capazes de dizer com pathos: Ou/Ou (KIERKEGAARD, 1990a, p.157; tradução nossa).

O objetivo principal de Wilhelm em sua argumentação é demonstrar a incapacidade do Esteta A de escolher efetivamente e aceitar um ou/ou em sua existência. Ele menciona alguns momentos em que o Esteta afirma: “Eu digo apenas Ou/Ou” para mostrar que isso não passa

de uma ilusão de uma personalidade fraca e desesperada, sem a coragem necessária para se aventurar no salto ao estádio ético – a verdadeira escolha. Diz o juiz: "você quer aniquilar tudo; você quer satisfazer a fome de sua dúvida consumindo a existência" (ibidem, p.160).

O início da discussão passa pelo problema do que exatamente se entende pela ideia de "decisão". O juiz argumenta que a escolha estética envolve a contradição de negar-se a si mesma; ela é precisamente a escolha que evita a verdadeira escolha: "A sua escolha é uma escolha estética, mas uma escolha estética não é escolha alguma. No geral, escolher é um termo intrínseco e restrito ao ético" (ibidem, p.166). Perdido na multiplicidade infinita de possibilidades de uma vida poetizada, o esteta deixa-se levar pela correnteza, conforma-se com sua posição e aceita sua imutabilidade; escolhe não escolher, escolhe abrir mão do exercício de sua liberdade em prol de uma vida reativa, sonambúlica. O ético insiste em que uma verdadeira escolha precisa definir o sentido da vida do indivíduo; a partir do momento em que ela se instaura, uma mudança radical terá lugar e a existência poderá respirar o ar livre da concretude. Sendo assim, "ou uma pessoa deve viver esteticamente ou ela deve viver eticamente" (ibidem, p.168). Mas no que consistiria a escolha ética?

> Em vez de designar a escolha entre bem e mal, o meu Ou/Ou designa a escolha por meio da qual se escolhe bem e mal ou os exclui [...] Que a pessoa que escolhe bem e mal escolhe o bem é de fato verdade, mas apenas posteriormente isso se torna manifesto, pois o estético não é mal, mas o indiferente. E é por isso que eu disse que o ético constitui a escolha. Portanto, não é tanto questão de escolher entre querer o bem ou querer o mal mas de escolher querer, porém isso, por sua vez, põe o bem e o mal (KIERKEGAARD, 1990a, p.169; tradução nossa).

Destarte, vê-se que a escolha não se daria entre bem e mal, pois *já são* categorias éticas. Antes, trata-se de escolher querer o bem e o mal, situar-se no terreno a partir do qual essa escolha posterior faria sentido. A indiferença é, portanto, o grande mal do estádio estético, que reproduz um ideal contemplativo de existência que faz recair inevitavelmente no tédio e na amoralidade.

O momento seguinte da argumentação interessa-nos particularmente, pois o juiz passa a discutir diretamente a questão da contradição e a filosofia hegeliana. Note-se a comparação que ele estabelece entre a filosofia e o modo de vida estético:

> A conclusão polêmica, a partir da qual todos os seus panegíricos sobre a existência ressoam, tem uma estranha similaridade com a teoriazinha da filosofia moderna de que o princípio de contradição é cancelado. Estou bem

> ciente de que a posição que você toma é um anátema para a filosofia, e ainda assim me parece que ela mesma é culpada do mesmo erro [...] Você medeia as contradições numa loucura mais elevada, a filosofia em uma unidade mais elevada. Você se volta para o futuro, pois a ação é essencialmente no tempo futuro; você diz: posso ou fazer isso ou fazer aquilo, mas seja o que quer que eu faça é igualmente absurdo – *ergo*, eu não absolutamente nada. A filosofia volta-se para o passado, para a totalidade da história mundial experimentada; mostra como os elementos discursivos se juntam em uma unidade mais elevada; medeia e medeia. Parece-me, no entanto, que ela não responde à questão que eu pergunto, pois estou perguntando sobre o futuro. Em certo sentido você de fato responde, ainda que sua resposta seja sem sentido (KIERKEGAARD, 1990a, p.170; tradução nossa).

Aqui vemos pela primeira vez na obra kierkegaardiana a afirmação explícita de que o hegelianismo teria suspendido o princípio de não contradição. Ao menos nesse ponto, Kierkegaard toma partido de Mynster contra Martensen e critica impiedosamente a megalomania da mediação. No item seguinte, veremos como essa crítica se desenvolve nas *Migalhas Filosóficas*, mas cabe notar desde agora o tipo de artifício do qual se vale Kierkegaard para efetuar o deslocamento da questão teológica para a existencial, qual seja, a aproximação entre o esteta e a filosofia. Ambos medeiam a contradição, anulando-a de diferentes maneiras: o esteta recusa-se a escolher uma das opções e a filosofia junta-as em uma unidade, sobretudo no que se refere à história. Anteriormente, o ético afirmara que a diferença fundamental entre ambos é meramente o campo no qual se colocam: o da filosofia seria a contemplação, e o do esteta, a ação (isso meramente no sentido de ser o campo prático, da existência, pois sabemos como o esteta sofre por sua incapacidade de agir). Independentemente disso, ambos são incapazes de responder convincentemente à questão acerca do futuro – o que fazer? [65] A filosofia contenta-se em explicar o passado, enquanto o esteta contenta-se em viver eternamente de suas construções poéticas altamente idealizadas. Como já dito anteriormente, nenhum dos dois está à altura da *tarefa* de ser um indivíduo responsável por sua existência, já que, de diferentes maneiras, ambos mistificam a questão e fornecem falsas alternativas.

É a partir dessa discussão que o juiz estabelecerá a divisão comentada no capítulo anterior entre a esfera do pensamento e a da liberdade. Evidentemente, a filosofia fará parte da primeira, já que sua ânsia por tudo mediar a conduz a um domínio absoluto da necessidade,

---

[65] "I ask: What am I supposed to do if I do not want to be a philosopher, for if I want to be a philosopher, I am well aware that I like other philosophers will have to mediate the past. For one thing, this is no answer to my question "What am I supposed to do?" for even if I had the most brilliant philosophic mind there ever was, there must be something more I have to do besides sitting and contemplating the past" (KIERKEGAARD, 1990a, p.171).

própria de uma perspectiva que só tem olhos para o passado. O indivíduo e a escolha ética, por outro lado, pertencerão à esfera da liberdade, que preserva a contradição e projeta a existência para o futuro, que é por excelência o tempo da subjetividade que está em constante vir-a-ser. Assim, o juiz caracteriza o ético como aquilo que "se torna o que ele se torna" (ibidem, p.178), tautologia que se pretende ainda mais radical do que o "tornar-se o que se é" nietzschiano.

Kierkegaard, valendo-se das penas do juiz, empenha-se em distinguir essa liberdade tanto do livre-arbítrio (caracterizado como a "liberdade da indiferença") quanto de um rigorismo abstrato (provavelmente associado a Kant). Contudo, torna-se evidente ao longo do texto que essa concretude só é atingida em termos extremamente restritos: em primeiro lugar, trata-se de uma liberdade que não faz jus à particularidade de seus objetos, já que na perspectiva ética o mais importante é casar-se, pouco importa com quem. Em segundo lugar, ela recai de forma acentuada numa espécie de "voluntarismo": "pois a grandeza não é ser isso ou aquilo mas ser si mesmo, e todo ser humano pode sê-lo se assim o quiser" (ibidem, p.177). O querer é muitas vezes reiterado[66] como sendo o elemento central que estaria na base da escolha ética, o que compromete a ideia da incomensurabilidade do salto, que não deveria estar condicionado meramente à vontade individual.

O restante da argumentação de Wilhelm não nos concernirá nesse momento, já que compreende, sobretudo, a descrição crítica de diferentes etapas dentro do estádio estético, que correspondem de forma mais ou menos direta às figuras do primeiro volume. É digno de menção o fato de que em nenhum momento Kierkegaard fornece argumentos para recusar a crítica hegeliana do princípio de não contradição, assim como Mynster não o fazia. Entretanto, isso se deve ao fato de que a discussão era desde o início existencial, e não lógica, ao menos nessa primeira obra. Kierkegaard estava mais interessado em descrever as consequências do debate em termos de escolhas existenciais do que em comentar as tensões da lógica hegeliana. Como já visto, isso se dá primordialmente no *Pós-Escrito*, em que a questão lógica ocupa uma posição central no livro e se liga inexoravelmente à argumentação

[66] Como se vê mais à frente na segunda carta: "The good is because I will it, and otherwise it is not at all. This is the expression of freedom, and the same is also the case with evil – it is only inasmuch as I will it". Kierkegaard, consciente do perigo de tal formulação, prossegue: "This in no way reduces or lowers the categories of good and evil to merely subjective categories. On the contrary, the absolute validity of these categories is declared. The good is the being-in-and-for-itself, posited by the being-in-and-for-itself, and this is freedom" (KIERKEGAARD, 1990a, p.224). A saída é valer-se de um vocabulário hegeliano para afirmar a validade absoluta dessas categorias, que permanece não provada (o que só acontecerá de fato na esfera religiosa, mas que não é possível no ético). Já que o estádio ético não pretende ser algo normativo (ou pretende sê-lo num sentido muito geral) dificilmente seria possível justificar o caráter absoluto do bem e do mal se não apelando para alguma ordem divina ou conceito regulador, duas estratégias das quais Kierkegaard evita fazer uso.

religiosa. No *corpus* kierkegaardiano, a percepção de uma dialética complexa entre lógica e teologia é gradativa e se mostra apenas fragmentariamente nesse primeiro momento, cujo foco recai sobre a maneira como conceitos filosóficos podem ser "atuados" em personagens ficcionais (inventadas ou não pelo autor). Tal procedimento possui forte afinidade com a literatura, e não é à toa que o primeiro volume termine com um romance que, embora inserido em certa lógica argumentativa que tem como base uma discussão filosófica, pode ser lido independentemente e para além desta.

3. O argumento contra Hegel nas *Migalhas*

"Em relação ao Cristianismo", diz Kierkegaard, "ou/ou se aplica incondicionalmente" (KIERKEGAARD, 1991, p.227). Até agora, vimos o posicionamento de Kierkegaard com relação ao debate Mynster-Martensen no primeiro momento de sua autoria, no qual o ou/ou era encenado a partir de duas possibilidades existenciais: o estético e o ético. A questão muda de figura quando consideramos a produção pseudônima voltada à exposição do estádio religioso, sobretudo em seu momento cristão. Permanece o problema do ou/ou, mas a própria noção de escolha transfigura-se drasticamente: não se trata mais de escolher entre ético e estético, mas entre o Cristianismo e todo o resto; a liberdade experimentada pelo juiz leva-o aos limites da autonomia e da responsabilidade frente às exigências da vida; no entanto, o religioso exige um movimento muito mais radical de transcendência, ou seja, a aceitação de que a condição da graça e da salvação não está dada temporalmente, ao alcance de quem se aventurar a buscá-la, mas deve ser concedida por Deus àqueles que se fizerem merecedores por meio da aceitação de sua condição pecadora.

Encontraremos essa questão bem desenvolvida nas *Migalhas Filosóficas*, que têm como cerne a distinção entre as posições A (socrática) e B (propriamente cristã). O socrático é entendido por Kierkegaard como uma condensação da sabedoria grega, encontrada principalmente em Platão, a saber, de que a condição para a busca da Verdade está no próprio homem, precisando apenas ser recordada (dada a eternidade da alma e sua reencarnação em novos corpos)[67]. A ignorância dever-se-ia, pois, ao esquecimento operado pelas águas de Lete

[67] "Sócrates resolve a dificuldade explicando que todo aprender, todo procurar, não é senão um recordar, de sorte que o ignorante apenas necessita lembrar-se para tomar consciência, por si mesmo, daquilo que sabe. A verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele. Sócrates desenvolve então essa ideia, e nela se concentra propriamente o *patos* grego, já que ela se torna uma prova da imortalidade da alma, prova retrógrada, bem entendido, isto é, uma prova da preexistência da alma' (KIERKEGAARD, 2011, p.27-28).

e poderia ser superado por meio do exercício filosófico de rememorar aquilo que se perdeu. Essa seria uma posição imanentista, que acredita que a pressuposição da salvação já está presente em nós, e que não precisaria ser buscada em uma entidade superior e transcendente. Embora Kierkegaard refira-se especialmente aos gregos, variações dessa ideia poderiam ser aplicadas tanto a Hegel (outra presa da rememoração histórica, perdida no passado) quanto aos hegelianos como Martensen (que querem mediar e – consequentemente – rebaixar a revelação supernatural com a razão humana). Segundo Waaler e Tolstrup (2004), até mesmo Mynster poderia ser encaixado nessa perspectiva, dada a radicalidade de sua contraposição cristã, a posição B.

Kierkegaard não cessará de reiterar a insuficiência dessa primeira posição. O problema do pensamento socrático era que "suprimia, a rigor, a disjunção, na medida em que se mostrava que, no fundo, todo homem possui a verdade" (KIERKEGAARD, 2011, p.31). Assim, ela recairia numa posição apaziguadora, que dissolve a contradição e faz do homem plenamente senhor de seu destino, hipostasiando o elemento temporal. A isso será oposta a posição B, calcada na transcendência divina e na absoluta diferença entre homem e Deus. Para Kierkegaard, isso terá profundas consequências tanto para a concepção de Verdade como para a relação estabelecida entre discípulo e mestre (lembrando sempre que o Cristianismo é entendido como uma relação existencial, e não como uma doutrina, então não se trata de forma alguma de "aprender" objetivamente a verdade, de forma impessoal). Como afirma Kierkegaard:

> O mestre é então o próprio deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não verdade e que o é por sua própria culpa. Mas a este estado (o de ser não verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*. O mestre é, então, o deus, que dá a condição e que dá a verdade. Agora, como deveremos chamar um tal mestre? Porque há um ponto sobre o qual estamos de acordo: é que já ultrapassamos de muito o conceito de um mestre (KIERKEGAARD, 2011, p.34).

O mestre, numa perspectiva socrática, deveria simplesmente trazer à tona aquilo que já se encontrava de antemão no aprendiz, tal como Sócrates com o escravo de Mênon. No caso cristão, por outro lado, ele é o responsável por oferecer a condição ao aprendiz, cuja condição só pode ser descrita como manifestação de uma não-verdade essencial, que é o pecado. Em um movimento de inversão da perspectiva A, tem-se que o aprendiz deve ser lembrado não de sua verdade, mas de sua condição radicalmente pecadora, da impossibilidade de alcançar por si mesmo a salvação (dado que, nesse ponto, a questão epistemológica presente nos gregos se

transfigura no problema crístico de redenção). Nessa nova relação, dissolvem-se tanto o papel de mestre como o de discípulo. Com efeito, como se poderia ainda falar de "mestre" no caso de Cristo – Deus encarnado que se faz súdito, que vem à Terra na forma abjeta de um miserável qualquer? E como se referir ao mortal como "aprendiz", dado que nada aprende, mas apenas recebe a condição para a remissão de seus pecados?

> Se o discípulo é a não verdade (e senão, retornamos ao socrático), mas é no entanto homem, e ele vem a receber a condição e a verdade, não se torna homem evidentemente apenas a partir de agora, pois já o era; porém torna-se um outro homem, não no sentido engraçado, como se ele se tornasse outro homem da mesma qualidade que antes, mas torna-se um homem de outra qualidade, ou, como também podemos chamá-lo, um homem *novo* (KIERKEGAARD, 2011, p.37).

Em contrapartida, Kierkegaard realça o fato desconcertante de que Cristo "veio a esse mundo para sofrer" (KIERKEGAARD, 1991, p.224). Um mestre que nega sua posição, que se coloca no mesmo patamar de seu discípulo, e que sofre com ele. Kierkegaard insistirá no fato de que Cristo jamais poderia ter aparecido de outra forma: não alcançaria o mesmo efeito se, por exemplo, buscasse elevar o homem às alturas do divino, o que constituiria apenas um amor imperfeito. Para tanto, vale-se do exemplo de um rei que se enamora por uma moça de posição inferior: se fizesse dela uma princesa, se a trouxesse ao palácio e lhe oferecesse todas as regalias, isso certamente poderia contentá-la, mas nunca seria o suficiente para o próprio rei, que percebe a artificialidade de toda a situação. O mesmo se passaria com Cristo; para que possa levar a Boa-nova e ser não apenas acreditado, mas regozijar-se no amor dos homens, ele precisa aparecer como servo:

> Se, portanto, não foi possível obter a unidade através de uma subida, é preciso experimentar por uma descida [...] Para que a unidade se concretize, o deus tem de fazer-se igual ao discípulo. E assim ele quer mostrar-se igual ao menor de todos. Mas o menor de todos é, como se sabe, o que tem de servir aos outros, e por conseguinte o deus deve mostrar-se sob a figura do servo. Mas esta figura do servo não é uma coisa sobreposta como o manto de mendigo do rei, que por isso mesmo esvoaçava solto e traía o rei; não é, também, sobreposta como o leve manto de versão de Sócrates que, embora feito de nada, esconde e revela; não, ela é sua figura verdadeira; pois aí reside o insondável do amor: em querer, não como brincadeira, mas seriamente e em verdade, ser igual à pessoa amada; e esta é a onipotência decisiva do amor, conseguir aquilo de que nem o rei nem Sócrates eram capazes, razão por que suas figuras emprestadas não deixavam de ser uma espécie de embuste (KIERKEGAARD, 2011, p.52-53).

O fato é que a relação tem consequências para o próprio Deus, que escolhe aparecer no mundo como servo e igualar-se àqueles que veio salvar. Kierkegaard caracterizará tal postura em vários momentos de sua autoria como "incógnito"[68] em oposição à mera ocultação ética ou estética, relatada em *Temor e Tremor* a partir de exemplos como o de Agnes e o Tritão. Deus fez-se servo para sofrer, e isso apenas por amor. A ideia de sacrifício, tão cara a Kierkegaard, não poupa sequer o próprio Deus: sacrificando-se por amor, ele deu a condição para que os homens também sacrifiquem a si mesmos diante de seus pecados, ainda que isso não seja garantia absoluta de sua salvação.

A estratégia de Kierkegaard, traçando essa barreira demasiado estrita entre as posições imanentista e transcendente, gira em torno do conceito basilar de paradoxo. Isso porque dificilmente poder-se-ia encaixar todos os seus adversários sob o epíteto da posição A: Hegel, por exemplo, embora enfatize a importância do movimento de *Erinnerung* para o desenvolvimento do conceito, não compreende esse processo da mesma maneira que Platão, para quem se tratava efetivamente de rememorar algo que já estava lá. A partir dos conceitos de posição e pressuposição, Hegel quebra com esse paradigma e desenvolve um modelo de movimento para o qual a rememoração é sempre retrospectiva, não sufoca o aparecimento repentino da contingência e não nega a abertura para o futuro. Ainda assim, para Kierkegaard é necessário sustentar essa categorização um tanto brusca para salvaguardar a novidade representada pelo Cristianismo e sua fé paradoxal. Cabe lembrar que em outras obras ele seguirá com a divisão entre as diversas esferas da existência, resguardando para a religiosidade cristã o ponto mais alto[69].

---

[68] Como, por exemplo, em *Prática no Cristianismo*: "And now the God-man! He is God but chooses to become this individual human being. This, as said before, is the most profound incognito or the most impenetrable unrecognizability that is possible, because the contradiction between being God and being an individual human being is the greatest possible, the infinitely qualitative contradiction. But it is his will, his free decision, and therefore it is an omnipotently maintained incognito" (KIERKEGAARD, 1991, p.131). Sendo assim, precisamente por ser Deus, para ele o incógnito "consiste justamente em que ele se apresenta igual a todo mundo" KIERKEGAARD, 2016, p.127), não é distinguido em meio a outros homens.

[69] Isso é o que ocorre no *Pós-Escrito*, no qual as posições A e B se transfiguram em Religiosidade A e B, cuja diferença é descrita nos seguintes termos: "A distinção entre o patético e o dialético deve, contudo, ser determinada mais precisamente, pois a religiosidade A não é, de jeito nenhum, não dialética, só que não é paradoxalmente dialética. A religiosidade *A* é a dialética da interiorização; é a relação com uma felicidade eterna não condicionada por algo, mas é a interiorização dialética da relação, portanto só condicionada pela interiorização, que é dialética. Por outro lado, a religiosidade *B*, como será doravante denominada, ou religiosidade paradoxal, como vinha sendo chamada, ou aquela religiosidade que tem o dialético num segundo lugar, impõe condições de tal modo que estas condições não são aprofundamentos dialéticos da interiorização, mas não algo determinado que determina mais precisamente a felicidade eterna (enquanto que, em *A*, a determinação mais precisa da interiorização é tão somente a determinação mais precisa), não ao determinar mais precisamente a apropriação que o indivíduo faz dela, mas ao determinar mais precisamente a felicidade eterna, porém não como uma tarefa para o pensamento, mas justamente de modo paradoxal como empurrando para um novo *pathos*" (KIERKEGAARD, 2016, p.270).

É notável como Kierkegaard reencena o confronto de *Ou isto – Ou aquilo* em um patamar mais elevado: ou a posição A, que se aproxima do racionalismo na caracterização de Mynster, ou B, que seria um supernaturalismo "puro", não mediado, calcado na diferença absoluta entre Cristo e o homem. Assim como em sua primeira obra, Kierkegaard defenderá que essa escolha está fundada na manutenção do princípio de não contradição:

> Ainda que eu fosse melhor dialético do que sou, teria, não obstante, um limite, e no fundo é justamente a firmeza no absoluto e nas distinções absolutas o que torna alguém um bom dialético, algo que se perdeu completamente de vista em nossa época, na abolição e com a abolição do princípio de contradição, sem entender aquilo que já Aristóteles acentuava, que esta proposição (de que o princípio de contradição é abolido) está baseada sobre o princípio de contradição, dado que de outro modo a proposição contrária (de que ele não é abolido) seria igualmente válida (KIERKEGAARD, 2011, p.146).

O mote é muito próximo da discussão levada a cabo pelo juiz Wilhelm no segundo volume de *Ou isto – Ou aquilo*. A particularidade que distingue as duas passagens é o fato de Kierkegaard apelar explicitamente a Aristóteles para fornecer uma espécie de "contraprova" da abolição do princípio de não contradição. A ideia de Aristóteles (novamente em argumentação apagógica) é que a posição contrária ao princípio entraria em colapso por valer-se precisamente daquilo que ataca para ser construída. Veremos à frente como essa crítica erra o alvo ao não compreender no que exatamente consiste a crítica hegeliana, que nunca propôs a suspensão absoluta do princípio. Nesse momento, porém, enfatizemos a caracterização extremamente pobre de Kierkegaard do *modus operandi* da dialética, que trabalharia com "distinções absolutas"; o que ocorre de fato é o contrário disso, já que o impulso dialético busca fluidificar oposições falsas e mistificadoras que apenas cristalizam o pensamento em uma forma inerte, típica de filosofias dogmáticas. Como lembra Lebrun: "a dialética é precisamente a recusa das regras que monopolizavam o jogo do sentido" (LEBRUN, 2006, p.304). Ao fim e ao cabo, essa caracterização desvela uma tensão própria ao pensamento de Kierkegaard, no qual a dialética surge muito mais como uma promessa não realizada do que como um método propriamente desenvolvido: dialética encarcerada numa prisão teológica.

Graças à suposta "anulação" do princípio de não contradição, Hegel teria sido incapaz de descrever o Cristianismo a partir de sua categoria fundamental: o paradoxo; longe de anular a contradição, ele vale-se dela para expor o significado essencial da vinda de Cristo no fenômeno da encarnação. No entanto, qual a relação entre essas duas categorias? De que tipo

de contradição fala Kierkegaard quando descreve o anátema cristão? Em uma nota ao final de seu *Interlúdio*, Kierkegaard esclarece sua divergência com Hegel:

> A palavra contradição não pode ser tomada aqui naquele sentido banalizado que Hegel tenta impingir a si mesmo, aos outros e à contradição, como se esta tivesse o poder de produzir alguma coisa. Enquanto algo não tiver vindo a ser, a contradição é apenas o ímpeto na admiração, o *nisus* (impulso) desta, não o *nisus* do devir; logo que a coisa veio a ser, a contradição se apresenta de novo na paixão que reproduz o devir (KIERKEGAARD, 2011, p.119).

Kierkegaard certamente compreendeu a letra do texto hegeliano quando afirma que para ele a contradição deve ser produtiva. Ela é, com efeito, o próprio motor do movimento dialético, que leva o objeto a confrontar-se com sua própria possibilidade de realização, forçando-o a assumir novas formas. Kierkegaard, contudo, recusa-se a conceder tamanha importância à categoria central da Lógica hegeliana; doravante, ela será apenas "ímpeto na admiração", o que significa que não é a causa do devir, mas – de certa forma – sua consequência, estabelecendo-se sempre depois que a coisa sofreu uma transformação, quando é incorporada à paixão que "reproduz o devir". O que está em jogo é a passagem de um conceito ativo de contradição para um conceito passivo, contemplativo, que perderá sua posição central na descrição de processos de determinação de objetos. Operação natural, dado que na teoria kierkegaardiana do movimento o devir se resume à atualização de um possível, processo que não poderia ser descrito em termos de contradição em sentido estrito (no máximo contrariedade, como em Aristóteles). Por conseguinte, a contradição apenas reduplicaria um movimento que ocorre à sua revelia, estabelecendo-se, no fim, sobre algo inerte, fato que depõe contra o intento dialético de Kierkegaard. O que se observa ao longo da tradição consolidada por Hegel, Marx e Adorno é que o destino da dialética está intimamente ligado ao da categoria de contradição, que está no núcleo (ainda que em diferentes formas) dessas três filosofias. A filosofia de Kierkegaard, por outro lado, tenderá a "substituir" a centralidade da contradição pelo paradoxo que, embora não ocupe uma posição equivalente em seu sistema, posto que não é responsável por produzir movimento, torna-se "a forma categorial fundamental" da filosofia kierkegaardiana, como o diz Adorno. Trata-se, agora, de entender a razão desse deslocamento e sua ressonância na temática religiosa.

Kierkegaard alude a diversos tipos de paradoxo em suas formulações: há o paradoxo da fé, o paradoxo da comunicação subjetiva, o paradoxo do incógnito etc., mas aqui nos

concernirá principalmente o "paradoxo absoluto", que designa o Instante[70] da encarnação, ou seja, o momento em que o eterno faz-se temporal e que o deus surge em forma humana. Com efeito, o paradoxo absoluto é descrito como a "paixão do pensamento": "o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar" (KIERKEGAARD, 2011, p.59). Esse é o caso da encarnação: longe de representar uma mediação entre o divino e o humano – como para os hegelianos –, ela exprime o paradoxo da *reduplicação* da distância, reiterando a categoria da diferença absoluta. O entendimento finito prostra-se em temor e tremor diante desse acontecimento singular na história do mundo, incapaz que é de compreender a razão pela qual o próprio Deus far-se-ia carne. O homem comum se escandaliza, já o cristão deposita nisso toda a sua fé, pois aceita que com relação ao "paradoxo absoluto só se pode compreender que ele não pode ser compreendido" (KIERKEGAARD, 2012, p.229). O paradoxo desafia toda lógica humana, clama por autossacrifício e humilhação diante da revelação, que constituem os pré-requisitos para que o homem esteja apto a receber a condição e buscar sua salvação. Nas palavras de Kierkegaard:

> Se isso não ficar claro de imediato, resultá-lo-á à luz das consequências, porque se o deus é absolutamente diferente do homem, o homem é absolutamente diferente do deus, mas como a inteligência poderia compreender tal coisa? Estamos aqui aparentemente diante de um paradoxo [...] Em que consiste, pois, a diferença? Sim, em quê senão no pecado, já que da diferença, da absoluta, é o homem mesmo o culpado? (KIERKEGAARD, 2011, p.70).

A fé será, portanto, a única postura existencial lícita diante de tal acontecimento. O ímpeto mediador dos hegelianos falha em descrever a grandiosidade da encarnação porque visa explicar doutrinariamente algo que não se deixa explicar; busca conceitualizar algo que

---

[70] *Øieblikket* em dinamarquês (remetendo ao *Augenblick* alemão). Aprofundaremos as contradições próprias a essa categoria no item cinco, mas cabe apresentá-la ao menos em seus termos mais gerais: "Se, ao invés, o tempo e a eternidade se tocarem um no outro, então terá de ser no tempo, e agora chegamos ao instante" (KIERKEGAARD, 2010, p.94). O Instante é precisamente o ponto infinitamente condensado que descreve o momento preciso da encarnação, em que o eterno decide tocar o tempo. A ideia de "instante" reforça seu caráter transitório: trata-se de um acontecimento único na história da humanidade, embora ele se repita lá onde há um ato de fé (Kierkegaard fala do instante em que Isaac estava para ser sacrificado); de qualquer maneira, o Instante propriamente dito está sempre associado ao paradoxo absoluto, estabelecendo uma maneira propriamente cristã de se compreender o tempo, oposto à concepção grega: "Enquanto, pois, todo o *patos* grego se concentra sobre a recordação, o *patos* de nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha!" (KIERKEGAARD, 2011, p.40). Enquanto a recordação grega só tem olhos para o passado, o Instante cristão consiste numa espécie de presente absoluto – a completude do tempo – uma síntese entre eterno e temporal que gera um "átomo da eternidade" (KIERKEGAARD, 2010). Uma de suas ambiguidades consiste no fato de que, apesar de representar o tempo em sua completude, o Instante é ao mesmo tempo uma abertura radical do tempo para o futuro, o que o relaciona tanto à fé quanto à repetição: "Se o instante for posto, mas como mero *discrimen* "divisão", então o futuro é o eterno" (ibidem, p.97).

está para além de qualquer conceito, busca justificar aquilo que é injustificável, dado que advém da própria vontade divina, por amor, um amor igualmente paradoxal porque se afirma por meio do sofrimento, tanto do mestre como do discípulo. Por isso, o paradoxo encontra-se na posição complicada de explicitar conceitualmente algo que não é conceitual, o que faz dele, nas palavras de Arne Grøn, uma "noção crítica" [71], que aceita sua parcialidade e expõe outros conceitos que se pretendem totalizantes diante do mesmo fato. Com efeito, em *Temor e Tremor* a própria fé é definida como o "paradoxo da vida".

A fé deverá ser compreendida correlativamente ao paradoxo, na medida em que é ela também uma representação do absurdo[72] e da impossibilidade real de se adotar uma postura epistemológica frente a um acontecimento existencial (ou melhor: frente *ao* acontecimento existencial por excelência). Ela é, pois, "tão paradoxal quanto o paradoxo" (KIERKEGAARD, 2011, p.91) e distingue a Religiosidade B da A (cuja categoria central é a culpa e também o arrependimento, sem ainda ter descoberto o pecado). Em *Temor e Tremor* ela é mobilizada duplamente para criticar posições hegelianas: em primeiro lugar, ela é caracterizada como o paradoxo "segundo o qual o indivíduo está acima do geral" (KIERKEGAARD, 1976, p.79). Como se sabe, o exemplo máximo dessa postura é Abraão que, erguendo a faca para assassinar Isaac, colocou-se em uma posição que suspende os valores éticos, afirmando o absurdo de uma crença sem justificativa que faria dele um assassino em qualquer sociedade de homens. Em segundo lugar, ela é descrita como o "paradoxo segundo o qual a interioridade é sempre superior ao exterior" (ibidem, p.98). Nessa mesma página, Kierkegaard discute como, para Hegel, o exterior seria superior ao interior, embora não cite diretamente nenhuma de suas obras. Ainda que alusivo, o raciocínio de Kierkegaard aparenta ser o seguinte: qualquer situação em que o interior seja obrigado a mostrar-se exteriormente já configura sua inferioridade; Hegel é culpado de não perceber que (ao menos em alguns casos) essa comensurabilidade seria falsa, pois o interior deveria sempre permanecer absolutamente incomensurável com o exterior. Boa parte de *Temor e Tremor* está calcada nessa premissa, já que a fé de Abraão não pode ser revelada para quem quer que seja, nem mesmo para sua esposa e filho, já que ele jamais seria compreendido se confessasse seu drama. Entretanto, uma questão logo se impõe: como pode Kierkegaard conciliar a ideia de

---

[71] "To understand the paradox *as* paradox is a *reflective* understanding in the following sense: we come to understand that we cannot understand the paradox (in the sense of explaining it), *and* we come to understand ourselves in this relation, precisely because we are ourselves in understanding" (GRØN, 2004, p.88).

[72] "That there is a difference between the absurd in *Fear and Trembling* and the paradox in *Concluding Postscript* is quite correct. The former is the purely personal specification of existential faith – the other is faith in relation to a doctrine" (KIERKEGAARD, 1996, p.460 / 50 X 6 B 80).

incomensurabilidade entre os dois e ao mesmo tempo sustentar que o interior é superior ao exterior? Ora, se de fato for lícito falar em superioridade, então já se estabeleceu certa comensurabilidade; caso contrário, a relação entre os dois termos seria de mera indiferença. Hegel evita esse tipo de dilema quando insiste no fato de que a verdade do interior é sua exteriorização, assim como a verdade da essência era a aparência. Daí sua leitura de Abraão como uma figura da consciência infeliz que permanece presa à cisão irreparável entre finito e infinito[73], essência e aparência, exprimindo uma potência mítica[74]. De um ponto de vista hegeliano, o limite da "diferença absoluta" advogada por Kierkegaard precisa ser superado para que se possa alcançar a verdadeira concretude.

No *Pós-Escrito*, encontramos o que há de mais próximo de uma "definição" propriamente dita da fé: "a incerteza objetiva com a repulsão do absurdo, mantida firme na paixão da interioridade, que é justamente a relação da interioridade potencializada ao seu máximo" (KIERKEGAARD, 2016, p.327). Note-se, em primeiro lugar, que nessa definição a ideia de incerteza objetiva não é algo acidental para a caracterização da fé; Kierkegaard dá a entender que ela é condição necessária para que uma crença verdadeira possa ter lugar. Isso não significa que haja uma competição entre certeza subjetiva e objetiva de tal forma que ambas sejam sempre mutuamente excludentes, mas que a fé não se aplica a objetos que ponham uma relação objetiva de conhecimento como condição necessária ou suficiente de sua compreensão (poder-se-ia pensar em inúmeros casos ligados a fatos científicos em que alguma espécie de crença é exigida, como o fato de o Sol nascer todos os dias, mencionado por Hume. Contudo, esse tipo de crença não se confunde com a crença religiosa, sobretudo a crença na encarnação, que impossibilita qualquer atitude senão a fé apaixonada e livre das constrições do entendimento). Em segundo lugar, vale ressaltar a associação estabelecida entre fé, paixão e interioridade, algo que aparece em outras obras: "A fé é a mais alta paixão do homem" (KIERKEGAARD, 1976, p.175). Adorno vê nisso uma pista importante para compreender a polissemia do conceito de paixão:

---

[73] É interessante comparar o diagnóstico hegeliano com a consideração de Kierkegaard sobre o judaísmo em *Prática no Cristianismo*: "Thus Judaism at the time of Christ became, through the scribes and Pharisees, a complacent, self-deifying established order. The outer and the inner had become entirely commensurable, so totally that the inner had dropped out" (KIERKEGAARD, 1991, p.89). Kierkegaard não esclarece a razão dessa acusação de comensurabilidade, mas alega o fato de indicar uma "deificação da ordem estabelecida"; talvez o que esteja em jogo seja a integração do judeu ao mundo a que pertencia – por meio do comércio etc., já que Kierkegaard insiste em que o Cristianismo traz uma ruptura radical com qualquer atividade terrena.

[74] A esse respeito, ver: POLITIS, H. *Le Concept de Philosophie Constamment Rapporté à Kierkegaard*. Paris: Editions Kimé, 2009, Cap.VII, p.302-306.

> Seu reinado copia, na filosofia de Kierkegaard, o modelo da paixão. Junto com a melancolia, angústia e desespero, nele a paixão se soma aos afetos que aparecem como cifras da verdade oculta, pertencendo, contudo, ao mesmo tempo à pura subjetividade em movimento. Ela tem por meta o sacrifício do si mesmo, cuja paixão é a autodestruição: "Se no autoaniquilamento diante de Deus o indivíduo se determina dialeticamente para o interior, temos então a religiosidade A" [...] Esse duplo sentido, porém, é dialético. É o antigo duplo sentido de paixão, tal como ele, segundo a formulação de Benjamin, constitui os "desfiladeiros da mitologia": paixão e sofrimento expiatório (ADORNO, 2010b, p.262).

Paixão em Kierkegaard é *pathos*: dor, sofrimento, autoaniquilação. A fé é a paixão mais alta porque conduz o homem ao cume do sacrifício de si mesmo: é apenas executando o movimento da fé que o absurdo que coloca o indivíduo acima do universal se realiza, levando Abraão a abrir mão do próprio filho para manter-se fiel a Deus. Seu modelo exemplar é, evidentemente, a paixão de Cristo, que deve ser entendida como paradigma para todos os homens. Mas, dado que a fé é uma experiência radicalmente subjetiva – já que não se pode imitar Cristo simplesmente reproduzindo as mesmas ações que ele – associada fortemente à interioridade e à autoaniquilação de si, poder-se-ia questionar se ela não tenderia inevitavelmente a uma forma de isolamento e/ou egoísmo que se fecharia numa interioridade que recusa qualquer manifestação exterior. Ao responder a essa pergunta, Kierkegaard põe em evidência o caráter propriamente dialético da fé cristã:

> O que evidencia uma vez mais que no paradoxo da fé perdeu-se a instância intermediária do geral. Por isso pode-se afirmar que a fé em certo sentido é a expressão do egoísmo supremo, posto que em sua virtude se executa algo terrível e espantoso, e se executa cabalmente por amor-próprio. Mas, por outro lado, também deve-se afirmar resolutamente que a fé é a expressão do mais absoluto abandono, pois sempre atua movida pelo amor de Deus. Daí que não possa ser introduzida por mediação no geral, já que no mesmo momento seria destruída (KIERKEGAARD, 1976, p.101; tradução nossa).

Trata-se de uma experiência de isolamento absoluto que é, ao mesmo tempo, entrega absoluta. Lembremos que o que diferencia a religiosidade cristã da Religiosidade A ou das outras esferas da existência é justamente sua transcendência radical: a condição não está dada no próprio homem, mas precisa ser fornecida por Deus. Há aqui um jogo sutil entre passividade e atividade que Kierkegaard capta, ainda que involuntariamente por vezes, em seu conceito de fé: trata-se de uma categoria ao mesmo tempo ligada e não ligada à vontade. Disso decorrem momentos aparentemente contraditórios, tais como: "A fé certamente requer uma expressão da vontade" (KIERKEGAARD, 1970, p.498 / I A 36; tradução nossa) e "a fé

não é um ato de vontade; pois todo querer humano só é capaz de alguma coisa no interior da condição" (KIERKEGAARD, 2011, p.87). Law elucida o problema da seguinte maneira:

> Em segundo lugar, se compreendermos o perdão dos pecados como a condição, então a contradição entre as afirmações de Kierkegaard de que a fé tanto é como não é um ato de vontade é resolvida e o problema da fé mesma sendo a condição é resolvido. Esses problemas são resolvidos pelo fato de que o perdão é um conceito de dois lados. É preciso haver uma pessoa que perdoa e uma pessoa que é perdoada. Fé *não* é um ato de vontade, já que o perdão dos pecados não é algo que possa ser produzido por vontade. O perdão deve vir da parte lesada. Não pode ser obtido por meio de um desenvolvimento imanente do si. Nesse sentido, então, a fé *não* é um ato de vontade. Por outro lado, o perdão é sem efeito se o destinatário não quiser aceitá-lo. Poderíamos entender a fé como um ato de vontade, então, pelo fato de que requer uma decisão consciente de aceitar o perdão oferecido (LAW, 2001, p.158; tradução nossa).

Essa mesma alternância entre ser e não ser um ato de vontade reflete a tensão entre isolamento e abandono absolutos[75]. É nesse momento que Kierkegaard encontra a forma de expressão adequada ao seu objeto, que a dialética resplandece de forma mais acentuada em sua filosofia; se tivesse levado as determinações de seu objeto às últimas consequências, aceitaria a premissa hegeliana de que a fé precisa desvelar-se também no exterior, pois seu momento de alienação não deve restringir-se meramente a aparecer para Deus. Kierkegaard está no caminho correto dessa intuição quando afirma que a fé não deve ser tomada como algo imediato, e sim como uma "imediatez posterior" (KIERKEGAARD, 1976). Isso porque a ideia de "posterioridade" remete claramente a um elemento central da filosofia hegeliana: o fato de se tratar de uma imediatez já mediada por desenvolvimentos posteriores. Mas Kierkegaard vale-se mais uma vez do vocabulário hegeliano para criticar Hegel, atribuindo-lhe uma posição que jamais defendeu. Para tanto, vejamos como Hegel caracteriza a fé propriamente cristã em sua *Enciclopédia*:

> É preciso, porém, não se deixar iludir pela aparência, sobre o que pode insinuar-se através da mera semelhança das palavras; e atentar bem na diferença. A fé cristã inclui em si uma autoridade da Igreja; mas a fé desse ponto de vista filosófico é antes somente a autoridade da própria revelação subjetiva. Mais ainda, aquela fé cristã é um conteúdo objetivo, rico em si mesmo; um sistema da doutrina e do conhecimento; o conteúdo dessa fé [filosófica], ao contrário, é tão indeterminado em si que bem poderia, sem dúvida, admitir também o conteúdo cristão, mas talvez possa igualmente

[75] Essa é uma temática que já se encontrava em Agostinho: a graça precisa ser concedida para a salvação ser alcançada, mas ao mesmo tempo o homem precisa aceitar a mão que Deus lhe estende, caso contrário a oportunidade se esvai.

> abranger em si também a fé de que o Dalai-Lama, o touro, o macaco etc. são Deus; e que, para si, se limita a Deus *em geral*, ao *Ser supremo*. A própria fé – naquele sentido que deve ser filosófico – não é outra coisa senão o seco *Abstrato* do saber imediato, uma determinação completamente formal, que não há que confundir com a plenitude espiritual da fé cristã [...] (HEGEL, 2012, p.142-143).

O intento de Hegel nessa passagem gira em torno da distinção entre fé filosófica (que é imediata), denunciada em autores como Jacobi (que hipostasia o valor da crença no indivíduo) e Schelling (que defende uma intuição intelectual imediata), e fé cristã, que não é imediata precisamente pelo fato de se apoiar em uma autoridade exterior que lhe concede envergadura objetiva. Kierkegaard discordaria desse papel de destaque conferido à institucionalização da fé por meio da Igreja; ainda assim, sua acusação de que Hegel reduziria à fé cristã ao imediato não procede de forma alguma, o que fica ainda mais evidente em uma passagem um pouco à frente: "Isso quer dizer que a religião, a vida ética, tanto como um crer, um saber *imediato*, [também] são absolutamente condicionadas pela mediação que se chama desenvolvimento, educação, cultura" (HEGEL, 2012, p.147). Novamente constatamos que o problema aponta para uma incompreensão por parte de Kierkegaard do sentido preciso no qual Hegel utiliza o conceito de mediação.

4. O mais desastroso desentendimento: Mediação e Contradição

Insistimos ao longo do capítulo que a objeção à mediação estava presente já nas primeiras obras de Kierkegaard, quando toma posição frente ao debate de sua época. Em *Ou isto – Ou aquilo* ela surgia como uma forma de anular a contradição e produzir uma identidade totalizante que, no limite, fazia da escolha algo impossível. Em contraposição, a categoria do ou/ou era-lhe oposta como uma forma de fazer jus à contradição e resguardar a liberdade do indivíduo, que deveria escolher entre as posições estética e ética sem apelar para nada além de sua vontade. Está claro que, desde essa época, mediação era sinônimo de reconciliação. Essa reconciliação só se dá porque a mediação incorre num ímpeto incontrolável de produzir uma síntese dos termos em choque:

> Tem-se uma terminologia filosófica antiga e respeitável: tese, antítese, síntese. Escolha-se uma mais moderna, em que a mediação ocupe o terceiro lugar; será que isso vai representar um progresso assim tão extraordinário? A mediação

> tem duplo sentido: pois designa, de uma só vez, a relação entre os dois termos e o resultado da relação, aquilo em que eles se relacionam mutuamente como aqueles que se relacionaram mutuamente; ela designa o movimento, mas também o repouso (KIERKEGAARD, 2010, p.14).

A única vantagem do conceito de mediação frente ao de síntese seria a ambiguidade de designar tanto a relação como seu resultado. Não fica clara a origem dessa polissemia aludida por Kierkegaard, mas é possível conjecturar que ele tenha em mente os momentos em que Hegel alude ao resultado de um processo como um estado de mediação ou de imediatez mediatizada (vocabulário empregado pelo próprio Kierkegaard), quando um objeto abandonou seu estado de pura imediatez e igualdade simples consigo mesmo. De qualquer forma, Kierkegaard aceita a falsa caracterização da dialética hegeliana como tricotômica (tese, antítese e a mediação/síntese[76]), o que o faz acreditar que o movimento especulativo consista em três etapas, em oposição à dicotomia que advogava em seus escritos. Já no *Conceito de Ironia* encontramos rudimentos dessa posição, quando Kierkegaard opõe o método especulativo ao platônico:

> Torna-se então importante falar alguma coisa sobre o *método* em Platão. Todo mundo percebe certamente que não foi por acaso que o *diálogo* se tornou a forma predominante em Platão, mas que para isso houve uma razão mais profunda. Não posso aqui adentrar mais numa investigação a respeito da relação entre uma dicotomia, como a que se encontra em Platão, e uma tricotomia, tal como o exige o moderno desenvolvimento especulativo no sentido mais estrito (KIERKEGAARD, 2013b, p.47).

O método irônico de Sócrates baseava-se em um diálogo entre duas pessoas, o que significa que o elemento negativo vinha sempre "de fora", ou seja, de um "sujeito interrogante". Faltava-lhe, pois, o momento de síntese que caracterizará o movimento hegeliano, necessariamente imanente, em que "o pensamento não precisa ser interrogado desde fora; pois este pergunta e responde a si mesmo" (KIERKEGAARD, 2013b, p.49). No entanto, é apenas a partir de *Ou isto – Ou aquilo* que a tricotomia hegeliana passará a ser criticada e o exemplo grego invocado como um modo de preservar a contradição contra a mediação que impõe coercitivamente um processo de totalização numa esfera que não lhe diz respeito.

---

[76] Jon Stewart afirma que essa terminologia, que, como se sabe, não aparece no próprio Hegel, foi pela primeira vez adotada no livro *Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel* (1837), de Heinrich Moritz Chalibäus, que se encontrava na biblioteca de Kierkegaard. Ver: STEWART, J. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003, p.396.

Contra essa ideia, defendida não apenas por Kierkegaard, mas também por muitos de seus contemporâneos (vimos como o próprio Martensen enxergava o ofício da dialética como uma mediação que tem em vista uma identidade absoluta), faz-se necessário recuperar o diagnóstico de Adorno:

> Daí que, para Hegel, mediação nunca significa, como a pintou o mais desastroso desentendimento desde Kierkegaard, um meio entre os extremos, a mediação ocorre através dos extremos e neles mesmos – esse é o aspecto radical de Hegel, que é irreconciliável com todo moderantismo (ADORNO, 2013, p.79).

Com efeito, são poucos os momentos em sua obra em que Hegel endereça diretamente a significação do termo mediação; um deles encontra-se na *Enciclopédia*: "Com efeito, mediação é um começar, e um ser-que-se-foi para um segundo [ser], de modo que esse segundo só é na medida em que se chegou até ele desde um Outro em oposição a ele" (HEGEL, 2012, p.52). Como se vê, em nenhum momento alude-se a um terceiro termo ou à ideia de síntese. Trata-se, de fato, de uma relação entre dois termos em oposição, do objeto diante de seu outro. Mediação não é nada mais do que um modo específico de relação entre termos contraditórios, "relação de termos diversos na qual um é essencialmente em relação ao outro" (HEGEL, 1996, p.291). Dessa forma, tese, antítese e síntese revelam-se absolutamente inadequados para caracterizar o tipo de movimento que Hegel tinha em mente quando descrevia relações entre termos contraditórios. Esse esquema daria a entender que o movimento se estabelece a partir do repouso: em primeiro lugar haveria dois objetos subsistentes em si mesmos que apenas posteriormente entrariam em choque e gerariam um resultado que não se confunde com nenhum dos dois. Mas o objetivo de Hegel é suprimir toda a distância: nenhum dos termos é plenamente *em-si* desde o início, pois só se afirma a partir de sua oposição com seu outro. É precisamente por não ter compreendido essa nova forma de relação que Kierkegaard afirma que "Em vez de dizer que o princípio de identidade suprime a contradição, a contradição é o que suprime a identidade ou, como Hegel tão frequentemente o diz, deixa-a 'ir ao fundo'" (KIERKEGAARD, 2016, p.138). Se Hegel houvesse de fato defendido essa separação estrita entre os termos que entram em movimento, então a conclusão de Kierkegaard seguir-se-ia forçosamente: a dialética nada mais seria do que uma máquina infernal de dissolver contradições e produzir identidades.

É evidente que esse equívoco de leitura é mediado historicamente por toda uma tradição de recepção da dialética hegeliana, inclusive na Dinamarca. O fato de Kierkegaard

acompanhar de perto o debate entre seus contemporâneos adquire grande relevância nesse quesito, já que muitos deles eram efetivamente culpados dessa falha, que não encontrava respaldo nas obras de Hegel. Dessa constatação decorre a leitura de Jon Stewart, para quem estes seriam o verdadeiro alvo de Kierkegaard, e não Hegel, com quem Kierkegaard não teria discordância real no que se refere à disputa sobre o ou/ou[77]. Para justificar sua posição, Stewart refere-se à divisão estabelecida no texto do juiz Wilhelm entre esferas da liberdade e da necessidade; nesta, que descreveria o reino do pensamento e da especulação, a suspensão do princípio de não contradição poderia valer, bem como a mediação, já que o verdadeiro problema seria utilizá-las para dar conta da própria existência, algo que apenas os hegelianos dinamarqueses fariam, e não o próprio Hegel. Isso é correto; o problema com essa consideração é pressupor que Hegel aceitaria essa divisão ingênua entre campo da existência e do pensamento, como se eles em nenhum momento se entrecruzassem. Como visto no capítulo anterior, as determinações de pensamento não se resumem a abstrações existentes apenas no cérebro de sujeitos pensantes, mas se encarnam historicamente e se apresentam sensivelmente ao longo do desenvolvimento do espírito. Hegel jamais aceitaria essa imediatidade atribuída à existência, como se ela fosse invulnerável à presença do pensar. Sendo assim, faz-se necessário compreender esse ponto a partir de um confronto direto entre os dois autores, ainda que os intermediários dinamarqueses façam-se inevitavelmente presentes no plano de fundo.

Uma passagem presente em *É preciso duvidar de tudo* talvez forneça uma pista a mais para o esclarecimento da verdadeira divergência: "O que é, então, a imediatidade? É a realidade. O que é a mediatidade? É a palavra. Como esta suprime aquela? Por enunciá-la; pois aquilo que é enunciado é para sempre pressuposto" (KIERKEGAARD, 2003, p.108). Trata-se de uma definição de grande relevância na obra de Kierkegaard, pois expõe a complexidade de sua posição no tocante a sua compreensão da obra hegeliana: por um lado, Kierkegaard equivoca-se ao sustentar que a imediatidade seja a realidade – afirmação digna de um empirismo raso que nunca passou pela pena de Hegel, que sabia muito bem que o real

[77] "It has become virtually a cliché in the secondary literature that the question of mediation constitutes a major point of contrast between Hegel and Kierkegaard. While Hegel is conceived as the philosopher of mediation, Kierkegaard is thought to be the philosopher of the either/or. The two are thus thought to be at opposite ends of the philosophical spectrum with regard to this issue. But what is interesting to note is that with respect to the original point in Hegel's logic, Judge Wilhelm is in perfect agreement with Hegel. At the level of the understanding there exists an either/or, and the laws of Aristotelian logic are valid. By contrast, at the level of the Concept, there is no either/or, and mediation and necessity are valid. Although Judge Wilhelm uses different language, designating that distinction as that between the realm of freedom and that of necessity, the point is the same. Both Hegel and the Judge offer a compromise solution. There is an either/or at one level and mediation at another. Thus, contrary to the standard view, the Judge does not have any quarrel with respect to the point in logic" (STEWART, 2003, p.208).

já estava sempre mediado pelas determinações do pensamento. Por outro lado, Kierkegaard é estritamente hegeliano quando reivindica a palavra como uma instância mediadora; basta lembrar o início da *Fenomenologia do Espírito*, que desenvolve a dialética da certeza sensível. A conclusão a que chega Hegel nesse momento é a de que a linguagem porta em si mesma um componente essencialmente universal que se mostra incapaz de captar a pura particularidade enquanto tal: sempre que me refiro a este lugar específico em que me encontro, faço apelo ao dêitico "aqui", que poderia igualmente ser utilizado para indicar uma infinidade de locais diferentes, dada sua ausência de conteúdo[78]. A partir do momento em que algo é nomeado, a particularidade já se encontra mediada pela universalidade, não podendo ser descrita como um em-si fechado em si mesmo. Se Kierkegaard houvesse levado às últimas consequências esse pensamento, enfrentaria a impossibilidade de compartimentar pensamento e existência da maneira como o faz em todo seu *corpus*. Mas essa possibilidade vê-se barrada um parágrafo à frente, quando é dito que "Na realidade, isoladamente, não há nenhuma possibilidade de dúvida; quando eu a expresso na linguagem, ocorre a contradição..." (ibidem, p.109). Como imaginar, porém, uma realidade que já não esteja mediada pela palavra? Como falar de um indivíduo em sua imediatez empírica, como se seu próprio corpo não carregasse as marcas – opressivas e libertadoras – do signo linguístico? Não obstante, o nominalismo de Kierkegaard fala mais alto, o que restringe consideravelmente sua compreensão da própria noção de "conceito", que se torna mera camada justaposta ao que já se encontra imediatamente dado. Assim, a experiência da contradição só poderia tornar-se secundária e exterior, ainda que nos momentos propriamente dialéticos de sua obra Kierkegaard supere essa concepção limitada.

Se nas primeiras obras o principal adversário da mediação era a esfera da existência, sem mais, nas produções pseudônimas religiosas o paradoxo assumirá esse papel antagonístico:

> Aqui não se questiona se o cristianismo tem razão, mas sobre o que o cristianismo é. A especulação deixa de lado o acordo preliminar, por isso é que dá certo com a mediação. Antes de mediar, ela já mediou, ou seja, transformou o cristianismo em uma doutrina filosófica. Assim, porém, que o acordo estabelece o cristianismo como o oposto da especulação, então a

[78] "*Enunciamos* também o sensível como um universal. O que dizemos *é: isto*, quer dizer, o *isto universal*; ou então: *ele é*, ou seja, *o ser em geral*. Com isso, não nos *representamos*, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas *enunciamos* o universal; ou por outra, não falamos pura e simplesmente tal com nós o '*visamos*' na certeza sensível. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está, pois, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que 'visamos'" (HEGEL, 2013, p.86).

> mediação é *eo ipso* impossível, pois toda mediação se dá no interior da especulação. Se o cristianismo é o oposto da especulação, então ele é também o oposto da mediação, pois a mediação é a ideia da especulação; o que significará, então, mediá-lo? Mas o que é o oposto da mediação? É o paradoxo absoluto (KIERKEGAARD, 2016, p.96).

O Cristianismo não só pertence à esfera da existência como define sua forma mais elevada: a religião do absurdo, da fé e do paradoxo. O argumento é muito próximo ao desenvolvido anteriormente, com uma adição importante: a mediação é responsável por manter o homem atado ao *télos* relativo em sua existência[79], pois faz do cristianismo uma doutrina que demanda, como única atitude possível, uma posição passiva de conhecimento:

> E em relação ao τελος relativo a mediação bem poder ter sua significação, e este pode suportar ser mediado, porque não seria razoável relacionar-se de forma absoluta para com um τελος relativo. Mas o τελος absoluto só está presente quando o indivíduo se relaciona absolutamente com ele, e como uma felicidade eterna se relacionando com uma pessoa existente, é impossível que eles obtenham um ao outro, ou na tranquilidade pertençam um ao outro na existência, isto é, na temporalidade, do modo como uma moça e um jovem podem muito bem ter um ao outro no tempo, porque ambos são existentes (KIERKEGAARD, 2016, p.114).

Nesse esquema, nota-se como a ideia de um "*télos* relativo" assume o lugar antes ocupado pela esfera do pensamento, pois representaria o domínio restrito no qual a ideia de mediação poderia ser aplicada e resguardada em seu movimento dialético. Já o *télos* absoluto, paradoxal, equivaleria à existência crua e indomada, que resiste de todas as formas à especulação e demanda uma posição existencial que desafia os limites do entendimento. Com efeito, o paradoxo não só não pode ser compreendido como instaura uma situação de tensão constante entre o elemento eterno e temporal, que desafia o ímpeto sintetizador do pensador especulativo e o escandaliza diante daquele acontecimento que recusa qualquer sistematização.

Mencionamos anteriormente o fato de a dialética hegeliana operar com um conceito de contradição distinto daquele que lhe é imputado por Kierkegaard, convicto de combater uma tricotomia moldada segundo a ideia diretriz de síntese. Antes de passarmos ao confronto

---

[79] "The problem with mediation in this regard is twofold. First, it does not recognize the absolute decision or the absolute *τελος* and instead tries to mediate. Thus, it does not see the question of whether to be a Christian or not as an absolute choice. On this view, one can be partially a Christian or can believe a little. It thus reduces an absolute choice to a relative one where this sort of mediation is possible […] Second, the principle of mediation cannot be applied where one of the opposed terms is the absolute *τελος*. Mediation is possible between opposite terms on the same level, but makes no sense between terms that are not equal" (STEWART, 2003, p.513).

propriamente dito entre essa categoria e o paradoxo cristão, detenhamo-nos um pouco mais em como Hegel aborda a contradição na Doutrina da Essência.

Tendo tratado das diversas formas de reflexão, Hegel aborda suas três determinações fundamentais: a identidade, a diferença e a contradição. Seu intento resume-se a mostrar o desenvolvimento lógico que conduz de uma dessas categorias à seguinte, partindo da identidade abstrata até a contradição em sua forma mais elevada. Mas que forma de relação se estabelece entre tais termos? Por que Hegel considera a contradição o que há de mais elevado?

> Quando se pergunta: "Como a identidade chega à diferença?" nesta pergunta está a pressuposição de que a identidade enquanto simples, isto é, enquanto identidade abstrata, seria algo para si, e também que a diferença seria algo outro, igualmente para si. Por essa pressuposição, contudo, torna-se impossível a resposta à questão levantada; porque, se a identidade é considerada como diferente da diferença, tem-se de fato com isso simplesmente a diferença, e por conseguinte não é possível demonstrar o processo que leva à diferença; porque aquilo, donde se deve partir, não está de modo algum presente, para quem pergunta o "como" do processo. Por isso, esta pergunta, vista mais de perto, mostra-se de todo carente-de-pensamento. Devia-se pôr antes outra questão a quem a levanta: o que ele entende por identidade? (HEGEL, 2012, p.230).

A Lógica é um triturador implacável de distâncias: ela fareja significações abstratas e as conduz a sua própria destruição, que é ao mesmo tempo o aparecimento de sua verdade. Hegel não "passa" da identidade à diferença, pois sua estratégia consiste em mostrar precisamente como essa identidade nunca foi plenamente identidade desde o início, mas já estava mediada, *malgré elle-même*, pelo diferente com o qual se opõe. Para que esse ponto seja bem compreendido, voltemo-nos a sua análise do princípio de identidade (A = A), a partir do qual constrói sua crítica ao princípio de contradição. Veremos como essa crítica não se traduz em uma anulação dessa lei, mas apenas numa denúncia contra sua abstração, que recairia em uma "tautologia vazia".

A primeira objeção levantada contra o princípio A=A é de ordem estritamente lógica: ora, se se afirma que A é igual a A, já está implícito nesse raciocínio que A é diferente de não A, caso contrário a própria relação de igualdade seria incompreensível. Em termos da lógica formal: se A = A, então A # ~ A: "Nesse juízo correto, porém, reside imediatamente que *a verdade é apenas completa na unidade da identidade com a diversidade* e, assim, apenas subsiste nessa unidade" (HEGEL, 2011, p.137). Uma segunda objeção desconstrói o apelo à experiência imediata: quando a consciência afirma que "uma árvore é uma árvore" e pretende

ter provado a validade do princípio para as coisas do mundo, não se apercebe de que já está ela mesma efetuando uma abstração e pressupondo o que está em questão. Suponhamos que a árvore em questão seja uma palmeira; nesse movimento de afirmar que "uma árvore é uma árvore", a consciência já está subsumindo a particularidade da palmeira ao gênero "árvore" e, portanto, pressupondo uma multiplicidade que pode ser organizada a partir de um processo de abstração simples. Novamente, tem-se que "a *experiência* contém antes a identidade na unidade com a diversidade e é a *refutação imediata* da afirmação de que a identidade abstrata como tal é algo verdadeiro..." (ibidem, p.138). Por fim, a terceira objeção traz à tona a ideia de uma "expectativa frustrada" quando se afirma que "uma planta é – uma planta". Essa tautologia decepciona porque esperávamos um algo a mais, e isso com razão porque, segundo Hegel, a própria *forma* do enunciado expressaria algo a mais do que a identidade simples, como se todo juízo analítico fosse, ao fim, apenas um epifenômeno de um juízo sintético, no qual a noção de diversidade reclamaria também seu quinhão de terra. Trocando em miúdos: "De acordo com Hegel, ser idêntico é ser diferente. Pois ser idêntico é ser identi*ficado* e ser diferente é ser diferen*ciado*. Ainda assim apenas se identifica diferenciando, e apenas se diferencia identificando" (LONGUENESS, 2007, p.55-56).

Tendo reconstituído a argumentação hegeliana, ficará mais clara a razão de sua crítica ao princípio de não contradição:

> A outra expressão do enunciado da identidade, *A não pode ser ao mesmo tempo A e não A*, possui forma negativa; ele se chama o *enunciado da contradição*. Costuma-se não dar nenhuma justificação sobre como a forma da negação, pela qual esse enunciado se distingue do anterior, chega à identidade. – Mas essa forma reside no fato de que a identidade como o movimento puro da reflexão é a negatividade simples, que contém desenvolvida a segunda expressão indicada do enunciado. A é expressado em um não A, o puro outro do A; mas ele se mostra apenas para desaparecer. A identidade é, portanto, expressa nesse enunciado – como negação da negação. A e não A são distintos, esses distintos são relacionados a um e mesmo A. A identidade é, portanto, aqui apresentada como essa diversidade em uma relação ou com a diferença simples neles mesmos (HEGEL, 2011, p.139).

Hegel diferencia o princípio da contradição do princípio do terceiro excluído, que só é abordado na seção referente à contradição. Isso ocorre porque o primeiro seria apenas uma expressão negativa da mesma lei da identidade A=A, padecendo da mesma falha: pressupor uma identidade imediata que está, na verdade, sempre em relação à diversidade para poder se afirmar enquanto tal. Dessa forma, a conclusão de Hegel será dupla: em primeiro lugar, esse princípio "não é nenhuma lei de pensamento, e sim antes o oposto dela; *em segundo lugar*,

que esses enunciados contêm *mais* do que com eles é *visado*, a saber, esse contrário, a diferença absoluta mesma" (ibidem, p.140). Por conseguinte, o princípio não deixa de existir e de ter um papel relevante para a construção coerente de pensamentos; o grande problema era transformá-lo no princípio último de todo o saber, como se fosse condição necessária para todos os progressos sucessivos e deduções de novos conhecimentos. Esse era o equívoco primordial de Aristóteles:

> Hegel não pretende tomar o contrapé de Aristóteles, mas reencontrar, nessas linhas, a pré-opção que fazia Aristóteles concluir, *rápido demais*, pela universal supremacia e pela evidência do princípio. Esse benefício da evidência, o Saber sempre o recusa aos eidéticos: para um pensamento não finito, isto é, ontologicamente neutro, não há conteúdo primeiro que seja condição de todos λόγος; não há conteúdo que não se possa repor no circuito da linguagem (LEBRUN, 2006, p.206).

Discordamos da ideia de Lebrun de que seja possível falar de um discurso "ontologicamente neutro", mas ratificamos a asserção de que, de uma perspectiva dialética, é impossível eleger dado conteúdo como "primeiro" em relação a todos os outros. A dialética hegeliana é radicalmente antitranscendental, buscando reorganizar relações entre objetos previamente pensadas como estanques em relações dinâmicas de contradição com mútua dissolução e reestruturação. Na verdade, a contradição não deve nem ser elevada à validade de um princípio universal do pensar, nem ignorada como se se dissolvesse sem deixar rastros.

Das figuras da diferença abordaremos aqui apenas a oposição, dado que foi muitas vezes confundida com a contradição, equívoco comum que se encontra muitas vezes em Kierkegaard. Oposição, do ponto de vista hegeliano, designa uma relação recíproca entre termos que não são indiferentes entre si, mas se organizam sempre um em conexão com o outro: "Cada um é ele mesmo e seu outro, de modo que cada um tem sua *determinidade* não em um outro, mas *nele mesmo*. – Cada um se relaciona consigo mesmo apenas ao se relacionar com seu outro" (ibidem, p.149-150). Daí sua organização como positivo (o "não oposto", a "oposição superada") e negativo (que encarna o próprio princípio da oposição). É evidente que a categoria da oposição também apresenta um desenvolvimento próprio, desde sua forma mais baixa, como oposição indiferente[80], até a oposição puramente determinada,

[80] Aqui caberia lembrar o Ensaio pré-crítico de Kant a respeito das Grandezas Negativas. Nesse texto, aludido diversas vezes por Hegel na seção sobre a Oposição, Kant empenha-se em diferenciar aquilo que denomina "oposição real" da oposição lógica. Esta seria caracterizada pela contradição (como quando se diz que algo não pode possuir ao mesmo tempo atributos opostos); já a oposição real designaria uma forma de relação que não passa pelo princípio de contradição e que está presente nas próprias coisas. Kant fornece como exemplo tanto

em que positivo e negativo são subsistem fora de sua relação (quando se passa à contradição). A oposição representa, portanto, um grande progresso na concepção da diferença lógica, pois avança na noção de mútua determinação entre objetos; ainda assim, permanece restrita e aquém da contradição, pois se mostra incapaz de pensar essa relação como pura passagem, movimento, posto que ainda pressupõe certa autonomia por parte de cada um dos termos isolados. Nas palavras de Safatle:

> A oposição pode admitir que só é possível pôr um termo através da pressuposição da realidade do seu oposto, que aparece aqui como limite da significação. Assim, ela admite que toda determinação da identidade de um termo só é possível pela mediação da alteridade (não apenas do oposto, mas da estrutura de determinações pressupostas). A oposição, porém, não pode admitir que a identidade de um termo *é* a passagem no seu oposto, que o limite de um termo, por ser seu-limite, faz parte da extensão do próprio termo. No entanto, a negação determinada significa exatamente isto: que o termo, ao realizar-se, ou seja, ao se referir à experiência, passa necessariamente no seu oposto e esta passagem é, ao mesmo tempo, *a perda do seu sentido e a realização do seu sentido* (SAFATLE, 2006, p.245).

Como lembra Lebrun, a oposição avança muito bem enquanto se puder manter a divisão entre um "negativo-em-si" e um "positivo-em-si" que apenas se põem em movimento de forma acidental. "Mas que cada um se torne o que o outro significa, aqui começa o que não pode ser figurado, portanto, inconcebível" (LEBRUN, 2006, p.292). Esse processo dialético de uma perda que é ao mesmo tempo sua realização (lembremo-nos da maneira como Kierkegaard descreve a fé como um isolamento que é, ao mesmo tempo, absoluto abandono) marca a transição de uma reflexão ainda presa às estruturas do entendimento para uma que leva a sério o próprio movimento do objeto, que jamais encontraria um sentido último que o

---

relações reais (como duas forças opostas de igual intensidade que atuam num mesmo corpo) quanto relações aritméticas (+ A e – A). O que há de comum nos dois exemplos é o fato de ambos os termos serem positivos, de modo que a negação seja meramente convencional. Quando se diz que um corpo aplica e recebe uma força de 10 N, por exemplo, podemos designar um dos lados como +10 e o outro como -10, mas estamos sempre falando de um valor positivo dado de 10, que independe de seu sinal. Diz Kant: "Por conseguinte, em toda oposição real, os predicados têm de ser ambos positivos, e de tal modo que na conexão no mesmo sujeito as consequências se suprimam reciprocamente" (KANT, 2005, p.64). O resultado deve sempre ser nulo: A – A = 0. Esse esquema kantiano é criticado por Hegel porque trata a oposição como algo meramente indiferente, já que o lado negativo não o é em-si mesmo, mas apenas exteriormente. Isso corresponderia à forma mais baixa da oposição, mas ficaria aquém da oposição propriamente determinada entre dois termos que assumem em e para si mesmos as funções de positivo de negativo. Poderíamos pensar aqui no calor e no frio, termos opostos que não subsistem fora de sua relação e para os quais o sinal negativo não poderia ser entendido como mera convenção (já que o frio descreve uma privação real, ainda que subsista como algo em si mesmo independente do calor). Como o resume Safatle: "Hegel está atento à maneira com que a oposição real não modifica a noção de determinação fixa opositiva. Mesmo reconhecendo a existência de uma solidariedade entre contrários no processo de definição do sentido dos opostos, a noção de oposição nos impede de perguntar como a identidade dos objetos modifica-se quando o pensamento leva em conta relações de oposição" (SAFATLE, 2006, p.248).

asseguraria ontologicamente contra qualquer mudança. Daí a insistência de Houlgate (2006) em que a Lógica hegeliana estaria centrada na ideia de que as categorias do pensamento nunca mantêm sua pureza, mas são necessariamente impuras na medida em que jamais permanecem na imediatidade. A virada efetivamente dialética, porém, é afirmar que sua impureza é sua verdade: compelidas a se transformarem, essas categorias mostram-se efetivamente como o que são: essência que aparece, interior refletido no exterior, coisa em si que se faz fenômeno e rompe os limites artificialmente impostos por uma metafísica que queria banir de qualquer jeito a contradição[81]. Mas o que se constata é precisamente o contrário: "Em geral, o que move o mundo é a contradição; e é ridículo dizer que a contradição não se deixa pensar" (HEGEL, 2012, p.236). Os termos são ainda mais edificantes na *Grande Lógica*:

> No entanto, trata-se de um dos preconceitos fundamentais da lógica tradicional e do representar comum considerar que a contradição não seria uma determinação tão essencial e imanente quanto a identidade; aliás, se fosse o caso de estabelecer uma hierarquia e ambas as determinações tivessem de ser apreendidas separadamente, então a contradição teria de ser tomada como a mais profunda e a mais essencial. Pois a identidade diante dela é apenas a determinação do imediato simples, do ser morto; mas a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade; apenas na medida em que algo tem em si mesmo uma contradição ele se move, possui impulso e atividade (HEGEL, 2011, p.165).

Esse horror à contradição deve desaparecer para que a lógica possa afastar-se do formalismo vazio e permitir o desenvolvimento imanente de seu conteúdo. Quando isso ocorre, tudo se mostra renovado: princípios que antes eram elevados ao centro do sistema perdem sua importância e são relegados a segundo plano; relações que antes apareciam como impossíveis resplandecem em formas inauditas de desenvolvimento; por fim, a contradição assume o lugar que lhe é de direito como o próprio princípio motor de toda a lógica, e isso não no sentido de um novo fundamento ontológico no sentido tradicional (pois seria apenas mudar as peças de lugar sem modificar o jogo), e sim como a descrição de processos de inadequação do objeto com seu próprio conceito: "Para Hegel, a contradição é interna ao objeto porque ela exprime a cisão que resulta da operação de inscrição do objeto visado em uma rede de determinações simbólicas" (SAFATLE, 2006, p.256).

---

[81] Em seu trabalho de juventude *Fé e Saber*, Hegel já dispunha de um diagnóstico preciso acerca desse horror das filosofias de seu tempo à contradição: "No interior deste princípio fundamental comum – da absolutidade da finitude e da oposição absoluta que daí resulta entre finitude e infinitude, entre realidade e idealidade, entre sensível e supra-sensível, e do que está para além do verdadeiramente real e absoluto – *essas filosofias* [de Kant, Jacobi e Fichte] forma novamente oposições entre si, e na verdade *a totalidade das formas possíveis para o princípio*" (HEGEL, 2011, p.28).

Diferentemente do que dizia Kant com relação à oposição real, na contradição "o resultado não é apenas zero" (HEGEL, 2011, p.158). Isso porque a contradição é produtiva, e produtiva devido a sua própria natureza, capaz de articular termos em uma nova unidade que dissolve a identidade abstrata postulada inicialmente, produzindo um resultado positivo que, e isso é essencial, não anula em definitivo o negativo, mas apenas o desloca. Isso fica evidente no próprio caso da contradição apreendida como uma figura dentre outras ao longo da Lógica: ela também sucumbe em sua imediatez e dá lugar ao "fundamento" (de onde vem o conhecido jogo de palavras de Hegel entre *zu Grunde gehen* e *zugrunde gehen*), que é, na verdade, um "a-fundamento". Nas palavras de Hegel: "O fundamento, que primeiro resultou para nós como a suprassunção da contradição, aparece assim como uma nova contradição" (HEGEL, 2012, p.238). Assim, o movimento de *Aufhebung* não significa um desaparecimento do que é negado, nem quando este é a própria contradição, mas uma espécie muito particular de deslocamento a um novo patamar: "Pois o conteúdo não foi anulado [...] O conteúdo dissolveu-se, o que é bem diferente e bem mais difícil de traduzir em metáforas..." (LEBRUN, 2006, p.299).

Tendo tratado das determinações essenciais ao movimento próprio à contradição, Hegel dedicará dois adendos aos enunciados do terceiro excluído e da contradição. O primeiro é expresso pela seguinte fórmula: "Algo é ou A ou não A; não há um terceiro". Ele não se confunde com o enunciado do princípio de contradição, analisado acima, pois não se restringe a reafirmar o princípio de identidade, colocando claramente à ideia de oposição algo determinado positivamente e algo determinado negativamente. Está-se, portanto, um patamar acima. Hegel não deixa de reconhecer a importância dessa lei, mas isso não o impede de criticá-la em termos muito próximos de como criticava a oposição simples:

> Ele [o enunciado] contém o fato de que não *existe* algo que *não é A nem não A*, de que não há um terceiro que é indiferente diante da oposição. De fato, porém, nesse enunciado mesmo existe o terceiro, que é indiferente diante da oposição, a saber, A mesmo está nele dado. Esse A não é + A nem – A e igualmente também é + A e – A [...] O algo mesmo é, portanto, o terceiro que deveria ser excluído. Uma vez que as determinações opostas são da mesma maneira postas no algo quanto superadas nesse pôr, assim, o terceiro, que aqui tem a figura de um algo morto, tomado mais profundamente, é a unidade da reflexão, na qual a oposição retorna como ao fundamento (HEGEL, 2011, p.164).

São recorrentes no vocabulário hegeliano as situações em que surge a metáfora do pensar "morto", petrificado, do Entendimento, em oposição ao movimento vivo e ativo da

Razão. Nesse caso, o que acontece é que o enunciado contradiz a si mesmo quando afirma que um terceiro não é possível: ora, mas não está ele justamente pressupondo um substrato A indiferente ao sinal que possa receber? Esse era exatamente o problema com a forma mais baixa de oposição, aquela que se expressa a partir de termos que são indiferentes entre si, não propriamente determinados em sua positividade e negatividade. Novamente, não se trata de negar a relevância desse enunciado, mas faz-se ainda mais premente perceber que ele deve ser a linha de partida do pensamento especulativo, e não a chegada (como se fosse capaz de expor uma verdade eterna constitutiva do pensar). Eis o princípio de contradição em suas duas formas; seja como enunciado da identidade ou da oposição, ele revela sua parcialidade como uma lei que bloqueia o conhecimento da contradição, relegada ao ostracismo filosófico.

Na observação final, Hegel insere sua própria perspectiva a respeito do que seria o autêntico "enunciado da contradição", liberado das restrições do Entendimento:

> O pensamento especulativo consiste apenas no fato de que o pensamento apreende a contradição e nela a si mesmo, mas não que se deixa dominar por ela, tal como ocorre ao representar, e deixa que suas determinações se dissolvam por ela em outras determinações ou em nada (HEGEL, 2011, p.166).

Hegel inverte a perspectiva do senso comum ao afirmar que o medo que sondava a metafísica clássica a respeito da contradição era, na realidade, uma reação ao fato de se deixar dominar por ela, justamente por se recusar a pensá-la. A especulação, por outro lado, enfrenta o inimigo e segue a contradição em seu movimento imanente sem buscar dissolvê-la a qualquer custo: Hegel diz, aliás, que a especulação "deixa" que a contradição se dissolva por si mesma, assim como qualquer outra categoria da Lógica. Por fim, e a título de exemplificação, Hegel distingue a contradição da oposição a partir do seguinte caso: pode-se falar em oposição entre pai e filho, já que se trata de uma relação na qual ambos os termos são determinados entre si e não existem independentemente um do outro. Contudo, isso não configura uma contradição, que só poderia se dar entre pai e "não-pai" ou filho e "não-filho". Ora, mas o que seria um "não-pai"? Simplesmente o fato de que o pai "também é algo para si fora da relação com o filho" (ibidem, p.167), ou seja, "homem em geral", "que não se determina mediante predicações e individualizações, mas permanece indeterminado e negativo" (SAFATLE, 2006, p.256). Logo, a contradição se daria entre um princípio de determinação e outro de indeterminação, entre particular e universal, ou seja, o mesmo objeto entendido dentro ou fora da relação em questão. Foi por não ter se apercebido dessa diferença

que Kierkegaard foi vítima de um duplo engodo: o de atribuir a Hegel a defesa da oposição em vez da contradição e o de ter ele mesmo defendido a oposição sob a máscara da contradição.

5. Paradoxo como forma decadente da dialética

Há um debate comum entre comentadores contemporâneos a respeito do estatuto do paradoxo na categorização de Kierkegaard: tratar-se-ia de uma contradição propriamente lógica ou de algo distinto? Que ele coloque explicitamente uma tensão entre temporal e eterno é algo evidente, mas qual o caráter desse choque? De um lado, tem-se a posição de estudiosos como Hannay, Lübcke e Malantschuk que defendem sua equivalência a uma contradição lógica:

> Aqui o paradoxo se apresenta como uma ruptura direta do princípio lógico geral que nada pode ter e não ter simultaneamente a mesma propriedade. A propriedade em questão pode ser nomeada 'possuir limites espaço-temporais', ou 'possuir ou um ou ambos um começo e/ou um fim', e é atribuída ao eterno, que por definição não possui duração e portanto carece tanto de um começo como de um fim (HANNAY, 1999, p.107; tradução nossa).

De maneira igualmente enfática, Lübcke dirá que "Dessa perspectiva natural humana, um Deus que se dirige ao homem [...] deve ser um paradoxo em um sentido lógico estrito, isto é, uma contradição" (LÜBCKE, 2015, p.163). A contradição dar-se-ia entre temporalidade e eternidade (entendida como "não-tempo", negação de toda e qualquer relação temporal) e denunciaria a impossibilidade de compreensão por parte do limitado entendimento humano, que deve simplesmente aceitar o paradoxo e crer nele. Como ressalta Lübcke, no entanto, isso não deveria conduzir a um "irracionalismo" do tipo que fora muitas vezes imputado a Kierkegaard, como se se tratasse de uma negação absoluta da razão e da afirmação de uma fé irracional em seu lugar. A maioria dos autores que defende essa linha de interpretação concorda com a ideia de que Kierkegaard não seria um irracionalista e que sua crítica à razão consistiria muito mais na denúncia de sua pretensão totalizante e no apontamento de suas limitações reais frente ao fenômeno da encarnação (dentre outros), que exigiriam uma resposta existencial particular por parte do indivíduo.

Do outro lado do espectro, há comentadores como Stephen Evans e Hélène Politis que recusam a equiparação entre paradoxo e contradição, argumentando que o tipo de impasse mobilizado pelo paradoxo é de outra natureza:

> Ainda mais fundamentalmente, se o paradoxo for uma contradição formal e puder ser conhecido enquanto tal, Climacus solapou completamente seu objetivo. Aqueles que assumem que a encarnação é uma contradição lógica acreditam que temos um entendimento claro do que significa ser Deus e o que significa ser um ser humano. Deus é infinito, eterno, onisciente; seres humanos são finitos, temporais, limitados em seu conhecimento. Consequentemente, podemos saber que os predicados "Deus" e "ser humano" são logicamente exclusivos. Tudo isso pressupõe que temos um conhecimento natural, confiável, tanto de Deus quanto de seres humanos. A questão da encarnação, na perspectiva de Kierkegaard, é precisamente desafiar essa suposição (EVANS, 2006, p.122; tradução nossa).

Segundo Evans, o problema da primeira forma de interpretação seria pressupor precisamente aquilo que estava em jogo: o estatuto de Deus em relação aos seres humanos. Sua crítica remete aos momentos em que Espinosa critica as definições clássicas de Deus por se valerem de um vocabulário antropomórfico para lhe atribuírem certas propriedades que seriam teoricamente essenciais, mas que no fim apenas serviam para ocultar sua verdadeira natureza, para além de nossa compreensão. A argumentação prossegue da seguinte forma:

> Podemos agora entender o que Climacus de fato quer dizer com um paradoxo, e também estabelecer uma base para examinar por que pensa que existe uma tensão entre paradoxo e razão humana. Um paradoxo é uma contradição aparente. Em geral, a descoberta de um paradoxo é o resultado de um encontro com uma realidade com a qual nossos conceitos são inadequados para lidar, uma realidade que nos ata em um nó conceitual. Quando tentamos entendê-la, encontramo-nos dizendo coisas autocontraditórias, mas isso não significa que a realidade que encontramos seja ela mesma autocontraditória. Significa que existe um problema com o nosso instrumental conceitual (EVANS, 2006, p.123; tradução nossa).

A conclusão de Evans será a de que o paradoxo não pode ser considerado contrário à razão no sentido de ser contrário às leis da lógica, mas sim no sentido de se opor ao "pensamento humano concreto" e à sua forma particular de se colocar diante da experiência do mundo, forma esta marcada pela parcialidade e pelo egoísmo (EVANS, 2006, p.131). No fim, o problema seria apenas a velha questão do desnível entre humano e divino: como o homem não pode compreender a razão pela qual Deus se fez carne, seu modo finito de ver o

mundo mostrar-se-ia em sua parcialidade frente ao infinito e absoluto. Existiria, pois, certamente, uma tensão entre fé e razão (entendida nesse sentido específico), mas nada além disso, pois elas poderiam muito bem ser reconciliadas se a razão fosse capaz de aceitar suas limitações e abrir-se para aquilo que a supera. Noção conciliadora que é compartilhada por boa parte dos advogados da tese contrária; no fundo, essas duas posições se assemelham muitos mais do que poderia parecer à primeira vista, já que ambas buscam, ao seu modo, afastar o espectro do "irracionalismo" e defender uma consonância entre fé e razão.

Se acreditasse que a razão pode se acomodar à fé aceitando seus limites, Kierkegaard teria escrito *A Crítica da Razão Pura*, e não *Temor e Tremor*. O que acomete esses comentadores é o mesmo "horror à contradição" denunciado por Hegel, agora deslocado como horror ao dito "irracionalismo", que é o novo inimigo declarado do triunfante racionalismo anglo-saxão. Como não poderia deixar de ser em casos como esse, ambas as posições estão equivocadas, embora cada uma resguarde seu momento de verdade frente à outra. Os partidários da primeira posição estão corretos ao afirmar que há uma relação entre paradoxo e contradição; o problema é o fato de quererem igualar as duas coisas. Já os defensores da separação entre tais categorias estão corretos ao lembrar que o paradoxo não pode ser idêntico à contradição lógica precisamente por sua particularidade teológica, embora não consigam definir com precisão onde estaria a diferença. Para tanto, faz-se necessária uma análise paciente das determinações fundamentais de ambos os conceitos.

É bem conhecida a enigmática afirmação de Adorno na *Dialética Negativa* de que o paradoxo seria a "forma decadente" da dialética (ADORNO, 2009, p.124), fórmula extremamente condensada que, como sempre nesse autor, exige um trabalho demorado do pensamento, não para que possa ser resolvida – como em um problema matemático –, mas para que a constelação específica de conceitos que põe em jogo possa resplandecer sobre o objeto. O que sabemos até agora é que o paradoxo é invocado por Kierkegaard como uma contraposição à mediação que busca a todo custo sintetizar e dar conta da totalidade da experiência; contra isso, ele defende que o paradoxo garantiria a manutenção da tensão de tal forma que não houvesse uma síntese superior que desfizesse de vez a contradição.

Mas de onde exatamente fala o paradoxo? Qual sua estrutura conceitual específica? Por que é capaz de manter a tensão entre os dois termos em choque? Ora, muitos comentadores aceitam-no como uma categoria dialética, mas se esquecem de que sua origem está diretamente ligada à tradição da Teologia Negativa. Seu princípio máximo é garantir a impossibilidade de uma cognição efetiva de Deus, algo visível em teólogos como Eckhart:

> Nesse conhecimento não se pode conhecer a Deus; não se pode apreendê-lo com lugar nem com tempo nem com cor. O terceiro céu é um conhecimento limpidamente espiritual, no qual a alma é arrebatada de todas as coisas presentes e corpóreas. Ali se ouve sem som e se conhece sem matéria. Ali não há branco nem preto nem vermelho. Nesse conhecimento límpido a alma conhece a Deus plenamente, como ele é um em sua natureza e trino nas pessoas (ECKHART, 2008, p.22).

Os mestres da teologia negativa, como Clemente de Alexandria, Eckhart e Pseudo-Dionísio eram aqueles que resguardavam a distância infinita entre o intelecto humano e o divino, garantindo que o acesso à substância divina nunca poderia ocorrer diretamente, num conhecimento positivo da essência de Deus, mas apenas por meio de uma *via negativa*[82] a partir de tudo que diferenciaria Deus dos outros seres. Seguimos aqui a interpretação de Law (2001), para quem três características principais podem ser atribuídas a essas filosofias: a transcendência divina, a inadequação da linguagem e razão humanas e a união com o divino[83]. A tese central de seu livro, à qual subscrevemos inteiramente, é a de que Kierkegaard seria um teólogo negativo ainda mais radical do que essas três personagens, principalmente pelo fato de que esse terceiro ponto (acerca da união com o divino) estaria ausente de sua obra. Para os antigos teólogos negativos, ainda que fosse impossível conhecer Deus de modo catafântico, fazia-se necessário pensar modalidades diversas de união com o divino e uma unidade que a tudo englobasse, devido à ânsia do homem de retornar à fonte de sua existência. Para Kierkegaard, por outro lado, não haveria jamais (senão na eternidade) um princípio positivo de união com o criador, como fica claro em sua constatação de que o que diferencia o cristão não é o fato de alcançar a salvação, mas de sofrer ainda mais do que o pagão e ter seu pecado elevado ao infinito. Não há salvação possível em vida.

A proposta de pensar Kierkegaard como um tipo heterogêneo de teólogo negativo é altamente produtiva para identificar certos impasses em sua obra. Uma teologia centrada no

---

[82] Para a qual Pseudo-Dionísio forneceu o modelo clássico: "Dizemos pois que a Causa universal, situada além de todo universo, não é nem matéria isenta de essência, de vida, de razão ou de inteligência, nem corpo; que ela não tem figura nem forma, nem qualidade ou quantidade ou massa; que ela não está em algum lugar, que escapa a toda compreensão dos sentidos; que não percebe nem é percebida; que não está sujeita nem à perturbação nem à desordem sob o choque das paixões materiais; que os acidentes sensíveis não a subjugam nem a reduzem à impotência; que não está de modo algum privada de luz; que ela própria não possui mutação, nem destruição, nem partilha, nem privação, nem derivação, nem nada, numa palavra, daquilo que pertence ao sensível" (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.135).

[83] Kierkegaard, por sua vez, caberia perfeitamente nos dois primeiros itens dessa lista. O paradoxo é por si mesmo a expressão da máxima transcendência divina, que precisa oferecer ao cristão a condição para que possa redimir os pecados através da fé. Com relação à linguagem, a ideia da "comunicação subjetiva" também resguarda um forte elemento apofântico, na medida em que recusa qualquer forma de exterioridade e funciona apenas indiretamente. Lembremos o exemplo de Abraão, que se viu na impossibilidade de explicar sua situação para sua família, não porque não quisesse, mas porque a própria linguagem entrava em colapso diante de sua tarefa.

conceito de paradoxo é antidialética por excelência: visa resguardar a distância e sustentar até o fim a separação entre os opostos; a dialética, por outro lado, quer tirar o divino do além longínquo e trazê-lo à terra, mostrando que a verdade do infinito é o finito como seu momento. Aliás, quando menciona a dialética entre finito e infinito, Hegel insiste no fato de que a construção de um limite entre ambos tem o efeito contrário ao que pretende: faz do finito algo infinito em sua subsistência eterna e do infinito algo finito devido ao fato de ser limitado pela finitude e medido a partir dela:

> É preciso ver como eles estão constituídos de tal maneira. O infinito, assim posto, é um *dos dois*; mas como *apenas* um dos dois ele é mesmo finito, ele não é o todo, mas apenas um lado; no seu contraposto, ele tem seu limite; ele é, assim, o *infinito finito*. Estão presentes apenas dois finitos. Precisamente no fato de que ele é assim isolado do finito, portanto, posto como *unilateral*, está sua finitude, logo, sua unidade com o finito. – O finito, por sua vez, como posto por si afastado do infinito, é essa *relação consigo*, na qual sua relatividade, dependência, sua perecibilidade está afastada; é a mesma autossubsistência e afirmação de si que o infinito deve ser (HEGEL, 2016, p.149).

Eis o ponto de vista do Entendimento: manutenção do ou/ou abstrato, reduplicação da distância, estabelecimento de barreiras arbitrárias e impossibilidade de pensar a contradição. Se o finito fosse pensado em seu conceito até as últimas consequências, forçosamente se concluiria que sua essência nada mais é do que passar, deixar de ser; se o mesmo fosse levado a cabo com respeito ao infinito, logo se perceberia que nada mais é do que esse movimento de superar o finito sem separar-se dele por completo (conservando-o como momento). A verdade de ambos é apenas seu entrar em relação, um duplo movimento de superação que conduz ao verdadeiro infinito.

Mas logo se nota que nada disso ocorre com o paradoxo, que não é e nunca poderia ser uma categoria dialética. Kierkegaard está em perfeita sintonia com a tradição teológica quando afirma o paradoxo como instância que mantém a diferença absoluta e reduplica a separação entre o temporal e o eterno. Como vimos, ele critica a contradição hegeliana por pretender-se capaz de dar início ao movimento, sendo que, em sua perspectiva, ela não seria causa, mas apenas consequência de um movimento anterior que ocorre à sua revelia e que está enraizado na escolha livre do indivíduo (ou do próprio Deus no caso da encarnação). Assim, parte-se de uma falsa contraposição entre contradição como categoria lógico-especulativa e paradoxo como categoria teológico-existencial, que exigiria uma postura ativa do indivíduo frente à revelação que anuncia. Com efeito, o que ocorre de fato é precisamente o oposto:

apenas a contradição mostra-se como elemento dinâmico capaz de iniciar o movimento, enquanto o paradoxo permanece inerte ou fomenta apenas um falso movimento: "o paradoxo imobiliza a contradição, imobiliza-se na contradição, nele a contradição se repete, eternizando-se" (ARANTES, 1996, p.394). Pois aqui há muito se abandonou o paradigma newtoniano: o movimento dialético ocorre precisamente porque *não há distância a ser vencida*, não há termos fixos postulados desde o início como separados entre um espaço (de significação, sobretudo) que precisa ser superado para que ambos entrem em contato: "Conhecer [forma de apropriação do Entendimento] é, portanto, diminuir a distância. Saber será recusar acomodar-se com ela e subverter as figuras [...] que a isso se acomodavam, não mais se resignar ao fato de que o sentido seja simplesmente apresentável" (LEBRUN, 2006, p.60). É isso que o paradoxo não pode compreender, pois em sua perspectiva Deus é ainda "uma significação demasiado longínqua para ser expressa" (ibidem, p.108).

Daí advêm leituras tão diferentes diante do mesmo fato da Encarnação. Hegel jamais aceitaria a explicação de Kierkegaard de que a vinda de Cristo seria mera reduplicação da distância infinita entre Deus e o homem; de seu ponto de vista, a existência do Deus-homem é precisamente o que diferencia o Cristianismo do Judaísmo, religião da unidade abstrata e da consciência infeliz[84], dilacerada entre finito e infinito, aquém e além. Essa era também a interpretação de Martensen, que nesse ponto permanecia estritamente hegeliano. Dessa maneira, a vinda de Cristo não poderia significar senão o fim do império da abstração e a realização do elemento universal em sua concretude:

> Isso se exprime nessa forma determinada que consiste em dizer que por essa necessidade nasceu a contradição resolvida, a unidade da natureza divina e da natureza humana, na qual uma e outra depuseram sua abstração mútua, de modo que em si esses extremos – natureza divina e natureza humana – não o são, mas que a verdade é ao contrário sua identidade, a unidade do ser-para-si abstrato em sua rigidez e da plenitude, de tal maneira que o concreto seja a verdade, e, na medida em que isso faz face à divindade concreta, essa fraca oposição também desapareceu, e resta a determinação da natureza divina e humana. O sujeito tem necessidade dessa verdade e ela deve nascer para ele. "Natureza divina e humana" é uma expressão dura e difícil; deve-se esquecer a representação que se associa a ela; trata-se da essencialidade espiritual; na unidade da natureza divina e da natureza humana, tudo o que pertence à

[84] Não é à toa que muitos comentadores, desde Jean Wahl, tenham associado Kierkegaard à essa figura da consciência hegeliana: "Et n'y a-t-il pas dans la *Phénoménologie*, à partir des caractères de la conscience malhereuse, une sorte de déduction du christianisme tel que Kierkegaard devait le concevoir? Le Dieu de la conscience malheureuse est un Dieu lointain et disparu, un Dieu situé dans un au-delà vers lequel tend toujours en vain notre ferveur ; elle ne peut jamais que s'agenouiller sur sa tombe ; ce n'est jamais un Dieu pleinement présent ; ce qui est présent, c'est l'endroit vide et abstrait où il fut" (WAHL, 1998, p.112).

> particularização exterior desapareceu; o finito desapareceu (HEGEL, 2004, p.140; tradução nossa).

O que é essencial desse ponto de vista é que ambas as abstrações devem desaparecer: nem mesmo o infinito deverá permanecer em sua imediatidade intocada pelo elemento humano e sensível, pois deve descer de seu trono e aceitar que sua verdade mesma passa por esse momento de alienação em seu contrário[85]. As consequências desse fato não são em absoluto secundárias, pois resvalam nas concepções que cada parte tem de Deus: o Deus kierkegaardiano estará inevitavelmente mais próximo do Deus judaico do Velho Testamento, infinito e alheio a qualquer mediação; já o Deus hegeliano deverá sujar-se de história e modificar-se em sua própria natureza. Como afirma Zizek:

> Cristo sinaliza a sobreposição de duas *kenosis*: a alienação do homem em (relação a) Deus é, ao mesmo tempo, a alienação de Deus em relação a si mesmo em Cristo. Desse modo, não é apenas que a humanidade se torna consciente de si na figura alienada de Deus, mas sim que, na religião humana, Deus torna-se ciente de si mesmo. Não basta dizer que as pessoas (os indivíduos) se organizam no Espírito Santo (Partido, comunidade de fiéis): na humanidade, um "isso" transubjetivo organiza a si mesmo. A finitude da humanidade, do sujeito humano (coletivo ou individual) é mantida aqui: Cristo é o excesso que proíbe o simples reconhecimento do Sujeito coletivo na Substância, a redução do Espírito ao ente objetivo/virtual (pressu)posto pela humanidade. Essas distinções precisas também nos permitem explicar a passagem do que Hegel chamou de "espírito" objetivo (EO) para o "espírito absoluto" (EA): é pela mediação de Cristo que o EO passa para EA. Não há Espírito Santo sem o corpo esmagado de um pássaro (o corpo mutilado de Cristo): os dois polos, Universal *(infinitude/imortalidade virtual* do Espírito Santo, EO) e Particular (comunidade *finita/mortal efetiva* de fiéis – espírito subjetivo, ES), podem ser mediados apenas pela singularidade monstruosa de Cristo (ZIZEK, 2014 In: MILLBANK; ZIZEK, 2014, p.106).

Eis o essencial: a alienação do homem em relação a Deus é simultaneamente a alienação de Deus com relação a si mesmo. O Cristianismo, seguindo a leitura hegeliana, seria a única religião na qual Deus tomaria consciência de si e ofereceria a si mesmo em holocausto por amor aos homens, para destruir a distância que existe entre eles. A formulação de Hegel é enfática: na cruz, "Deus morreu, Deus ele mesmo morreu" (HEGEL, 2004, p.61). Assim, para Hegel, ao contrário de Kierkegaard, o momento da morte de Deus adquire uma significação

---

[85] "A universalidade concreta *perturba por dentro a identidade do particular*. Trata-se de uma linha divisória que é em si universal, atravessando toda a esfera do particular, dividindo-a desde si mesma. A universalidade abstrata é unificadora, a universalidade concreta é divisora. A universalidade abstrata é fundação particular dos particulares, a universalidade concreta é o lugar da luta – ela traz a espada, não amor..." (ZIZEK, 2014, In: MILLBANK; ZIZEK, 2014, p.377).

central: essa seria a forma de representar sensivelmente o movimento do conceito de mediação entre finito e infinito, no qual o infinito em-si morre efetivamente para si mesmo, perde sua pureza e se suja de finitude sem medo de se rebaixar por isso. No Cristianismo, o que se segue a esse acontecimento capital é a renovação do laço substancial através do Espírito Santo, que marca a transmutação da pura transcendência em imanência: a comunidade dos fiéis, nas quais se realiza o próprio Deus. Isso porque para a dialética esse momento da desaparição, da dor e da morte é precisamente isso – um momento. Ele também deve desaparecer e produzir algo para além da pura negatividade abstrata; nesse sentido, pode-se dizer, retornando a uma fórmula aduzida acima, que a morte de Cristo é ao mesmo tempo a perda e a realização do sentido divino em sua efetividade, pois apenas com esse jogo tem-se a dissolução da ideia de que Deus nada mais é do que uma "significação longínqua" demais para ser expressa. Isso faria do Cristianismo muito mais radical do que certas formas de ateísmo: "Na forma comum de ateísmo, Deus morre para os homens que deixaram de acreditar nele; no cristianismo, Deus morre *para si mesmo*" (ZIZEK, 2014 In: MILLBANK; ZIZEK, 2014, p.68).

Em seu debate com Millbank, Zizek reitera diversas vezes a radicalidade da perspectiva dialética frente à falsa radicalidade do paradoxo: apenas numa perspectiva efetivamente dialética poder-se-ia admitir a monstruosa hipótese de um Deus fraco, "um Deus reduzido a compassivo observador da miséria humana" (ibidem, p.78). É verdade que Kierkegaard realça a ideia de que Deus se fez um servo humilde de forma a escandalizar o menos possível os homens, mas o Deus kierkegaardiano é um Deus que se faz fraco apenas para reassegurar seu lugar acima de todos os mortais, como infinitamente inalcançável ao intelecto humano. O Deus hegeliano, por outro lado, seria um Deus radicalmente impotente, o único que poderia fornecer uma resposta satisfatória à pergunta decisiva: "Deus estava presente em Auschwitz?" (ibidem, p.77). Sim, dirá Zizek, pois ele estava lá, sofrendo junto aos homens, não acima deles, administrando de longe a miséria humana.

Eis que o jogo inverteu-se bruscamente: a mediação, antes acusada de ser conciliatória e eliminar a tensão entre os elementos envolvidos na encarnação, surge agora como mais radical do que o paradoxo, criticado por recusar-se a seguir seu objeto em suas determinações contraditórias, impondo-lhe, de fora, uma série de barreiras arbitrárias que bloqueiam seu movimento e o substituem por uma "ilusão acústica" que, no fundo, apenas apresenta sob nova roupagem os mesmos preconceitos metafísicos da teologia de outrora. Kierkegaard pretende que o paradoxo faça subsistir a tensão; seja, mas de que tipo de subsistência se trata? Que radicalidade é essa que mantém os termos em sua pureza, fazendo do infinito a mesma

significação longínqua que sempre foi? Que radicalidade é essa que teme encontrar a verdade do infinito no próprio desaparecimento do finito, postulando, em contrapartida, um Deus que se faz servo sem efetivamente despir-se da roupagem de rei?

O interessante de notar na obra kierkegaardiana é como essa tensão entre uma pretensão dialética e uma teoria antidialética são rebatidas na própria letra do texto. Isso fica particularmente claro quando Kierkegaard emprega o conceito de "síntese" para caracterizar o paradoxo:

> O homem era, portanto, uma síntese de alma e corpo, mas também é uma *síntese do temporal e do eterno* [...] No que toca a esta última síntese, salta aos olhos que é formada de modo diferente da primeira. Na primeira, alma e corpo eram os dois momentos da síntese, e o espírito, o terceiro, porém de tal modo que só se podia falar em síntese quando se concebia o espírito. A segunda síntese tem apenas dois momentos: o temporal e o eterno. Onde se acha o terceiro? E, não havendo terceiro, não há a rigor nenhuma síntese, pois uma síntese, que é uma contradição, não se pode completar como síntese sem um terceiro; pois o fato de a síntese ser uma contradição enuncia afinal justamente que não há síntese (KIERKEGAARD, 2010, p.92-93).

Aqui Kierkegaard arma sua própria forca: se, por um lado, pode-se aceitar falar em síntese no caso da alma e do corpo, dado que não se trata do paradoxo absoluto, como seria possível recorrer a essa categoria quando se fala da encarnação? Ela não deveria manter constantemente a tensão entre os dois termos, de forma a não haver nenhuma síntese superior, como o pretendia a mediação? O problema fica ainda mais grave quando, algumas páginas à frente, Kierkegaard afirma que "A síntese do temporal e do eterno não é uma outra síntese, mas é a expressão daquela primeira síntese, segundo a qual o homem é uma síntese de alma e corpo, que é sustentada pelo espírito" (KIERKEGAARD, 2010, p.96). Como é possível defender que o paradoxo absoluto, expressão da vinda de Cristo à Terra, constitua uma síntese subordinada àquela que é meramente humana (ainda que posta pela divindade)?

Para se evitar a ideia de que Kierkegaard teria recaído em uma tricotomia e resguardar a diferença entre paradoxo e mediação, alguns comentadores apelam para uma compreensão muito particular do que exatamente seria síntese nesse contexto: "síntese é a justaposição de termos *irreconciliáveis*" (HANNAY, 1999, p.45). Pretende-se que a síntese kierkegaardiana seja distinta da hegeliana, dado que colocaria uma tarefa prática: que o espírito seja a síntese do corpo e da alma não significa que ele já esteja dado de antemão, mas deve ser construído pelo indivíduo ao longo de toda sua vida, pois não é algo ao qual se possa ter acesso por meio de um conhecimento de sua natureza essencial. Não há dúvidas de que essa seja a intenção

explícita de Kierkegaard, mas isso ainda não resolve o problema: por que falar de síntese no caso do paradoxo absoluto, que não coloca um terceiro termo? De que forma se articulam os termos temporalidade e eternidade para que isso seja possível? Se quisermos encontrar uma resposta, faz-se necessário retornar à categoria fundamental do Instante.

O Instante descreve o momento preciso em que o eterno toca o temporal; ele é a própria expressão do paradoxo absoluto em sua forma mais bem acabada. Se não fosse por ele, temporalidade e eternidade permaneceriam para sempre afastadas. No entanto, se for lícito dizer que ele organiza esses dois termos sinteticamente, faz-se necessário investigar que tipo de articulação está em jogo:

> Mas o fato absoluto é também ao mesmo tempo um fato histórico. Se não atentarmos para isso, todo o nosso discurso hipotético se reduzirá a nada; pois aí falaríamos apenas de um fato eterno. O fato absoluto é um fato histórico e, como tal, objeto da fé. Daí que o seu aspecto histórico deva ser acentuado, decerto, mas não de maneira que se torne absolutamente decisivo para os indivíduos; pois assim recairíamos no ponto *a)* [...] mas o histórico não pode ser afastado, de jeito nenhum, senão teríamos apenas um fato eterno (KIERKEGAARD, 2011, p.135-136).

Nessa passagem fica claro que o intento de Kierkegaard é defender uma síntese entre termos de igual intensidade, pois, ao menos em tese, o elemento temporal/histórico deveria ter tanta força quanto o eterno. Contudo, quando analisamos de perto no que consistiria tal elemento, sobretudo na discussão acerca do estatuto dos discípulos de primeira e de segunda mão de Cristo, constatamos uma patente *décalage* entre eles:

> Caso se deseje expressar a relação do póstero com o contemporâneo da maneira mais breve possível, mas sem renunciar pela brevidade à exatidão, pode-se então dizer: o póstero crê por meio do (por ocasião do) relato do contemporâneo, em virtude da condição que ele mesmo recebe do deus. – O relato do contemporâneo é a ocasião para o póstero, assim como a contemporaneidade imediata o é para o contemporâneo; e se o relato é aquilo que convém que seja (o relato de um crente) então ocasionará exatamente a mesma ambiguidade da atenção que ele mesmo teve, ocasionada pela sua contemporaneidade imediata (KIERKEGAARD, 2011, p.140).

Em resumo: “Não existe nenhum discípulo de segunda mão. Visto essencialmente, o primeiro e o último são iguais...” (ibidem, p.141). Ora, como o histórico pode adquirir o peso que lhe cabe se é incapaz de estabelecer um corte significativo entre o discípulo contemporâneo dos ensinamentos de Cristo e o discípulo da posteridade? Kierkegaard afirma,

pois, que esse elemento histórico não seria nada além da "ocasião" para a crença, ou seja, algo meramente acidental que de maneira alguma teria o poder de determinar essencialmente a fé diante do paradoxo. Pouco importa se se nasceu no ano 1 ou em 1843; aos olhos do paradoxo absoluto isso não tem qualquer significação[86]. O próprio Kierkegaard admite-o explicitamente: "Se aquele fato é um fato absoluto, ou, para precisar ainda mais, é aquilo que expusemos, então seria uma contradição que o tempo pudesse diferenciar, isto é, diferenciar em sentido decisivo, a relação dos homens para com aquele fato" (ibidem, p.135).

Faz-se necessário concluir que a síntese em questão é uma *síntese assimétrica*, na qual o elemento eterno está em um patamar mais elevado do que o temporal. Isso percebeu Adorno:

> Basta ponderar que em tal construção do paradoxo a aparição de Jesus no tempo poderia variar à vontade, dado que afinal o tempo aparece no paradoxo unicamente como um N.B abstrato, vazio de conteúdo, para demonstrar assim quão profundamente a doutrina de Kierkegaard relativa ao paradoxo como unidade de tempo e eternidade se volta contra sua própria tese fundamental, que afirma que "o fato histórico de que Deus tenha estado sob forma humana é o ponto capital". De fato, no paradoxo de Kierkegaard está ausente todo tempo concreto [...] (ADORNO, 2010b, p.256).

O Instante instauraria, na verdade, uma "homogeneidade quantitativa" (POLITIS, 2009) no desenvolvimento da temporalidade, de tal forma que a posição cristã poderia ser assumida independentemente da contingência histórica. Afirmação curiosa vinda de Kierkegaard, que acusava Hegel de sufocar a contingência e impor sobre a histórica o reino da necessidade retrospectiva. É devido a essa manobra que Kierkegaard pode pregar um "retorno" ao Cristianismo de outrora e afirmar uma continuidade radical de projetos: ora, se não há qualquer diferença essencial entre ter nascido no momento da vinda de Cristo e 1800 anos depois, então o fato de o Cristianismo ter-se corrompido e recaído em um individualismo burguês mesquinho é culpa *dos próprios fiéis*, e não das transformações sociais que os circundam. O indivíduo vê-se, portanto, munido de todas as ferramentas necessárias para ser plenamente cristão, posto que, se há uma dificuldade, ela não é nem maior nem menor do que o fora para as gerações anteriores. A história precisa desaparecer de sua filosofia para que o papel do indivíduo possa ser hipostasiado da forma como o é; não seria possível conciliar a

[86] Esse fato é reiterado insistentemente no livro não publicado sobre Adler: "Whether the paradox had existed for one thousand years or for only a half-hour makes no difference; it does not become more probable because it existed for one thousand years and no less improbable because it lasted for only a half-hour" (KIERKEGAARD, 1998c, p.38). A conclusão só poderia ser uma: "The essentially Christian *has* no story..." (ibidem, p.40).

predominância do polo subjetivo senão através de um simultâneo vilipendiamento do objetivo. Assim, o Instante kierkegaardiano mostra sua face como apenas mais uma figura da eternidade, dissolvendo por si mesmo a síntese que propunha expressar; síntese que, se levada de fato às últimas consequências, conduziria a numa dialética entre temporalidade e eternidade aos moldes hegelianos[87].

Esse fato fica ainda mais claro quando se coloca em relevo o conceito kierkegaardiano de temporalidade:

> Se se define o tempo corretamente como a sucessão infinita, o próximo passo seria, aparentemente, determiná-lo como presente, passado e futuro. Entretanto esta distinção é incorreta, se com isso se quiser dizer que ela se situa no próprio tempo; pois ela apenas surge em virtude da relação do tempo com a eternidade, e pela reflexão da eternidade nele. Se, com efeito, se pudesse encontrar uma base de apoio na sucessão infinita do tempo, ou seja, um presente que servisse de divisor, essa divisão seria inteiramente correta. Mas justamente porque todo e qualquer momento, assim como o é a soma dos momentos, é processo (um desfilar), então nenhum momento é um presente e, neste sentido, não há no tempo nem um presente, nem um passado, nem um futuro. Se acreditamos que somos capazes de sustentar essa divisão, isto ocorre porque *espacializamos* um momento – mas com isso paralisamos a sucessão infinita – isto ocorre porque introduzimos a representação, fizemos do tempo algo para a representação, em vez de o pensarmos (KIERKEGAARD, 2010, p.93).

Como se nota, essa descrição é muito próxima da forma como Bergson descreverá a temporalidade: sucessão infinita, avessa a divisões arbitrárias que apenas espacializam o tempo, etc. Haveria apenas um constante fluxo numa única direção que não se deixa captar por meio da distinção entre passado, presente e futuro, constituindo, portanto, um conceito plenamente positivo e carente de negatividade do tempo. Entretanto, quando se põe a coisa nesses termos, esta parece ser a única conclusão possível: "O presente é o eterno ou, mais corretamente, o eterno é o presente, e o presente é o pleno" (ibidem, p.94). Puro fluxo tende à

---

[87] A cisão estanque entre temporalidade e eternidade é ainda mais marcada nos diversos discursos religiosos, dado que coordena toda uma argumentação calcada na ideia de que o autêntico Cristianismo exige uma ruptura absoluta com o mundo, que não só é rebaixado, como deve mesmo ser odiado. O que está por trás dessa perspectiva é a velha associação entre temporalidade e transitoriedade: "But the visible things are temporal, and the temporal is not only perishable but is at odds with itself and must therefore be dissolved and cannot last […] But the person who turns away from the temporal to the eternal and is concerned about his salvation is reconciled with himself and with everyone else, because the eternal is always in agreement with itself, and its agreement shuts out only that which shuts out itself" (KIERKEGAARD, 1990c, p.266-267). Aqui Kierkegaard expõe claramente a relação entre temporalidade e perecibilidade, eternidade e imperecibilidade, distinção clássica da metafísica cristã, cujo platonismo é patente. O eterno é pura identidade, aquilo que está de acordo consigo mesmo, dado que é imutável, enquanto o temporal é visto como inferior justamente por seu desacordo consigo, posto que é puro devir.

pura imobilidade[88]; a figura da eternidade assombra esse conceito purificado de tempo, que só é retirado de sua letargia devido ao Instante:

> Só com o instante inicia a história [...] O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de temporalidade, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo. Só agora adquire seu significado a mencionada divisão: o tempo presente, o tempo passado, o tempo futuro (KIERKEGAARD, 2010, p.96).

É esse "corte" instaurado pelo Instante que põe o tempo efetivamente em movimento e traça as fronteiras entre o que foi, é e será. A cena original é obviamente a de Adão no momento da queda; apenas naquele instante é que a história (e, juntamente a ela, a pecaminosidade) entra no mundo e o tempo se abre para o devir[89]. Por si mesmo, porém, esse tempo é vazio; forma desprovida de conteúdo que precisa ser animada de fora, já que em si mesma não possui qualquer consistência. Ele é, assim, tão eterno quanto a eternidade, não há como diferenciá-los antes da queda e da subsequente dissociação entre os momentos quantitativo (relativo à humanidade como um todo) e qualitativo (referente ao indivíduo). Como consequência dessa *instauratio*, o eterno será doravante deslocado para o futuro:

> A situação presente é de certeza e definição, mas uma relação do presente para com um futuro é, *eo ipso*, uma situação de incerteza e, por isso, muito corretamente, uma relação de expectativa. Especulativamente, é válido que eu, recordando, retrospectivamente, seja capaz de alcançar o eterno; é válido que o eterno se relacione diretamente com aquilo que é eterno, mas um existente, olhando para frente, só pode se relacionar com o que é eterno como com o que é futuro (KIERKEGAARD, 2016, p.140-141).

Encontramos o mesmo raciocínio no *Conceito de Angústia*, onde a oposição entre a eternidade grega e cristã é marcada de forma mais acentuada:

---

[88] Lembremos aqui da crítica de Horkheimer ao procedimento bergsoniano, que fornece uma indicação valiosa no caso que nos concerne: "A tentativa de oferecer uma filosofia do tempo concreto, isto é, de compreender a realidade não como algo fixo em si – e não somente como algo no tempo, "quarta dimensão do espaço" estendido – , mas como o próprio desenvolvimento, a própria mudança, a própria transformação – e deste modo abstraídos da história humana – , este empreendimento temerário tinha que fracassar. Quando Bergson afirma, por analogia ao tempo interior e vivido do indivíduo, um pretenso núcleo espiritual do mundo, e assim imagina um fluxo de vivências divino como o ser absoluto, ele tem igualmente que negar o tempo. Sua metafísica panteísta, há muito tempo envelhecida, contradiz sua visão da temporalidade da realidade e suprime a si mesma" (HORKHEIMER, 2000 p.70-71).

[89] "That history begins in the moment of vision means that it originates in the fragmentation of an original unity. Temporality is grounded in a fall" (ERIKSEN, 2000, p. 76).

> Aqui o recordar platônico mostra sua significação. O eterno dos gregos situa-se lá atrás, como um passado em que só se entra recuando. Contudo, este é um conceito totalmente abstrato do eterno: que ele seja o passado, como quer que isso venha a ser definido mais de perto: filosoficamente (o morrer à maneira filosófica) ou historicamente. Em geral, pode-se, ao definir os conceitos de passado, futuro e eterno, atentar para o modo como o instante foi definido. Não havendo o instante, o eterno aparece lá atrás como passado. É como se eu pusesse um homem a percorrer um caminho, porém não mostrasse um só passo, e de repente o caminho aparecesse atrás dele como já percorrido. Se o instante for posto, mas como mero *discrimen* "divisão", então o futuro é o eterno (KIERKEGAARD, 2010, p.97).

O grego não possui a dimensão do conceito de Instante, pois está restrito à posição A, imanentista, calcada no ato de rememoração. O Instante só será efetivamente posto como categoria fundamental pelo Cristianismo, que abre o tempo e projeta o indivíduo em direção ao futuro, que é o tempo por excelência da fé e da repetição[90]. É verdade que Kierkegaard busca escapar dessa associação simplista entre eternidade e futuro quando insiste na heterogeneidade do eterno em relação a qualquer forma temporal. Mas até certo ponto trata-se de algo inevitável, dada sua recuperação da categoria cristã da "plenitude do tempo", que é precisamente o tempo daquilo que está por vir, o tempo da expectativa de salvação. Por apresentar-se vazio de conteúdo, esse tempo tomará qualquer forma, perecendo diante da "sucessão abolida" anunciada pela eternidade. Novamente, verifica-se como elementos advindos da teologia cristã sufocam o movimento dialético e assumem o controle da filosofia de Kierkegaard, impondo-lhe a necessidade de operar com certas categorias petrificadas que comprometem sua ideia inicial de sustentar até o limite a oposição entre eterno e temporal.

Ao contrário de Kierkegaard, Hegel empenha-se em devolver à temporalidade sua espessura própria, ao mesmo tempo em que evita hipostasiá-la como elemento definidor da existência, reconhecendo também sua transitoriedade e inadequação como conceito último da razão. Um ponto central de contraste é o fato de que, numa perspectiva dialética, o tempo não é tratado como pura processualidade, como se fosse um fluxo infinito e indivisível que segue sempre a mesma direção; isso recairia na figura do "mau infinito" hegeliano. De forma análoga ao movimento, ele deve ser compreendido como a expressão de uma contradição, contradição esta localizada no "agora", que simultaneamente é e não é:

---

[90] "But that means that revelation is not an irruption that closes either the past or the future; it is rather an interruption that opens up the new possibilities of a movement. Faith repeats the possibility of the past – in order to procure an open future" (GRØNKJÆR, 2004, p.271).

> O tempo, como a unidade negativa do ser-fora-de-si, é igualmente um, sem mais nem menos, abstrato, ideal. – Ele é o ser, que, enquanto *é, não é*, e, *enquanto não é*, é; ele é o vir-a-ser *intuído*, isto é, [tal] que são determinadas as diferenças simplesmente *momentâneas*, isto é, [as que] imediatamente se suprassumem como exteriores, isto é, que são apesar disso exteriores a si mesma (HEGEL, 1997, p.54).

O tempo não deixa de ser contínuo, mas também é marcado pela descontinuidade do agora, que marca a divisão entre passado e futuro devido a sua natureza contraditória de simultaneamente ligar e separar o que veio e o que virá (algo que Aristóteles já havia percebido em sua *Física*, embora buscasse afastar a contradição por meio da diferenciação entre o agora como limite potencial e como ligação atual das dimensões temporais). Hegel defende que essa negatividade seja algo constitutivo da forma temporal, que não deveria ser purificada de modo a expurgar toda contradição, como o fizeram filosofias anteriores. Ao mesmo tempo, porém, seria incorreto aceitar a descrição kantiana de um tempo pertencente à intuição pura, que não seria nada além de um invólucro indiferente ao conteúdo sobre o qual se afirma: "Mas não é que no tempo surja e pereça tudo, porém o próprio tempo é este vir-a-ser, surgir e perecer" (ibidem, p.55). É precisamente esse movimento que diferencia o tempo do espaço: neste, as dimensões surgiam como algo indiferente, subsistindo como puras quantidades marcadas pela imediatez e por uma exterioridade abstrata; no tempo, por outro lado, as três dimensões estão todas conectadas por meio dessa relação de mútua negação: o presente só pode se afirmar como tal em oposição ao que não é, pois já foi, e ao que não é, pois ainda será[91].

Trocando em miúdos: "as próprias coisas são o temporário [...] O próprio processo das coisas efetivas faz assim o tempo; e, se o tempo é chamado o potentíssimo, ele também é o impotentíssimo" (ibidem, p.56). Lembremos que o tempo é uma estrutura derivada da finitude, tratada primeiramente na Lógica do Ser. A finitude já era, em sua determinação fundamental, caracterizada por esse perecer, pela não subsistência, que ainda não tomava forma temporal. Sendo assim, não é o tempo que impõe a perecibilidade às coisas, pois isso já faz parte de sua estrutura lógica; ele apenas expressa esse perecer a partir de uma intuição exterior, posto que é uma determinação da natureza (e, portanto, da ideia em sua forma

[91] "O presente só é por isso que o passado não é; inversamente, o ser do agora tem a determinação de não ser, e o não-ser de seu ser é o futuro; o presente é esta unidade negativa. O não-ser do ser, a cujo lugar passou o agora, é o passado; o ser do não-ser, que está contido no presente, é o futuro. No sentido positivo do tempo pode-se pois dizer: só o presente é, o antes e depois não é; mas o presente concreto é o resultado do passado, e está prenhe do futuro" (HEGEL, 1997, p.60).

alienada do "ser-fora-de-si"). Como diz Paulo Arantes: "As coisas não desaparecem porque estão no tempo: estão no tempo porque são finitas" (ARANTES, 2000, p.103).

A grande vantagem dessa perspectiva sobre a de Kierkegaard é que ela compreende o tempo como a expressão de uma contradição manifesta em sua própria estrutura lógica, além de derivá-la do movimento de exteriorização da ideia, que se inicia no espaço. O tempo deixa de ser uma forma vazia de conteúdo e adquire sua espessura no movimento das próprias coisas, ao qual não é de forma alguma indiferente, pois reflete uma tensão que já se encontrava nelas. Isso possibilitará, então, uma nova forma (muito mais radical) de abordar o conceito de eternidade:

> A intemporalidade absoluta é diferente da duração; é a eternidade que é sem o tempo natural. Mas o próprio tempo é, em seu conceito, eterno; pois ele, não qualquer tempo, nem [o] agora, mas o tempo-enquanto-tempo, é seu conceito; este mesmo porém, como cada conceito em geral, [é] o eterno, e por isso também [é] presente absoluto. A eternidade não será, nem foi, mas ela é. A duração é também diferente da eternidade nisto, que ela é apenas um relativo suprassumir do tempo; mas a eternidade é duração infinita, isto é, não relativa porém em si refletida. O que não está no tempo é o sem-processo; o péssimo e o mais perfeito [isto] não está no tempo, dura [...] A ideia, o espírito está acima do tempo, pois tal é o próprio conceito do tempo; é eterno, em e para si, não é rompível para o tempo, porque ele não se perde no seu lado [um dos lados] do processo (HEGEL, 1997, p.56-57).

Eternidade foi geralmente entendida como a negação abstrata do tempo, sendo descrita como um presente sem fim, infinitamente estendível. Hegel combate essa forma de mau infinito recusando-se a postular a eternidade em um além inalcançável (de maneira análoga ao que afirmava acerca do infinito); o eterno não deve ser algo absolutamente distinto do tempo, embora deva certamente superar suas determinações. Dessa maneira, a relação entre ambos só poderá ser de *Aufhebung* a partir de uma negação determinada, o que faz da eternidade uma superação que conserva aquilo que negara[92]. Por isso Hegel diz que ela "é", em vez de dizer que "será", como o pretendia o Cristianismo. Para esclarecer esse ponto, ele a contrasta com a duração, que seria uma maneira meramente abstrata de negar a temporalidade: o que dura é aquilo que não perece, pois permaneceu em sua subsistência indiferente ao movimento do tempo como algo que não realizou o movimento de reduplicação reflexiva (aqui o exemplo

[92] "Parece, pois, que a ruptura entre a eternidade e as formas da temporalidade não exclui certas interferências ou, ainda, que é preciso captar de outro modo a natureza de suas relações. Sem dúvida, é preciso não situar a eternidade antes ou depois do tempo, não fazer da eternidade um momento do tempo, mas não convém esquecer que Hegel, antes de enunciar essa proibição, lembra que "o conceito de eternidade não deve absolutamente ser captado de maneira negativa como abstração do tempo, de tal modo que a eternidade existisse por assim dizer fora dele" (ARANTES, 2000, p.178).

recorrente são as sociedades "adormecidas" no esquema da história mundial hegeliana – Índia e China). O eterno, pelo contrário, é o que passou pelo perecer mas recusou-se a aceitá-lo como a última palavra, pois o próprio perecer deve perecer para dar lugar a uma nova forma de movimento (daí a associação entre eternidade e conceito, que recusa as correntes que pretendem atá-lo à forma temporal como se fosse sua sina definitiva).

A eternidade kierkegaardiana não escapa à figura da "duração" impetuosamente criticada por Hegel: por ser uma negação absoluta do tempo, que nada conserva de sua processualidade, ela também recai na abstração de um "presente eterno" no qual o tempo encontraria sua completude. Representação teológica que bloqueia o verdadeiro movimento e anula a oposição suposta entre ambos; lembremos que é apenas o Instante que introduz certo dinamismo e permite um choque produtivo entre o eterno e o temporal, os quais permaneceriam para sempre em sua letargia se não fosse a decisão de Deus de enviar seu filho à Terra.

Antes de passarmos ao próximo item, cabe ressaltar um fenômeno de grande importância na economia do texto kierkegaardiano, para o qual já chamamos atenção anteriormente: o fato de definir conceitos antidialéticos com um vocabulário explicitamente dialético. Isso se mostrou verdadeiro no caso da fé, mas vejamos agora como ocorre com o paradoxo e o Instante:

> Mas é claro que queria fazê-lo, como o pintamos no poema, e queria para tanto tornar-se igual ao indivíduo a fim de que este pudesse compreendê-lo de todo. Deste modo, o paradoxo torna-se ainda mais terrível, ou o mesmo paradoxo tem essa dupla natureza pela qual se mostra como o absoluto: negativa, ao colocar em descoberto a diferença absoluta do pecado; positiva, ao querer abolir [*ophæve*] esta diferença absoluta na igualdade absoluta (KIERKEGAARD, 2011, p.70-71).

Jon Stewart comenta essa passagem nos seguintes termos:

> A formulação de Climacus aqui é interessante, já que o que ele denomina "o paradoxo" é precisamente o que Hegel chama "a relação dialética entre conceitos". Climacus usa até mesmo o termo hegeliano "superar", "*ophæve*", o equivalente dinamarquês de "*aufheben*". Há um claro movimento hegeliano em sua descrição: uma negação ou uma diferença, superada em uma unidade superior ou uma "igualdade absoluta", onde a diferença ou a contradição desaparece (STEWART, 2004, p.204; tradução nossa).

Com efeito, esse é o único momento em que Kierkegaard enfatiza essa duplicidade do paradoxo, bem como o fato de que buscaria a abolição/superação de uma diferença absoluta, algo que parece ser profundamente contraditório em relação a tudo o que vinha sendo dito anteriormente, a saber, o fato de que o paradoxo amplificaria a diferença absoluta e causaria não sua suspensão, mas sua manutenção[93]. Kierkegaard parece estar muito próximo do que criticava em Hegel quando afirma que o objetivo último seria uma "igualdade absoluta"; ainda que essa ideia não corresponda ao que o próprio Hegel diz, Kierkegaard de fato acreditava que a especulação visava anular a contradição em prol de uma identidade totalizante. Mas o que indicaria essa passagem senão a mesma identidade criticada páginas atrás?

Vejamos ainda outro momento em que algo semelhante se dá: "mas o paradoxo une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historicização da eternidade" (KIERKEGAARD, 2011, p.86). Aqui a contradição é ainda mais explícita: como falar de uma "eternização do histórico" e de uma "historicização da eternidade" se o paradoxo seria responsável por reforçar o abismo existente entre os dois? Como diferenciar esse movimento da mediação hegeliana, que descrevia como o eterno é retirado de seu além infinitamente distante por encarnar-se em uma figura temporal? Jon Stewart arrisca a hipótese de que, fazendo-se valer as consequências dessa descrição, o paradoxo não poderia mais ser oposto à mediação, sendo na verdade uma "variante" ou "exemplo" dela (STEWART, p.205). Tese dificilmente sustentável, posto que Kierkegaard não menciona qualquer exceção às críticas dirigidas à mediação; afinal, como defender que o paradoxo, categoria existencial que se opõe ao pensamento, poderia ser encaixado no esquema especulativo que falsificaria seu entendimento?

Mencionemos ainda uma última passagem, extraída de uma nota do *Pós-Escrito*: "O religioso reside na dialética da interiorização e, por isso, em relação à concepção de Deus, isto significa que Ele próprio movido, se deixa transformar" (KIERKEGAARD, 2016, p.148). Embora não se refira ao paradoxo, essa afirmação mostra-se ainda mais comprometedora que as anteriores: se Deus deve permanecer não mediado com o homem, se sua vinda à Terra apenas reduplica a distância entre ambos, como afirmar que nesse movimento interior da fé

---

[93] Com efeito, no manuscrito não publicado sobre Adler, Kierkegaard diz o seguinte: "This, then, is the relation between persons *qua* human beings. *But between God and a human being there is an eternal essential qualitative difference*, which only presumptuous thinking can make disappear in the blasphemy that in the transitory moment of finitude God and a human being are certainly differentiated, so that here in this life a human being ought to obey and worship God, but in eternity the difference will vanish in the essential likeness, so that God and human beings become peers in eternity, just as the king and the valet" (KIERKEGAARD, 1998c, p.181).

ele mesmo seria transformado? Como evitar a conclusão de que se trata de uma autêntica mediação, muito próxima do Deus hegeliano que encontra sua verdade na autoalienação?

Parece-nos, de fato, que todos esses exemplos, incluindo aqueles analisados no capítulo anterior, não servem senão para corroborar a tese de que a filosofia de Kierkegaard estaria cindida entre um polo antidialético (cuja inspiração viria principalmente da teologia) e um polo dialético (fortemente influenciado por Hegel). Nesse caso específico, a oposição se manifesta entre as figuras do paradoxo cristão e da mediação especulativa. É inegável que a própria oposição é assimétrica, pois predomina em muito o lado não dialético, sobretudo na parte mais teórica das obras, voltada contra Hegel e os hegelianos. No entanto, por haver lido muito de Hegel e ter em certa medida incorporado seu modo dialético de exposição, Kierkegaard é capaz de oferecer formulações que superam os esquemas prontos dos quais deveriam ser expressão. O resultado final é uma filosofia em constante desacordo consigo mesma, índice de uma contradição que define uma relação tensa entre forma dialética e conteúdo não dialético (ou, por vezes, o contrário).

6. Repetição *versus* Aufhebung

Analogamente ao que ocorrera com o paradoxo, a categoria da Repetição (*Gjentagelse*) também será mobilizada como contraposição à posição imanente da rememoração (ou reminiscência):

> Porque *a repetição* vem a expressar de um modo decisivo o que *a reminiscência* representava para os gregos. Assim como ensinavam que todo conhecimento era uma reminiscência, assim ensinará também a nova filosofia que toda a vida é uma repetição [...] Repetição e recordação constituem um mesmo movimento, mas em sentido contrário. Porque o que se recorda é algo que foi, e enquanto tal se repete em sentido retroativo. A autêntica repetição, supondo que seja possível, faz o homem feliz, enquanto a recordação o faz desgraçado [...] O amor-repetição é na verdade o único feliz (KIERKEGAARD, 2009, p.26-27; tradução nossa).

Logo em seguida: “O peculiar do amor-repetição é a deliciosa segurança do instante” (loc.cit). Dessa forma, a repetição surge como uma categoria que agremia em si a constelação de elementos (paradoxo, instante, também a fé) que posteriormente na obra de Kierkegaard adquiriria maior autonomia e se separaria dela. De qualquer forma, não deixa de ser uma categoria central no pensamento de Kierkegaard, já que oferece um contraponto positivo à

mediação/*Aufhebung* especulativa[94], que se perderia no ideal e deixaria escapar a atualidade da existência.

Para encenar esse confronto de posições opostas, Kierkegaard mais uma vez recorre a um dispositivo literário: constrói a história de um jovem enamorado que apela a um confidente mais experiente quando se vê angustiado diante de seu amor por uma menina. Ciente de suas propensões poéticas, o jovem não sabe como se colocar diante desse amor, pois, no fundo, a "menina não era em realidade sua amada, mas simplesmente a ocasião que despertou nele a veia da atividade criadora e o converteu em poeta" (ibidem, p.40). Preso na esfera estética, ele é incentivado a poetizar sua existência e valer-se da moça como inspiração para desenvolver e amadurecer sua propensão, o que significa transportar o amor da atualidade para a possibilidade da ideia. Como vimos anteriormente, era precisamente isso o que fazia o poeta dos *Diapsalmata*, que inclusive afirmava que "apenas o amor da rememoração é feliz" (KIERKEGAARD, 1987, p.41).

O objetivo do livro gira em torno da constatação de que a repetição meramente estética é impossível. Isso valeria tanto para o amor poetizado do jovem como para o próprio conselheiro – Constantius –, que também busca uma repetição refazendo os mesmos passos que fizera dois anos atrás numa viagem para Berlim. Precisamente por recusar o amor da rememoração, a autêntica repetição seria projetada para o futuro, expressando uma transcendência que exige do indivíduo uma escolha ativa no puro exercício de sua liberdade. Por conseguinte, só poderia ser religiosa. O próprio jovem tem um lampejo de iluminação ao fim do livro quando se deixa cativar pelo exemplo de Jó, que teria de fato experimentado uma repetição por meio de sua fé:

> Dá-se, portanto, uma repetição. O problema está em saber quando acontece a verdadeira repetição, pois não é nada fácil expressar-se sobre este acontecimento em nenhum idioma humano. Quando apareceu aos olhos de Jó? No momento exato em que todas as certezas e probabilidades humanamente *concebíveis* caíram por terra e não lhe podiam oferecer, como é lógico, nenhuma explicação. Jó foi perdendo tudo pouco a pouco; e assim, gradualmente, suas esperanças foram desaparecendo à medida que a realidade, longe de suavizar-se, ia descarregando contra ele alegações e golpes cada vez mais duros. No sentido da imediatez tudo estava perdido. Seus amigos, especialmente Bildade, não veem senão uma saída, a saber, que Jó se curve ante o castigo que o assola e desta maneira possa fomentar a esperança de uma

[94] "Il n'y a pas de médiation [...] ; il n'y a que rupture dialectique, paradoxe, affrontement des opposés. Mais pourtant, Kierkegaard ne renonce pas à une réconciliation (il faut bien qu'il y ait une réconciliation). Dans *Craint et Tremblement*, Dieu substitue un animal à Isaac, et au moment où tout semble perdu, tout est retrouvé. La *répétition* joue ici le même rôle que l'*Aufhebung* hégélienne, mais sur un autre plan, dans la relation avec la transcendance" (HYPPOLITE, 1971, p.206).

> repetição sobreabundante. Mas Jó não se verga [...] (KIERKEGAARD, 2009, p.188-189; tradução nossa).

Só na máxima incerteza objetiva, nos limites da desesperança, é que o movimento da fé é possível. Pois Jó recebe em dobro tudo o que perdera; recusa-se a negociar com Deus, a exigir-lhe reparação, pois sua crença é absoluta. Esse exemplo toca profundamente o jovem de *A Repetição*, que descobre em si uma vocação religiosa muito superior à poética, mas encontra-se na impossibilidade de imitar o exemplo de Jó e realizar a autêntica repetição pela fé. No fim, termina enquadrando-se na esfera ética e se casa com uma mulher desconhecida, de forma a "salvar sua honra" e "reconquistar o orgulho". Mas a repetição está além da existência ética, pois exige sacrifício: assim como a fé, o movimento de resignação infinita e autoaniquilação é necessário para que o si mesmo purgue-se de seu amor-próprio e entregue-se completamente ao deus que lhe estende a mão oferecendo-lhe a condição.

Isso conduz à determinação primordial da repetição como categoria da interioridade: "mas a tarefa consiste em converter a repetição em algo de interior, na tarefa própria da liberdade, no seu supremo interesse, se ela verdadeiramente pode, enquanto tudo à volta se modificar, realizar a repetição" (KIERKEGAARD, 2010, p.20). Esse é o paradoxo próprio à posição cristã: um aprofundamento da interioridade que conduz à pura transcendência divina. Como explicar esse movimento? Seguindo a interpretação de Jon Stewart (2003), partamos de algumas indicações fornecidas em *É preciso duvidar de tudo*, em que Kierkegaard aborda mais detalhadamente os componentes essenciais do ato da repetição:

> Quando a idealidade e a realidade entram em contato, nasce a repetição. Quando, por exemplo, vejo algo no momento, a idealidade corre a explicar que se trata de uma repetição. Aqui está a contradição; pois aquilo que existe é, ao mesmo tempo, de um outro modo. Que o dado exterior é, posso entender, mas, no mesmo instante, relaciono-o a algo que também é, algo que é o mesmo e que, simultaneamente, pretende explicar que o outro é o mesmo . Aqui há um redobramento, aqui se coloca o problema de uma repetição. A idealidade e a realidade, portanto, se chocam; em qual meio? No tempo? Isto é uma impossibilidade. Na eternidade? Isto é uma impossibilidade. Onde, então? Na consciência, aí está a contradição [...] (KIERKEGAARD, 2003, p.117-118).

A repetição seria uma síntese entre realidade e idealidade. Nesse contexto, realidade refere-se ao dado empírico, à atualidade enquanto tal; idealidade, por outro lado, refere-se ao movimento de conceitualização ou mesmo de imaginação do real, no qual a atualidade passa para a possibilidade. A relação entre elas expressa a contradição da própria consciência, que é

onde a repetição se daria[95]. No entanto, surge um problema quando se considera que algumas linhas à frente Kierkegaard afirma que "Trata-se mais precisamente aqui, de uma repetição na consciência, logo, da reminiscência" (ibidem, p.118). Ora, como isso seria possível, dado que a repetição é o exato oposto da reminiscência? Poderíamos compreendê-lo caso a repetição fosse caracterizada como pura idealidade, afastada da atualidade, mas esse não é o caso. Em *A Repetição*, a reminiscência era criticada precisamente por perder-se no possível e ter olhos apenas para o passado, enquanto a repetição apontaria para o futuro devido a seu caráter transcendente. Mas se ela for também uma síntese, como diferenciá-la da verdadeira repetição? Kierkegaard infelizmente não esclarece a questão, pois o manuscrito termina nesse mesmo parágrafo.

Outra questão patente refere-se ao papel da consciência: ora, afirmar que a repetição se daria *na* consciência não seria recair na posição imanentista? Como conciliar a ideia de uma síntese entre real e ideal com esse fato? Não seria melhor falar em uma repetição que se dá a partir de uma dialética entre a consciência e Deus? Para solucionar tal problema, Eriksen propõe uma repetição "da" consciência:

> Se, portanto, a 'rememoração' encontra o significado de outro ser na semelhança do si, a 'repetição' busca o significado do si no ser de um outro, i.e., no ser diante do outro do si. Em resumo, enquanto a 'rememoração' é uma repetição *na* consciência na qual o outro é integrado no si, a 'repetição' é uma repetição *da* consciência, a transfiguração do si por meio da relação com o outro (ERIKSEN, 2000, p.166-167; tradução nossa).

A solução de Eriksen passa necessariamente por ignorar a descrição da reminiscência/rememoração como uma "síntese", fato que certamente acarreta dificuldades para o esquema de Kierkegaard. Ainda assim, ela mostra-se adequada, pois ressalta que uma verdadeira repetição nunca poderia se dar propriamente "na" consciência, pois não conseguiria escapar dos dilemas da posição A descrita nas *Migalhas*. Ela deveria, pois, ser uma repetição "da" própria consciência, na qual o si vê-se profundamente modificado diante

[95] Jon Stewart mostra de maneira convincente como essa análise de Kierkegaard está ancorada em solo hegeliano, mais precisamente na questão da certeza sensível: "Hegel's distinction between universal and particular is at least a part of what Kierkegaard means by ideality and reality. When Kierkegaard says that repetition is the contradiction of consciousness, he is in effect simply repeating Hegel's thesis in the "Sense-Certainty" chapter. Hegel says that consciousness is caught in a contradiction since it cannot say what it means (i.e., it means the particular, but it says the universal). He writes: "Of course, we do not *envisage* the universal This or Being in general, but we *utter* the universal; in other words, we do not strictly say what in this sense-certainty we *mean* to say." Following Hegel completely, Kierkegaard says: "The moment I make a statement about reality, contradiction is present, for what I say is ideality." The contradiction that Kierkegaard speaks of is clearly the same as that pointed out by Hegel – the inability of language to capture the particularity of empirical experience" (STEWART, 2003, p.287).

de sua relação com a alteridade absoluta da divindade. Na rememoração platônica, por outro lado não haveria uma modificação significativa da subjetividade, já que bastaria recuperar um conteúdo que se encontrava no máximo adormecido; nela, o "que" seria superior ao "como", o contrário do que se dá na fé.

O essencial quanto ao movimento da repetição estaria contido na seguinte passagem bíblica: "Assim que, se alguém está em Cristo, nova criatura é: as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo" (2 Cor 5:17). Não se trata, portanto, de uma repetição na qual tudo permanece igual (isso é precisamente o que Kierkegaard critica em Heiberg, para quem só haveria repetição na natureza[96]), mas uma repetição em que o indivíduo vê-se profundamente modificado através de seu ato de fé. É verdade que o polo objetivo desaparece nesse esquema; tudo se passa na interioridade infinitamente apaixonada. Entretanto, não se trata de uma repetição puramente não relacional, pois essa subjetividade está diretamente ligada a Deus; ela só se modifica porque Deus estende a mão e devolve-lhe tudo em dobro: os bens perdidos, Isaac e sua descendência etc. Quando isso se dá? No Instante:

> E nisso reside a angústia e a desrazão do paradoxo, cabalmente em que Abraão, falando humanamente, não possa fazer-se compreender por ninguém. Apenas no instante em que seu ato está em absoluta contradição com seus sentimentos, somente então é quando sacrifica de fato Isaac. Mas a materialidade de sua ação, que é aquilo que o faz pertencer ao geral, converte-o inevitavelmente em um assassino nessa esfera (KIERKEGAARD, 1976, p.105-106; tradução nossa).

De certa forma, o Instante manifesto no paradoxo absoluto também é repetido em cada ato autêntico de fé. O paradoxo é um ato único na história humana, mas é precisamente por isso que pode ser repetido, pois para Deus nada é impossível – o absurdo existe apenas do lado humano. Disso não se aperceberam nem as figuras estéticas como Don Juan, que repete as prendas de sua sedução, nem o juiz Wilhelm, que repete a cada dia o amor por sua esposa, nem mesmo o jovem desesperado de *A Repetição*, que descobre o paradigma, mas fraqueja na hora de tomá-lo em sua radicalidade e experimentá-lo de fato. Em todos os casos, tem-se no máximo um pálido reflexo da verdadeira categoria, para a qual nunca é fornecido um exemplo humano, de forma a realçar a dificuldade da tarefa. Ainda assim, encontramos no *Conceito de Angústia* uma alusão à saga de Frithiof que ajuda a explicar essa relação entre repetição, instante e alteridade:

---

[96] Ver KIERKEGAARD, 2010, nota 35.

> "O instante" é (na língua dinamarquesa) uma expressão figurativa, e até aí não é tão bom ter de lidar com ela. Contudo, é uma bela palavra para examinar. Nada é tão rápido quanto uma olhadela e, contudo, ela é comensurável com o conteúdo do eterno. Assim, quando Ingeborg mira o oceano à procura de Frithiof, temos uma imagem para o que esta expressão figurativa significa. Um arroubo de sentimento, um suspiro, uma palavra, por serem sonos, já teriam neles, com som, antes a determinação do tempo, e seriam mais presentes como algo que se esvai, e não têm tanto a presença do eterno em si, como, aliás, também por isso, um suspiro, uma palavra, etc., têm poder para aliviar a alma de um peso que acabrunha, justamente porque este peso acabrunhante, apenas expresso, já começa a tornar-se algo de *passado*. Uma olhada, por isso, constitui uma designação do tempo, porém, bem entendido, do tempo nesse conflito fatal em que é tocado pela eternidade (KIERKEGAARD, 2010, p.94-95).

Segue-se o belo comentário de Eriksen:

> Poderia parecer que para Ingeborg a perda de Frithiof foi a perda de seu outro; mas a imagem da semente mostra que o oposto é o caso. A perda de seu 'outro' é precisamente seu vir a ser como um outro genuíno. Antes da perda sua presença fora constitutiva de seu [de Ingeborg] si, fornecendo seu significado; agora a *ausência dele* torna-se constitutiva de um novo modo de existência no qual seu ser não é simplesmente o único polo na polaridade do si dela, mas um outro genuíno. E o olhar de Ingeborg? Ele encara aquele ponto no horizonte onde ela o viu pela última vez. É um meio de representação? Está rememorando? Não haveria alívio na memória; conteria apenas um lembrete da intransponibilidade do golfo que os separa. É uma projeção? É seu olhar nutrido pelo desejo de que, de repente, o navio de Frithiof apareça, miraculosamente, no horizonte? Tal desejo apenas engendraria impaciência e desassossego. Mirando o mar, Ingeborg, portanto, não está nem recordando o passado, nem seu olhar penetra nas possibilidades do futuro. Antes, seu olhar tem a forma de uma questão: 'teria ele [o dia, o mar] visto tua face?', ela pergunta ao dia, à noite e ao mar – mas a questão é dirigida a Frithiof (na segunda pessoa). O rosto que ela está buscando não é 'dele' mas 'tua' – como se ele estivesse presente apesar da ausência de sua face; como se sua ausência abrigasse um tipo de presença. O 'buscar' dela, poderíamos dizer, precede a intencionalidade da estrutura de sujeito-objeto da linguagem. Ela não está procurando um objeto; está procurando uma mudança. Na terminologia do capítulo anterior: Seu olhar pertence ao reino da expectativa, e não do desejo, [pertence] à plenitude do tempo, e não de uma realização temporal. Ele não rastreia o outro; *é* o rastro do outro. O olhar de Ingeborg expressa a dialética do outro: a inelutável ausência do outro – a alteridade do outro – é precisamente a presença do outro como outro (ERIKSEN, 2000, p.71; tradução nossa).

É verdade que tal exemplo dificilmente poderia caracterizar um movimento religioso, mas ainda assim ele capta com perfeição alguns pontos centrais relacionados à repetição: o fato de que se dá no momento em que eternidade e temporalidade se tocam e o fato de convocar o outro através de sua ausência (algo muito próximo poderia ser dito da relação

entre o cristão e Deus). Ingeborg perdeu seu amado e (algo que ele mesmo não sabe), nunca mais poderá ficar junto dele, pois se casará com outro homem. Ainda assim, seu anseio não é por rememorar o que viveram juntos; esse é o ofício por excelência do poeta, que se vale de sua fantasia para reavivar o conteúdo morto, passado, de seu amor, perdido para sempre no reino da possibilidade. Mas Ingeborg carrega o amado consigo em sua ausência: naquele momento em que questiona o mar, ele está efetivamente junto a ela, assim como Deus estava ao lado de Abraão quando este ergueu o punhal. Esse é o verdadeiro paradoxo experimentado pelo cristão: embora se feche cada vez mais em sua interioridade, de forma a negar o mundo existente enquanto tal, nesse movimento hermético ele carrega a presença do deus que o acompanha em sua autoaniquilação. Por isso, subscrevemos inteiramente à interpretação de Eriksen (2000), para quem só se poderia falar de repetição a partir de três ideias centrais: um movimento de transcendência com vistas ao futuro, uma relação com o puro Outro e o movimento do vir-a-ser (que se refere à passagem do não-ser ao ser, ou seja, do indivíduo como pecador, preso na não verdade de sua situação, ao indivíduo diante de Deus, que aceita sua condição e se entrega ao absurdo da fé).

Retornemos agora à querela entre a repetição kierkegaardiana e a *Aufhebung* hegeliana. Para tanto, Deleuze servirá de fio condutor:

> Eis o que nos é dito: este movimento, a essência e a interioridade do movimento, é a repetição, não a oposição, não a mediação. Hegel é denunciado como aquele que propõe um movimento do conceito abstrato em vez do movimento da Physis e da Psiquê. Hegel substitui a verdadeira relação do singular e do universal na Idéia pela relação abstrata do particular com o conceito em geral. Ele permanece, pois, no elemento refletido da "representação", na simples generalidade. Ele representa conceitos em vez de dramatizar Idéias: faz um falso teatro, um falso drama, um falso movimento. É preciso ver como Hegel trai e desnatura o imediato para fundar sua dialética sobre esta incompreensão e para introduzir a mediação num movimento que é apenas o movimento de seu próprio pensamento e das generalidades deste pensamento. As sucessões especulativas substituem as coexistências; as oposições vêm recobrir e ocultar as repetições. Quando, ao contrário, se diz que o movimento é a repetição e que é este nosso verdadeiro teatro, não se está falando do esforço do ator que "ensaia repetidas vezes" enquanto a peça ainda não está pronta. Pensa-se no espaço cênico, no vazio deste espaço, na maneira como ele é preenchido, determinado por signos e máscaras através dos quais o ator desempenha um papel que desempenha outros papéis; pensa-se como a repetição se tece de um ponto relevante a um outro, compreendendo em si as diferenças [...] O teatro da repetição opõe-se ao teatro da representação, como o movimento opõe-se ao conceito e à representação que o relaciona ao conceito. No teatro da repetição, experimentamos forças puras, traçados dinâmicos no espaço que, sem intermediário, agem sobre o espírito, unindo-o diretamente à natureza e à história; experimentamos uma linguagem que fala antes das palavras, gestos que se elaboram antes dos corpos

> organizados, máscaras antes das faces, espectros e fantasmas antes dos personagens – todo o aparelho da repetição como "potência terrível" (DELEUZE, 2006, p.19).

Kierkegaard proporia, na realidade, um “teatro da fé” oposto ao teatro da representação em Hegel. Deleuze percebe muito bem que esse movimento só poderia se dar na interioridade e que ele possui um papel evidente na própria forma das obras: não é difícil constatar que os textos religiosos de Kierkegaard (tanto os de pseudônimos como aqueles diretamente de sua autoria) conhecem inúmeros momentos repetitivos, que provocam explicitamente o leitor. Isso é particularmente verdadeiro a respeito do *Pós-Escrito*, um livro de mais de 600 páginas concebido originalmente como mero adendo às *Migalhas*, de pouco mais de 100 páginas. Na visão de Deleuze, isso se daria porque Kierkegaard experimenta com as ideias, encarnando-as em personagens que expressam diretamente o signo, sem mediações; ele seria, na verdade, um “encenador”, que prepara um “teatro do futuro” em que a Repetição terá tomado o lugar da *Aufhebung*.

Como se sabe, Deleuze critica Kierkegaard por não ter sido radical o bastante. Seu maior problema seria o fato de que “sonha com uma aliança entre um Deus e um eu reencontrados” (ibidem, p.20). Ou seja, essa repetição não seria potente o suficiente para dissolver todas as representações que dominaram o modo de pensar filosófico até então; não ficaria claro *onde* Kierkegaard localiza esse movimento – seria apenas na esfera do espírito ou também nas “entranhas da terra”? Seria a repetição algo meramente sobrenatural, acima das leis da natureza? Apenas Nietzsche levaria isso às últimas consequências, quando afirma que até mesmo Deus deve ser implacavelmente submetido à destruição da representação pela seleção que se dá no Eterno Retorno. Kierkegaard permaneceria no meio do caminho: a fé permite-lhe “saltar”, mas não “dançar” como o faz Zaratustra (DELEUZE, 2006).

As limitações apontadas por Deleuze refletem tensões reais na obra de Kierkegaard, que só poderão ser bem compreendidas no capítulo seguinte, quando tratarmos da relação entre as esferas da existência. Por ora, limitemo-nos a indicar o fato de que Kierkegaard vê-se em apuros ao negar à repetição um movimento relativo tanto ao polo subjetivo como ao objetivo. Em sua concepção de fé, o segundo deve desaparecer em prol de um conceito ampliado de interioridade, que consiste no paradoxo de que o transcendente só poderia ser encontrado a partir de um mergulho interior pautado na crença contra o entendimento. Dessa forma, essa interioridade que até então se mostrara como expressão de absoluta liberdade,

revelará sua outra face de Janus como uma prisão que ceifa tal impulso e faz da repetição o contrário do que pretendia ser – uma força mítica.

Crítico dessa parcialidade que nega ao interior seu momento de alienação no exterior, Hegel sabe que um conceito efetivamente dialético de repetição não poderia privilegiar um polo em detrimento do outro, pois isso seria apenas mais uma expressão do *modus operandi* do entendimento de estabelecer por todos os lados limites arbitrários que sustentam oposições falsas. Nisso, aliás, estaria plenamente de acordo com Deleuze, para quem a repetição só poderia afirmar-se através da diferença. Mas como isso se daria? Vejamos um exemplo particularmente importante, extraído da *Filosofia da História*, quando Hegel analisa o declínio da República romana[97]:

> Entretanto, vemos os homens mais nobres de Roma estimarem que a soberania de César é toda contingente, e que sua situação depende de sua individualidade; assim pensavam Cícero, Brutus, Cássio; eles acreditavam que, afastado esse único indivíduo, a república regressaria espontaneamente. Imbuídos dessa espantosa ilusão, Brutus, indivíduo de grande nobreza de alma, e Cássio, de uma energia ainda maior que Cícero, assassinaram o homem do qual estimavam as virtudes. Prontamente, tornou-se visível que um único homem poderia dirigir o Estado romano, e que então era forçoso que os Romanos acreditassem nisso; ademais, uma revolução política é, em geral, sancionada pela opinião dos homens quando se renova. É assim que Napoleão sucumbiu duas vezes e que os Bourbons o caçaram duas vezes. A repetição realiza e confirma o que a princípio parecia somente contingente e possível (HEGEL, 1998, p.242; tradução nossa).

Nessa passagem, Hegel articula explicitamente o conceito de repetição com o movimento por "necessidade retrospectiva", analisado anteriormente. A ideia é que a morte de César, em si mesma, foi um evento meramente contingente na história romana. Naquele momento, as portas do futuro estavam abertas: Brutus e seus correligionários poderiam ter derrotado o triunvirato; Marco Antônio poderia ter derrotado Otávio e reestabelecido a República. No entanto, a partir do momento em que Augusto sagrou-se vitorioso e reinstituiu o nome de César como o de uma dinastia de imperadores, tal acontecimento criou sua necessidade retrospectivamente a partir da morte do primeiro César. A repetição na história é, portanto, o que possibilita a transmutação do contingente em necessário, fazendo daquilo que inicialmente era apenas possível, efetivo.

---

[97] Esse é precisamente o momento aludido por Marx em seu *18 Brumário*, quando afirma que Hegel dissera que os eventos da História são encenados duas vezes.

Vê-se como Hegel está muito distante do paradigma de uma "repetição do Mesmo" denunciado por Deleuze: ora, quando é reinstituído, o nome de César muda radicalmente de significado, alcançando uma posição universal; um nome que se referia unicamente a um indivíduo excepcional passa a indicar o nome geral de todos os futuros chefes de estado do Império. Mas mesmo essa transfiguração era contingente: Otávio era afilhado de César e reivindicou seu nome após sua morte. Se Antônio houvesse vencido, nada garante que se tornaria imperador e se autointitulasse "César", como seu adversário. No entanto, a partir do momento em que Otávio o fez e o nome permaneceu até o fim do Império, deu-se uma repetição efetiva, de tal forma que dois acontecimentos distintos e desconexos passaram a ser compreendidos numa ligação essencial. César rompeu sua limitação particular e totalizou-se: tornou-se "césares" [98].

[98] "A primitiva identidade consigo está sem dúvida perdida, mas, ao mesmo tempo, perdida a limitação pelo Outro, que era dela inseparável. Doravante, não se pensa mais o Outro como designando o exterior, o "fora". Tornar-se o seu Outro não é abandonar seu lugar, mas "reunir-se consigo mesmo"; perder sua limitação é totalizar-se" (LEBRUN, 2006, p.301).

CAPÍTULO 4

MIGALHAS DIALÉTICAS

1. Uma dialética kierkegaardiana?

É possível falar em múltiplas dialéticas? Uma forma de pensamento que a todo o momento enfatiza seu caráter objetivo e radicalmente antiperspectivista, cujo movimento seguiria as determinações do objeto, e não as arbitrariedades de um sujeito determinante, aceitaria ser qualificada com o artigo indefinido – *uma* dialética...entre outras? Se o conceito de contradição constituir de fato o núcleo duro das três experiências históricas mais marcantes da dialética (Hegel, Marx e Adorno), então a conclusão de Safatle parece inevitável:

> Na verdade, a dialética negativa será o resultado de um conjunto de operações de deslocamento no sistema de posições e pressuposições da dialética hegeliana. Isto pode nos explicar esta peculiar operação na qual vemos todos os conceitos hegelianos em operação na dialética adorniana, mas sem poder mais ser postos tais como eles eram postos por Hegel, sem poder ser atualizados no interior das situações pensadas por Hegel (SAFATLE, 2013 apud ADORNO, 2013, p.22).

Haveria, pois, uma mesma dialética que se modifica historicamente no seu sistema de posições e pressuposições. Se Hegel fora demasiado precipitado em afirmar a potência reconciliadora do Estado, logo Marx e Adorno tratarão de remediar esse equívoco, radicalizando o caráter negativo de sua dialética e apontando o caráter arbitrário e prematuro dessa reconciliação. No entanto, cabe questionar se é de fato possível separar as determinações lógicas centrais da dialética de seu movimento histórico. Ora, não seria anti-dialético afirmar que o primeiro não é também modificado pelo segundo? Como falar de um remanejamento no sistema de posições e pressuposições que não transforme o próprio conceito de negatividade e de contradição? Seria o conceito adorniano de contradição de fato equivalente ao seu correspondente hegeliano, dado que Adorno explicitamente rejeita que a negação da negação produz um novo elemento positivo? E quanto à reivindicação de Marx acerca da particularidade da sensibilidade frente às determinações do pensamento: o *modus operandi* da transformação social do sujeito histórico poderia ser captado tal e qual pelo

mesmo instrumental hegeliano? Por fim, como procederia essa nova dialética entre Lógica e História, quer dizer, como determinações lógicas são constituídas por experiências sociais?

Adorno percebe a complexidade do problema em seu texto sobre Husserl: "O processo real da vida social não é algo contrabandeado sociologicamente para o interior da filosofia, por meio de subordinação, mas é o cerne do próprio conteúdo lógico" (ADORNO, 2015, p.67). Trata-se de um problema sem solução simples e que reaparecerá ao longo do capítulo.

***

Para além da tradição dialética já consagrada e reconhecida enquanto tal, o que dizer de Kierkegaard, uma personagem que está ao mesmo tempo dentro e fora do círculo? Cindido entre uma lógica de extração aristotélica e outra hegeliana, o pensamento de Kierkegaard vagueia sem rumo certo, e sua dialética parece ser deficitária frente à de seu antípoda. Como um pensamento fundado na ideia de paradoxo poderia ser definido sem mais como dialético? Os intérpretes contemporâneos parecem não se importar com tais trivialidades, dado que assumem o caráter dialético da produção kierkegaardiana como algo autoevidente. Hélène Politis (2009) fala da criação de uma "dialética original" kierkegaardiana em seu livro mais recente, que, no entanto, é mais bem definida em seu dicionário kierkegaardiano:

> Kierkegaard distingue diversos tipos de dialética. Todas elas não sustentam uma relação análoga ao movimento e à ideia, todas não se equivalem. Daí uma classificação de quatro termos, dois inscritos na Antiguidade e dois na modernidade: Sócrates [dialética n°1] / Platão [dialética n°2]; Hegel [dialética n°3] / Kierkegaard [dialética n°4]. As dialéticas n°1 e n°4 podem ser qualificadas como irônicas, enquanto que as dialéticas n°2 e n°3 são especulativas. As dialéticas n°1 e n°4 estão sob legislação do entendimento, as dialéticas n°2 e n°3, sob legislação da razão. As dialéticas n°1 e n°4 permanecem deliberadamente interrogativas, críticas, sem conclusão englobante, enquanto as dialéticas n°2 e n°3 são especulativas, ontologicamente totalizantes (POLITIS, 2002, p.16; tradução nossa).

Esse esquema segue rigorosamente as palavras de Kierkegaard em sua tese de doutoramento, *O Conceito de Ironia*. Dessa forma, deixa de lado uma série de questões importantes: o que constitui de fato uma perspectiva dialética? É possível falar de "dialéticas", no plural? Qual é o critério de comparação? É possível falar de uma "dialética irônica"? Como já mostrado anteriormente, dialética e ironia não são termos particularmente afins, algo que a crítica hegeliana aos românticos explicita de forma nada sutil. Associar os

dois elementos dessa forma é tanto um equívoco histórico como conceitual. Esse é um deslize no qual recai constantemente a tradição anglo-saxã de comentadores mapeada ao longo do trabalho; com efeito, a dialética é seu calcanhar de Aquiles: eles não são capazes nem de explicá-la satisfatoriamente, muito menos de estabelecer as devidas relações entre Kierkegaard e Hegel. Ocorre, então, que a solução mais fácil seja apenas reproduzir o que o próprio Kierkegaard afirma sobre si mesmo e sobre os outros autores, sem investigar os pressupostos que condicionam sua reflexão. Simplesmente se assume que qualquer descrição que envolva termos contrários seja dialética, variando apenas a forma como se apresenta essa relação (diálogo, ironia, especulação etc.).

Outro grande intérprete, Stephen Dunning, comete um equívoco parecido, desta vez não com a ironia, mas com o paradoxo. Dunning defende a existência de uma dupla dialética na obra de Kierkegaard: uma delas seguiria o esquema da mediação hegeliana e a outra, as determinações do paradoxo:

> Finalmente, essa série de paradoxos ilustra a diferença fundamental entre os dois tipos de dialética. Paradoxos acentuam as mesmas oposições que momentaneamente superam, enquanto mediações incorporam e, assim, emudecem oposições dentro de um todo mais amplo. Essa incorporação é realizada pelo desenvolvimento que se desdobra numa mediação, a progressão da unidade simples, abstrata, através da oposição até a unidade que é tanto concreta como complexa (DUNNING, 1985, p.178-179; tradução nossa).

Não existe dialética irônica, nem paradoxal. Ironia implica eterna alternância de perspectiva, passagem incessante no seu contrário que não se estabiliza em uma nova unidade, ainda que provisória. Paradoxo indica um choque incessante de contrários irreconciliáveis, uma relação de oposição que sustenta a distância em vez de resolvê-la. O conceito dialético de contradição exige que o movimento não seja infrutífero, que exista algum resultado, dado que implica a dissolução da identidade inicial, dissolvida a partir do momento em que o objeto se vê diante da impossibilidade de realizar seu próprio conceito separadamente de seu contraditório. Não é verdade, como afirma Dunning, que a mediação emudeça as oposições no processo de sua dissolução. Mediação nada mais é do que negação determinada: as oposições não são eliminadas sem mais, mas deslocadas para um novo patamar, onde assumirão uma nova forma. Dunning está correto em dizer que existe um processo de internalização, mas esse processo não conduz a uma nova identidade simples, absolutamente não mediada, pois a nova identidade, além de provisória, guarda ainda em si – mesmo que apenas em latência – o germe da contradição. É verdade que esse modelo de *Aufhebung*

baseado na internalização de contradições foi criticado por Marx e Adorno, mas a crítica de ambos confronta as intenções de Hegel a seu próprio resultado; se tais críticas afirmam que Hegel não fora negativo o suficiente, isso não se deve ao fato de Hegel querer o positivo a todo custo, e sim por não levado a negatividade às últimas consequências, ou seja, por ter abortado o movimento de forma prematura, acreditando em uma reconciliação que se mostrou historicamente falsa.

Assim como Hélène Politis, Dunning deixa-se guiar exclusivamente pela letra do texto kierkegaardiano: "na totalidade não existe nenhuma oposição" (KIERKEGAARD, 2012, p.203). A crítica de Kierkegaard a Hegel provou-se extremamente frágil e problemática em muitos pontos, ainda que assinale, *malgré elle-même*, impasses importantes do pensamento hegeliano. O problema da totalidade não é que ela não contenha oposição, e sim – diria Adorno – que seja capaz de assimilar toda oposição possível, sem deixar espaço para aquilo que não se deixa totalizar. A crítica de Kierkegaard alcança no máximo uma caricatura do sistema hegeliano, cujos flancos não são tão facilmente penetráveis quanto o supõe a maioria de seus detratores. O próprio Dunning pressente algo dessa dificuldade quando busca contrastar a "dialética paradoxal" kierkegaardiana com a hegeliana a partir de uma analogia matemática:

> As dialéticas paradoxais de Kierkegaard são frequentemente descritas como "algébricas" [...] um dos elementos em equações algébricas, a substituição, parece ser uma metáfora apropriada para uma série de dialéticas paradoxais, nas quais os três momentos são o positivo, o contraditório e o paradoxal. Em todo caso, p + -p = P [...] Numa dialética mediadora o terceiro movimento ou momento contém movimentos e momentos anteriores dentro de si, e por isso ela é, por assim dizer, construída sobre eles. A analogia matemática que se sugere para esse tipo de estrutura hegeliana é a geometria. Em vez de afirmar uma fórmula inúmeras vezes, uma dialética geométrica constrói uma complexa configuração de relações; cada parte pode ser entendida apenas em sua relação com o todo. Nenhuma fórmula simples pode expressar a estrutura desse todo (DUNNING, 1985, p.179; tradução nossa).

Essa analogia prova-se inadequada para captar as vicissitudes do movimento conceitual, mesmo aquele do paradoxo, que não se deixa enrijecer a ponto de se esgotar em uma fórmula estanque. Ainda assim, a constatação de Dunning de que tal tipo de simplificação algébrica seria insuficiente no caso hegeliano é sintomática dos cuidados que Hegel tomou para não deixar sua dialética ser imediatamente comunicável através de fórmulas e imagens. O esquema pronto tese-antítese-síntese, embora lhe tenha sido imputado, foi cuidadosamente evitado em suas obras, que sempre enfatizam a complexidade do

movimento da negação da negação, que varia de acordo com o conteúdo. Chamar essa qualidade de "geométrica" é certamente um equívoco, mas um equívoco produtivo na medida em que capta algo essencial: a maleabilidade de um sistema que se mostra capaz de se construir e reconstruir constantemente, tal como as retas de um triângulo que são prolongadas e imediatamente apagadas pelo matemático que busca a solução de um problema. Em contrapartida, é inevitável a constatação da pobreza conceitual do paradoxo, que abre mão de todas as suas prerrogativas quando determina o abismo existente entre finito e infinito, homem e Deus. Essa pobreza localiza-se justamente naquilo que foi tantas vezes realçado como fruto da grande profundidade especulativa dos teólogos cristãos: a impenetrabilidade do divino, a impossibilidade de dizê-lo, seu silêncio fundamental. Esse *pathos* ressoa ainda na obra de Kierkegaard, por exemplo quando associa o eterno a um dever:

> Pelo contrário, se o amor se submeter à transformação da eternidade, em se tornando um dever, não conhecerá o hábito rotineiro; o hábito não conseguirá apoderar-se dele [...] Não, só o "tu deves" da eternidade, e o ouvido que ouve, que quer ouvir este "deves", pode salvar-te do hábito [...] Por mais firmemente que um hábito se estabeleça, jamais se torna o imutável, mesmo se o homem se tornasse incorrigível; pois o hábito é sempre aquilo que *deveria ser modificado*, e o imutável, ao contrário, é aquilo que nem *pode* e nem *deve* ser modificado. Mas o eterno jamais envelhece e jamais se torna um hábito rotineiro (KIERKEGAARD, 2012, p.54-55).

Esse "tu deves" repercute no mundo humano: no amor, na morte, no casamento, na escolha. Ele é a marca de coerção, da inflação descontrolada do polo do eterno, que estabelece com o temporal uma relação de dívida infinita. É só no portão do cemitério, e ainda assim a muito custo, que se pode dizer: "Aqui não há coação" (ibidem, p.395). O paradoxo é, por natureza, assimétrico, não é porque se choquem constantemente que os termos tenham o mesmo valor; o próprio Kierkegaard não deixa de desmerecer a todo o momento o finito/temporal, tomando como paradigma de sua relação com o eterno a postura de humilhação e autoaniquilação. Toda a sua obra religiosa está fundada nessa distinção. A dialética, por outro lado, não é propriamente simétrica, é aquilo que abole o próprio conceito de simetria. No movimento dialético, o finito não é simétrico ao infinito, pois ele só *é* na medida em que o infinito também *seja*, justamente por *não ser* o que o infinito *é*. O que resta quando a simetria desaparece? Mímese.

Mas o que diz a obra kierkegaardiana acerca da dialética? Poucas são as passagens em que Kierkegaard endereça-se diretamente a tal problema, pois na maioria das vezes o termo é

usado de maneira aberta e pouco rigorosa. Mencionemos duas delas a princípio, que embora não definam propriamente o termo, ao menos indicam com mais precisão o campo semântico no qual se insere:

> Antes de proceder à história de Abraão, eu convocarei um par de individualidades poéticas. Com o poder da dialética, eu os manterei em seu ápice, e disciplinando-os com o desespero, poderei impedi-los de se manterem parados, para que em sua angústia possivelmente possam ser capazes de trazer alguma coisa ou outra à luz (KIERKEGAARD, 1983, p.88; tradução nossa).

Essa primeira passagem, extraída de *Temor e Tremor*, associa a dialética ao movimento de choque entre contrários, quase como um expediente contra sua imobilidade. A passagem seguinte, de *A doença para a morte*, esclarece o tipo de relação que se estabelece entre ambos:

> Que isso seja assim deve-se à dialética inerente ao si mesmo como uma síntese, e, por conseguinte, cada constituinte é seu oposto. Nenhuma forma de desespero pode ser definida diretamente (isto é, não dialeticamente), mas apenas refletindo-se sobre seu oposto. A condição da pessoa em desespero pode ser descrita diretamente, como o poeta de fato o faz dando-lhe falas para proferir. Mas o desespero só pode ser definido por meio de seu oposto, e se as falas devem ter valor poético, a coloração da expressão deve conter a reflexão do oposto dialético (KIERKEGAARD, 1980, p.30; tradução nossa).

Dialética refere-se, pois, a uma relação recíproca entre elementos opostos, de tal forma que um não possa ser definido sem o outro. Até aí, nada que difira significativamente da figura da oposição na lógica hegeliana. O mais interessante das duas passagens não é tanto o conteúdo da definição, mas a maneira como a dialética é descrita. Na primeira, tem-se a impressão de que a dialética seria um método: ela é um recurso do qual o escritor lança mão para levar a cabo sua análise; seria, portanto, subjetiva e exterior ao conteúdo. No segundo caso, porém, a situação é bem distinta, pois Kierkegaard descreve algumas características próprias ao fenômeno do desespero. Nesse caso, a dialética não é um elemento exterior, trazido de fora pelo intérprete, mas um elemento constitutivo da forma como se organiza o desespero. Ela é, portanto, objetiva e imanente ao conteúdo.

Essas duas caracterizações atravessam toda a obra de Kierkegaard. Quando a preferência é dada para a descrição de certo fenômeno, o segundo sentido de dialética tende a

predominar, e faz-se necessário um trabalho mais apurado com o conceito, que adquire conotações mais precisas e rigorosas:

> Eis-me face a face de novo com a curiosa dialética que coloca as iniquidades da família em relação com o indivíduo. É isso que é herdado. Ordinariamente, a dialética é pensada como algo deveras abstrato – pensa-se quase exclusivamente em operações lógicas. Mas a vida logo ensinará que existem muitos tipos de dialética, que quase toda paixão tem a sua própria (KIERKEGAARD, 1987, p.159; tradução nossa).

Curiosamente, porém, a consciência de uma dialética própria ao objeto não vem acompanhada da constatação de uma estrutura única para todo tipo de dialética. Esses "muitos tipos" de dialética são heterogêneos entre si e não podem ser traduzidos diretamente numa linguagem lógica, ainda que termos como "contrários", "opostos" e "reflexão" sejam constantemente invocados. Assim, dialética referir-se-ia a um tipo particular de movimento encontrado apenas na existência, dado que no reino do pensamento seria impossível. O desespero, a angústia, a individualidade seriam todos dialéticos por possuírem um movimento próprio que coloca termos opostos em relação, com a importante adição que essa oposição não se resolve ao longo do movimento. Teremos oportunidade de verificar se isso de fato se sustenta no item seguinte.

Em comparação com a dialética hegeliana, contudo, é impossível evitar a impressão de superficialidade – um movimento que se revela muito aquém de uma dialética efetiva, que demonstra a parcialidade e inadequação da relação de oposição considerada como o mais alto tipo de negação. Ainda assim, é possível encontrar no *corpus* kierkegaardiano algumas ocorrências que complexificam a questão, colocando em xeque esse esquema simplista. Uma delas encontra-se em *Sobre meu trabalho como um autor*: "Isso novamente é o movimento dialético [...], ou é o método dialético: em *trabalhando* também *trabalhar contra si mesmo*" (KIERKEGAARD, 1998b, p.9). Aqui Kierkegaard capta de uma só vez a maior potência do pensamento dialético, algo que inclusive escapou a Hegel em certos momentos: a capacidade de colocar a si mesmo sob vigilância, de não se deixar levar pela aparência de positividade e insistir no negativo mesmo que isso dissolva todas as certezas mais caras à consciência. É inegável que em seus melhores momentos Kierkegaard alcance toda a força de uma negatividade que não se deixa cooptar, que insiste na impossibilidade de reconciliação e na absoluta ausência de chão seguro. Devido a seu teor teológico, porém, o preço a pagar será alto: a imagem do não-reconciliado será a imagem do inferno no próprio existente, e a

hipóstase da negatividade converter-se-á na apologia do sofrimento que não passa e nem pode ser redimido em vida.

Dada essa sina, não é acidental que o momento dialético mais verdadeiro de toda sua obra trate precisamente do amor:

> Assim também, então, com o amor. O que o amor faz, ele o é; o que ele é, ele o faz – e num único e mesmo momento: no mesmo instante em que ele sai de si próprio (rumo ao exterior) ele está em si próprio (rumo ao interior); e no mesmo instante em que está em si próprio ele sai com isso de si próprio, de tal modo que essa saída e esse retorno, esse retorno e essa saída são o simultâneo um e o mesmo (KIERKEGAARD, 2012, p.316).

Descrição capaz de fazer inveja a qualquer dialético. Estão configurados aqui todos os elementos tipicamente hegelianos: o em-si que se exterioriza em seu outro e retorna para si modificando ambos. Nessa descrição, justamente por sua tecnicalidade incomum, reluz numa fresta a reconciliação possível – uma relação entre o si mesmo e o outro que quebre a prisão existencial da interioridade sufocante. Essa fresta logo é ocultada quando Kierkegaard parte para sua descrição do amor de Deus como mediador de todos os amores entre indivíduos, amores marcados pelo terrível fado da "preferência".

Essa megalomania do divino, do grande Outro, que assombra toda tentativa dialética de Kierkegaard, mostra-se em seu ápice em uma declaração polêmica do *Pós-Escrito*, que aparece no meio da argumentação a respeito da impossibilidade de um sistema da existência: "A existência é um sistema – para Deus, mas não pode sê-lo para algum espírito existente [*existerende*]" (KIERKEGAARD, 2013a, p.124). Kierkegaard nem sequer antevê as complicações que essa frase implica para sua doutrina: se a existência é um sistema para Deus, então ela é sistema *tout court*. Assim, a questão inicial (acerca da existência ser "em si" sistemática) se desloca e passa a gravitar em torno da incapacidade do homem de captá-la enquanto tal, dado que esse modo de existir impossibilitaria o acesso à totalidade. O fantasma teológico reivindica seus direitos no meio de uma discussão fundamentalmente lógica. Esse fato só não implica maiores dificuldades para Kierkegaard pois sua filosofia já assume o princípio de falar do ponto de vista do finito, do pecador, a partir do qual existência e sistema seriam irreconciliáveis. O resultado só poderia ser o vilipendiamento do humano:

> Nada distingue melhor o homem de Deus do que isto, que ele, e isso abrange todos os homens, é um pecador, e o é "perante Deus"; com isso, os opostos são mantidos juntos num duplo sentido: são forçados juntos, não é permitido

> afastarem-se um do outro, mas sendo mantidos juntos dessa maneira as diferenças aparecem de modo ainda mais agudo, como quando se junta duas cores, *opposita juxta se posita magis illucescunt*. O pecado é o único predicado humano que de forma alguma pode ser afirmado de Deus, nem *via negationis*, nem *via eminentiae*. Dizer de Deus (como se diz que não é finito, o que, consequentemente, *via negationis*, significa a sua infinidade) que não peca é uma blasfêmia. Como pecador, o homem é separado de Deus pelo mais aberto abismo qualitativo (KIERKEGAARD, 1980, p.121-122; tradução nossa).

Nesse esquema, o conceito de pecado adquire uma função central; é o operador que formaliza e confere conteúdo ao conceito de negação do paradoxo, a expressão da distância absoluta e da impossibilidade de reversão da queda. A negatividade está inscrita ontologicamente no homem, enquanto o positivo é meramente acidental: "Mas é pelo escândalo que principalmente se manifesta a subjetividade, o indivíduo" (ibidem, p.155). Escândalo ou fé são possibilidades existenciais, uma escolha posta entre o destino irreparável da queda e a inevitabilidade de um julgamento eterno. O homem é *inter-esse* enquanto sofrimento perenizante localizado entre a queda e uma salvação que é infinitamente postergada. Taylor sintetiza a questão nos seguintes termos:

> Kierkegaard inverte a dialética do Desenvolvimento histórico de Hegel argumentando que a história do Cristandade é uma história da queda do espírito para a carência de espírito [*spiritlessness*]. Para recuperar a visão do espírito autêntico, é necessário retirar-se do século dezenove carente de espírito para uma confrontação direta com o Paradoxo Absoluto (TAYLOR, 2000, p.134; tradução nossa).

"Carência de espírito" – eis a categoria social correspondente à condição ontológica do homem. Kierkegaard inverte o percurso hegeliano: para seu antípoda, falta de espírito era um atributo característico das religiões primitivas, mais simples e logo superadas pelo *Geist* cristão, que reúne enfim finito e infinito no fenômeno decisivo da encarnação. Para Kierkegaard, contudo, a história do Cristianismo é a história da decadência. Até mesmo o pagão é colocado acima do falso cristão: "o paganismo de fato carece de espírito, mas ainda é qualificado na direção do espírito, ao passo que o paganismo na Cristandade carece de espírito num afastamento ou queda do espírito, que é, pois, carência de espírito no sentido estrito" (KIERKEGAARD, 1980, p.47). Em Kierkegaard, esse paradigma é radicalizado de tal forma que toda história exterior do Cristianismo é considerada um falseamento, com o acréscimo de que se trata de um falseamento tão completo que impossibilita qualquer retorno para trás. No

limite, o movimento só pode se dar para dentro: “A história interior é a única história verdadeira” (KIERKEGAARD, 1987, p.134).

Disso advém a constante insistência de Kierkegaard em separar sua “dialética existencial” da especulação hegeliana:

> O pecado é uma qualificação do indivíduo singular; é irresponsabilidade e novo pecado agir como se ser um pecador individual nada fosse – quando se é si mesmo esse pecador individual. Aqui o Cristianismo interrompe a especulação com um sinal da cruz; é tão impossível para a especulação contornar esse problema como para um navio velejar diretamente contra o vento. A seriedade do pecado é sua efetividade no indivíduo singular, seja ele você ou eu. Especulativamente falando, devemos afastar nosso olhar do indivíduo singular; portanto, especulativamente só podemos falar superficialmente do pecado. A dialética do pecado é diametralmente oposta à da especulação (KIERKEGAARD, 1980, p.120).

O indivíduo é invocado em sua grandeza apenas para ser rebaixado no momento seguinte. Toda a filosofia de Kierkegaard move-se entre esses extremos da mania e da depressão, em que o indivíduo é tão mais elevado quanto for capaz de se nadificar diante do divino: “autoaniquilação é a forma essencial da relação com Deus” (KIERKEGAARD, 2016, p.176). O maior pecado de Hegel não fora simplesmente rebaixar o indivíduo, mas escolher o mundo em seu lugar:

> Não precisamos de muita familiaridade com a raça humana para saber que isso é assim e, no entanto, muito pouca [familiaridade] com a filosofia mais recente para saber que isso também ocorrerá em nossos dias. Por que Hegel fez da consciência e do estado da consciência no indivíduo “uma forma do mal” (ver *Filosofia do Direito*)? Por quê? Porque ele deificava a ordem estabelecida. Mas quanto mais se deifica a ordem estabelecida, mais natural é a conclusão: portanto, aquele que desaprova ou se rebela contra essa divindade, a ordem estabelecida – portanto, ele deve estar mesmo perto de imaginar que é Deus (KIERKEGAARD, 1991, p.87; tradução nossa).

Aqui Kierkegaard alude à seguinte passagem da *Filosofia do Direito*: “Ter uma consciência, se a consciência é apenas subjetividade formal, é simplesmente estar na iminência de deslizar no mal; na certeza de si independente, com sua independência de pensamento e decisão, tanto a moralidade como o mal têm sua raiz comum” (HEGEL, 2008, p.135). Note-se que em nenhum momento Hegel associa, sem mais, a consciência ao mal. O que ele denuncia é a parcialidade de uma subjetividade meramente formal, vazia de conteúdo, que age de acordo com suas próprias vontades arbitrárias, ainda que reivindique um dever

superior. Mal é o parcial, o carente de conteúdo, a bela alma que se enclausura em sua convicção e se fecha para a objetividade. A fixação de Kierkegaard nessa passagem é sintomática – como se sua própria filosofia inconscientemente se identificasse com aquilo que Hegel critica. A reação é violenta: acusar Hegel precisamente do crime contrário, o de deificar o mundo e esquecer-se do indivíduo, de fazer da ordem estabelecida o critério último de ação ao qual o indivíduo seria compelido a se render. Apesar de seus deslizes, porém, a filosofia hegeliana resiste a esse tipo de enquadramento: o indivíduo capaz de agir eticamente não é aquele que abandona em absoluto sua subjetividade, e sim o que percebe a unilateralidade tanto do subjetivo como do objetivo tomados isoladamente, pois, na verdade, ambos devem servir como corretivos mútuos para a insuficiência de seu contrário. Esse tipo de dialética, porém, Kierkegaard nunca a alcançou.

2. A Dialética dos Estádios

Não é possível refletir sobre as tensões dialéticas na obra de Kierkegaard sem passar por sua doutrina mais conhecida, a saber, aquela dos três estádios (*stadier*) distintos da existência. Ele resume a questão da seguinte forma no *Pós-Escrito*: "Há três esferas existenciais: a estética, a ética, a religiosa. A essas correspondem duas zonas-limite: ironia é o *confinium* entre o estético e o ético; humor é o *confinium* entre o ético e o religioso" (KIERKEGAARD, 2016, p.217). Mais importante para nossos propósitos é a descrição mais detalhada que Kierkegaard fornece pouco mais à frente, tendo como foco o conceito de indivíduo:

> Se, em si mesmo, o indivíduo é não-dialético e tem sua dialética fora de si mesmo: então temos as *concepções estéticas*. Se o indivíduo está orientado dialeticamente para seu interior em autoafirmação de tal modo que o último fundamento não se torna dialético em si, já que o si-mesmo subjacente é usado para ultrapassar e afirmar a si mesmo: então temos a *concepção ética*. Se o indivíduo está determinado dialeticamente orientado para o interior em autoaniquilação diante de Deus: então temos a religiosidade A. Se o indivíduo for dialético-paradoxal, se todo resíduo de imanência original estiver aniquilado, e toda conexão cortada, e o indivíduo situado nos estremos da existência: então teremos o *religioso-paradoxal* (KIERKEGAARD, 2016, p.286).

Está claro para Kierkegaard que o processo de desenvolvimento ao longo dos estádios é um processo dialético. Dialética é, aqui, diretamente associada a um voltar-se *para dentro*, um abandono da imediaticidade estética, meramente exterior, em prol da interioridade que começa sua jornada propriamente no ético, mas que só atinge seu cume – o paradoxo – na última forma religiosa (Religiosidade B). Muitos comentadores perceberam a relação desse desenvolvimento com as figuras da consciência hegeliana: Adorno é o primeiro a notar que nesse esquema "Hegel se virou para dentro" (ADORNO, 2010b, p.82), diagnóstico compartilhado por intérpretes contemporâneos como Hannay, para quem: "além de ser virado de cabeça para baixo, Hegel tem de ser virado para dentro" (HANNAY, 1999, p.53). A questão que permanece é se esse voltar-se à interioridade ao longo dos estádios apresenta de fato uma estrutura dialética, para além das observações enviesadas de Kierkegaard a esse respeito (já que o aprofundamento interior poderia simplesmente designar o aprofundamento no "mal" a partir da perspectiva hegeliana).

Para tanto, partamos de uma passagem no segundo volume de *Ou isto – Ou aquilo*:

> Eu luto por duas coisas: a enorme tarefa de mostrar que o casamento é a transfiguração do primeiro amor, e não sua aniquilação, seu amigo, e não seu inimigo; e para essa tarefa – a todos os outros tão insignificante mas para mim ainda mais importante – de mostrar que meu humilde casamento teve esse significado, pelo que ganha-se força e coragem para a contínua realização dessa tarefa (KIERKEGAARD, 1990a, p.31; tradução nossa).

Ou ainda, em outro trecho:

> E agora eu inverto tudo e digo: o estético não está no imediato, mas no adquirido; mas o casamento é precisamente essa imediaticidade que contêm mediatidade, esse infinito que contém finitude, essa eternidade que contém temporalidade (KIERKEGAARD, 1990a, p.94; tradução nossa).

Nesse momento, o juiz Wilhelm contrapõe o amor matrimonial, mais constante e rico em determinações, às turbulências do primeiro amor, referente ao estádio estético. Além de se valer de um vocabulário marcadamente hegeliano, ele insiste na tese de que esse amor "ético" não seria absolutamente diferente do estético, mas uma transfiguração; quer dizer, conservaria algo de sua figura anterior. Ora, mas não seria isso precisamente a descrição de uma autêntica *Aufhebung*? O verbo utilizado por Kierkegaard em dinamarquês é "*forklare*", que tem o duplo sentido de "transfigurar" (empregado nessa passagem) e "explicar" (como o *erklären* alemão).

Ele não utiliza *ophaeve*, que seria propriamente o equivalente do *aufheben*, o que levou alguns comentadores como Politis (2009) a verem nessa relação não uma superação dialética, mas uma repetição. No entanto, sabe-se que, para Kierkegaard, a única repetição autêntica é a religiosa. Fora do último estádio, ela está sempre fadada a fracassar. A repetição autêntica não conserva o que existia antes, mas provoca uma transformação radical no sujeito, tendo como correlato o movimento do "salto". Não parece ser o caso nessa descrição do juiz: ele afirma que o matrimônio seria, na verdade, mais estético que o próprio amor estético, já que eleva as determinações intempestivas do primeiro amor a um patamar mais elevado, marcado pela tranquilidade e segurança de uma relação amorosa madura. A ideia central da *Aufhebung* - a de um deslocamento para um novo patamar – é reproduzida aqui tal e qual seu original hegeliano. Jon Stewart radicaliza essa ideia e defende a existência de uma *Aufhebung* entre o estádio ético e o estético tomados em sua totalidade:

> O estético é apresentado primeiramente como uma visão possível, e então o ético é-lhe oposto. Porém, as duas visões contrárias não permanecem numa oposição estática, mas entram em diálogo uma com a outra. O ético não é uma simples oposição, contém o estético dentro de si mesmo e representa, portanto, a *Aufhebung* dialética do estético [...] O juiz Wilhelm, o indivíduo ético, é dialético; ele vê o ético como uma forma mais elevada que engloba o estético (STEWART, 2003, p.231; tradução nossa).

Assim, se de fato for lícito falar de uma *Aufhebung* entre as formas de amor, então essa conclusão precisa ser estendida para as esferas nas relações que mantêm entre si. Esse ponto foi levado às últimas consequências por Dunning (1985), que em seu livro procura mapear todos os tipos existentes de dialéticas na obra kierkegaardiana, tanto a dialética maior entre as três esferas, quanto todas as outras "microdialéticas" presentes em cada obra particular. De seu ponto de vista, o eixo principal desse desenvolvimento é o conceito de interioridade: o estético representaria a interioridade "em-si", na qual a contradição é ainda abstrata, dado que a postura do sujeito é de indiferença frente ao objeto; já o ético seria a interioridade "para-si", na qual vale uma relação de reciprocidade entre exterior e interior (o casamento seria o exemplo máximo disso, pois representa ao mesmo tempo um aprofundamento da individualidade e sua consolidação numa forma universalmente aceita); por fim, o religioso seria a interioridade "em-si e para-si", alojando-se na figura do paradoxo absoluto, em que haveria a revelação do incomensurável no comensurável. A respeito da relação com Hegel, sua conclusão é a seguinte: "Devido a essa estrutura formalmente sistemática, é possível concluir que Kierkegaard continuou a pensar nos termos mediadores

hegelianos que ele tão frequentemente condenava" (DUNNING, 1985, p.250). A única diferença efetiva entre os dois antípodas seria o fato de Kierkegaard invocar o paradoxo como um tipo de dialética sem resolução, algo que estaria ausente no sistema hegeliano.

A posição de Dunning tem sua validade e é especialmente útil como contraposição aos comentadores que insistem na absoluta assistematicidade de Kierkegaard, mas ainda assim possui sérias restrições, pois tende a hipostasiar esse esquema sistemático, de modo a encontrá-lo em basicamente todas as obras kierkegaardianas mais importantes, algo que simplesmente não se verifica em muitos dos casos analisados por ele. Para além disso, não procede o fato de que existam duas dialéticas em Kierkegaard: em primeiro lugar, porque o paradoxo não é dialético; em segundo, porque o fato de Kierkegaard operar com conceitos hegelianos nada garante *a priori* – não basta um esquema geral para que sua filosofia possa receber tal alcunha.

Um fato importante a ser ressaltado é que nem todos os comentadores concordam com Dunning e Jon Stewart quando afirmam o caráter dialético da progressão entre estádios. Adorno defendia que "para Kierkegaard há uma dialética imanente às esferas e uma entre as esferas" (ADORNO, 2010b, p.216) e que apenas a primeira delas seguiria efetivamente o modelo hegeliano. Um comentador contemporâneo que concorda com essa análise é Taylor, que insiste na descontinuidade entre as esferas:

> Os estádios para o caminho da vida de Kierkegaard não estão internamente relacionados e não constituem uma progressão *necessária*. Representam formas distintas de vida que podem ser realizadas apenas se forem desejadas pelo indivíduo. Os escritos pseudônimos de Kierkegaard conduzem o leitor à beira do precipício da decisão apresentando idealidade a serem atualizadas pelo indivíduo por meio de uma repetição decisiva (TAYLOR, 2000, p.103; tradução nossa).

Sua posição é próxima à de Politis, que insistia na existência de uma repetição, e não de uma mediação dialética. A objeção é válida, dado que Kierkegaard enfatiza a todo o momento o papel da vontade, do querer individual; esse é o resultado principal de sua cruzada contra a imanência e a autodeterminação hegelianas. Aceitar a transcendência significa aceitar a necessidade do salto, da interrupção fundamental que define a virada na vida do indivíduo: "o salto é a categoria da decisão" (KIERKEGAARD, 2013a, p.103). Contra Hegel:

> Visto abstratamente, não há por certo nenhum conflito decisivo entre pontos de vista, porque a abstração justamente descarta aquilo em que reside a

> decisão: o sujeito existente; mas, não obstante, a transição imanente é uma quimera, uma fantasia, como se o ponto de vista, por si mesmo, determinasse necessariamente sua transição para um outro, dado que a categoria da transição [*Overgangens Categorie*] é, ela mesma, uma quebra na imanência, é um salto (KIERKEGAARD, 2013a, p.310).

Nesse caso, os dois lados estão corretos. É inegável que a categoria da decisão tenha um grande peso na passagem entre esferas, de tal forma que um esforço gigantesco seja exigido do indivíduo para fazer o salto. Como o diz o próprio Kierkegaard no *Pós-Escrito*: "A dialética, ela própria, não vê o absoluto, mas conduz, por assim dizer, o indivíduo a ele e diz: Aqui ele deve estar, posso garantir; se adorares aqui, estarás adorando a Deus" (KIERKEGAARD, 2016, p.206). Por outro lado, as relações entre as esferas apresentam inegavelmente certas características dialéticas, e isso porque têm como fio condutor o conceito de interioridade, que se aprofunda gradativamente ao longo do caminho. Essa relação paradoxal espelha a maneira pela qual Kierkegaard compreende a fé (a categoria máxima da decisão) como simultaneamente voluntária e involuntária, dado que apenas uma parte da ação pode ser levada a cabo pelo indivíduo em seu isolamento. Avançar nas esferas é também tomar consciência de Deus e de sua influência decisiva na vida humana; como veremos no caso do desespero, a consciência do si-mesmo é sempre correlata da consciência do divino.

Há, no entanto, um persistente germe kantiano na maneira como Kierkegaard desenvolve sua reflexão acerca da vontade, associando-a à autonomia:

> ... pois o grandioso não é ser isso ou aquilo mas ser si mesmo, e todo ser humano pode sê-lo se assim o quiser (KIERKEGAARD, 1990a, p.177).
>
> Mas no mundo do espírito também é o máximo o tornar-se senhor de si mesmo (KIERKEGAARD, 2012, p.308).
>
> ... a destinação de todo homem é tornar-se livre, independente, ele próprio (ibidem, p.314).

Agir de acordo com sua vontade é ser senhor de si, estar em posse de seu "eu" e escolher conscientemente executar o salto. O fantasma da autonomia como o dar-se a si mesmo a própria lei assombra o modelo kierkegaardiano de indivíduo, que só consegue escapar dessa influência perniciosa nas etapas finais da jornada, quando o conceito de "autoaniquilação" entra em jogo. Isso apenas reforça a existência de dois polos entre os quais se move o indivíduo kierkegaardiano, que passa constantemente da plenitude do senhorio de

si para a nulificação diante de Deus. Essa tensão deixa marcas no próprio texto, que só pode encontrar como saída um duplo sacrifício: “Para poder elogiar o amor, é preciso então, *interiormente*, autoabnegação, e *exteriormente*, um desapego que se sacrifica” (KIERKEGAARD, 2012, p.418). Tanto a interioridade como a exterioridade são perdidas nesse processo.

Dito isso, a distinção de Adorno entre uma dialética efetiva (intraesferas) e uma falsa dialética (interesferas) não parece se sustentar. Ora, por que a passagem do estético para o ético seria substancialmente distinta da passagem entre as figuras no interior do próprio estádio estético? Não seria necessário o ingrediente da vontade para passar da forma sensível do sedutor (Don Juan) para a forma intelectual (Fausto)? Tratar-se-ia de um movimento imanente? Não parece ser o caso. É evidente que, até certo ponto, todas as esferas até a Religiosidade B estão mais ou menos marcadas pela imanência, mas não há nada no texto kierkegaardiano que indique qualquer tipo de autodeterminação na passagem das figuras interiores às esferas. Com efeito, o que se tem é uma espécie de movimento semi-dialético tanto no interior das esferas quanto entre elas, o que não deveria causar surpresa, dado o foco de Kierkegaard na figura do indivíduo como protagonista dessa jornada – aqui já se está muito distante da pretensão hegeliana de seguir o movimento do próprio objeto, algo que, em Kierkegaard, conserva-se apenas em suas análises psicológicas do desespero e da angústia, e não propriamente na progressão dos estádios.

Dessa forma, é difícil concordar com Taylor a respeito da existência de uma “fenomenologia” propriamente kierkegaardiana, por mais que sua descrição seja precisa no apontamento das diferenças com Hegel:

> A tese central subjacente à nossa investigação é que Hegel e Kierkegaard desenvolvem fenomenologias do espírito alternativas que são projetadas para guiar o leitor de uma egoidade (*selfhood*) inautêntica para uma egoidade autêntica ou completamente realizada (TAYLOR, 2000, p.13; tradução nossa).
>
> O reconhecimento de similaridades profundas entre os projetos filosóficos de Hegel e Kierkegaard não devem, porém, ofuscar as diferenças básicas entre suas posições contrastantes. Na análise final, suas jornadas levam a direções distintas. O que Hegel considera autorrealização, Kierkegaard vê como autoalienação, e o que Hegel interpreta como autoestranhamento é para Kierkegaard autorrealização. Inversamente, o que Kierkegaard vê como egoidade autêntica, Hegel acredita ser egoidade inautêntica, e o que Kierkegaard vê como inautenticidade é para Hegel autenticidade (TAYLOR, 2000, p.14; tradução nossa).

De qualquer maneira, é evidente que Taylor toma o conceito de fenomenologia num sentido amplo, então até certo ponto é possível utilizá-lo para caracterizar a posição de Kierkegaard. O que importa de fato é reconhecer que, apesar das proximidades conceituais e de vocabulário, os objetivos das duas jornadas são profundamente distintos. Por mais que os estádios não sejam uma escada a ser escalada como uma progressão contínua, é inevitável a constatação de que existe uma hierarquia entre eles, de que claramente o estádio religioso é colocado acima de todos os outros. A vida cristã é considerada a mais elevada, e os outros estádios são constantemente evocados em chave crítica, para invocar tipos de individualidade que não foram capazes de levar seu chamado às últimas consequências. Nesse sentido, não é meramente acidental que a maioria das personagens dos romances de Kierkegaard esteja em um momento de transição entre esferas distintas: tomemos o jovem de *A Repetição*. O tempo todo se reitera a ideia de que ele teria propensões religiosas, que começam a ser exploradas em seu estudo de Jó, mas que não chegam a ser atualizadas devido ao fato de ele ser incapaz de abandonar o estético, optando por poetizar sua existência transformando seu sofrimento em ideia:

> Tal era a direção interior que o jovem seguia em suas primeiras cartas, particularmente em algumas delas. É uma direção muito próxima a uma orientação decidida de tipo religioso, mas, no mesmo momento em que cessa esse estado de suspensão ou hesitação fugitiva, volta a recuperar-se a si mesmo em sua forma de vida anterior, a saber, como poeta, e o religioso desaparece do horizonte e apenas permanece ativo como um substrato indefinível. Se nosso jovem houvesse possuído uma base religiosa mais profunda, nunca teria chegado a ser um poeta. Então tudo teria tido um sentido religioso em sua vida [...] Neste mesmo momento toda questão relativa ao finito perderia interesse para ele e a própria realidade imediata ser-lhe-ia, no fundo, completamente indiferente (KIERKEGAARD, 2009, p.214-215; tradução nossa).

Dado que o critério é a interioridade, então se seguem naturalmente a superioridade do religioso e a difamação dos estádios inferiores, sobretudo do estético. A despeito de afirmações explícitas de Kierkegaard, existe uma jornada de ascensão entre as esferas que pode ou não ser linear, mas que se apresenta efetivamente como uma tarefa para todo homem. A verdadeira questão não é se deve cumpri-la, mas se optará por fazê-lo: “Deve haver vários caminhos, já que uma pessoa deve escolher, mas deve também haver apenas um para escolher se a seriedade da eternidade deve residir na escolha” (KIERKEGAARD, 1993, p.225). Assim, “não pode haver outros caminhos, mas apenas caminhos errados” (ibidem, p.299). O objetivo dessa jornada é alcançar a visão paradoxal que consiste em fé e em entrega através do

sacrifício e do sofrimento diante de Deus. Para Hegel, no entanto, isso terminaria na mera detração da razão e no desprezo pela efetividade do curso do espírito absoluto. É verdade que a religião ocupa um espaço proeminente na sua fenomenologia, mas ao mesmo tempo Hegel não cessa de advertir para seu caráter inadequado frente à filosofia: "O conceito ganhou na religião o *conteúdo* absoluto, *como conteúdo*; ou seja, na forma da representação" (HEGEL, 2013, p.522), sempre inferior à forma propriamente conceitual. Mas Kierkegaard escarnece da *Bildung* hegeliana; para ele, a filosofia é no máximo uma maneira parcial de tratar dos problemas relativos à existência, pois ela encontra suas limitações diante do paradoxo da fé, que exige sobretudo obediência. Nesse sentido, ele se afasta consideravelmente de sua herança romântica, para quem o estético representava o que há de mais alto, posto que apenas nele se apresentava a possibilidade de reconciliação:

> Ora, como na fruição da beleza ou na *unidade estética* se dá uma *unificação real* e uma alternância da matéria com a forma, da passividade com a atividade, por isso mesmo se prova *a unificabilidade* das duas naturezas, a exequibilidade do infinito no finito, portanto a possibilidade da humanidade mais sublime (SCHILLER, 2015, p.122).

Kierkegaard não foi fiel à ironia romântica, que apostava suas fichas na ideia de *jogo*. Pelo contrário, ao longo de sua maturação como escritor, passa a designar à ironia um local fixo na progressão das esferas – entre o estético e o ético – como uma forma intermediária capaz de tomar distanciamento das vicissitudes do poeta, mas incapaz de se assentar na seriedade ética de um matrimônio. Essa unificação entre finito e infinito, Kierkegaard a encontrará apenas na eternidade. O paradoxo disso é que, justamente para se aproximar dela, o homem deve aprofundar seu sofrimento e reconhecer-se como o mais alto pecador, como indigno da felicidade eterna, o que na verdade afasta-o ainda mais de seu objetivo; ou melhor, mostra-lhe como este nunca esteve de fato ao seu alcance.

3. Uma Fenomenologia, *ma non troppo*

Embora a presença de elementos típicos da dialética hegeliana apareça claramente na teoria dos estádios da existência, é na parte propriamente psicológica da obra de Kierkegaard que se pode observar efetivamente uma fenomenologia muito próxima à hegeliana. Isso se deve ao fato de que nesses trabalhos Kierkegaard debruça-se sobre fenômenos que possuem

uma lógica própria, quer dizer, possuem certo grau de objetividade que os descola do indivíduo, reduzindo o papel da vontade nessa equação. Segundo Hannay[99], esses fenômenos seriam "psicológicos", no sentido atribuído ao termo por Kierkegaard, devido ao fato de descreverem a relação da consciência com o infinito. A premissa básica é que existe uma inadequação entre a maneira como naturalmente se compreende o infinito e o que ele realmente é ou pode vir a ser para o homem. Essa inadequação é sentida como uma espécie particular de sofrimento – no caso, a angústia ou o desespero.

O primeiro de seus tratados a assumir essa forma foi o *Conceito de Angústia*, de 1844. Uma ligeira passada de olhos no índice já revela uma estrutura mais sistemática do que o normal, levando em conta suas obras anteriores: trata-se de um mesmo fenômeno que é analisado tanto em si mesmo, a partir de seu conceito e determinações fundamentais, como em relação a seus desenvolvimentos (históricos e individuais). No entanto, não se deve exagerar a presença de tais elementos. Como diz o próprio autor: "Não é minha intenção escrever uma obra erudita, ou perder tempo em procurar comprovações em referências literárias" (KIERKEGAARD, 2010, p.59). Muitas das referências de Kierkegaard permanecem veladas ao longo da obra; seus argumentos nem sempre são bem construídos ou sequer empenham-se em sê-lo, a escrita é ágil e dinâmica, resguardando ainda o forte teor irônico de obras anteriores. O dito ponto de vista "psicológico" é descrito de forma tão inusitada e pouco rigorosa que gera um efeito cômico:

> Que interesse teria então a Psicologia? Não, ele está em tudo o que acontece a cada dia, contanto que o observador esteja presente. Sua observação deve ter a marca da novidade e ter o interesse da realidade efetiva, quando ele emprega a precaução de controlar sua observação. Para essa finalidade, imita em si mesmo cada tonalidade afetiva, cada estado de alma que descobre numa outra pessoa. Depois verifica se pode iludir o outro com a imitação, se consegue lançá-lo a uma realização mais extremada, a qual é sua própria criação pela força da ideia. Assim, quando se quer observar uma paixão, escolha-se o seu indivíduo. O que importa agora é calma, silêncio, não se fazer notar, para se poder espionar-lhe o segredo. Depois se exercita o que se aprendeu até ficar-se em condições de iludi-lo. Depois se compõe poeticamente a paixão, que é mostrada a ele na grandeza sobrenatural da paixão. Se tudo for feito corretamente, o indivíduo sentirá um alívio e uma satisfação indescritíveis, tal

[99] "What distinguishes a person from a plant is, among other things, the person's consciousness of an 'infinite' disparity between familiar finite nature and the unspecified infinite aspiration. Psychology, in Kierkegaard's version of this Hegelian discipline, describes consciousness in its relationship to the infinite. If man is conceived as a being whose ethical task is to become spiritually developed, in the sense of conforming his temporal existence to the radically unfamiliar, then psychology describes the various temporal (natural) states of man that correspond to his growing inability to understand himself in natural categories, and his developing response to the demand which he acknowledges that this makes for his living within his 'eternal qualification', that is, for the possibility of his genuinely possessing that qualification" (HANNAY, 1999, p.160).

> como o sente um louco quando a gente encontra e apreende poeticamente sua ideia fixa, e logo a gente a leva mais adiante. Se não se for bem-sucedido, o motivo pode estar num erro de operação, mas pode ser também porque esse indivíduo era afinal um exemplar ruim (KIERKEGAARD, 2010, p.61).

Tem-se claramente a impressão de estar lendo alguma passagem de um romance de segunda ou algo sobre uma personagem obsessiva talhada para causar efeito cômico. Aliás, essa qualidade romanesca do excerto não é acidental: aqui está descrito com todas as letras o método do Sedutor do *Diário*. O esteta reflexivo é o melhor dos psicólogos: ele é capaz de penetrar na mente de suas vítimas e enganá-las através da manipulação e do uso de seu intelecto privilegiado, que é precisamente o que acontece com Cordélia no romance. Isso já bastaria para alertar que tal descrição não deve ser tomada demasiado a sério; Kierkegaard não enxerga a psicologia como uma disciplina com método próprio; pelo contrário, ela pode ser praticada por qualquer um que possua essa capacidade detetivesca[100]. O critério é estritamente empírico: trata-se de assimilar e imitar os estados de alma da vítima, como se fosse possível uma transfusão de afetos de um corpo para o outro.

O vocabulário do tratado, por sua vez, segue de perto o modelo hegeliano. No segundo capítulo, Kierkegaard chega mesmo a falar de uma divisão no interior do conceito, que provocaria uma cisão entre angústia objetiva (ligada ao elemento não humano, a natureza em geral) e subjetiva (que diz respeito ao espírito), algo que mimetiza as noções de espírito objetivo e subjetivo do mestre (não se deve esquecer que, em Hegel, a própria psicologia é descrita como a ciência do espírito subjetivo). O desenvolvimento propriamente dialético da angústia, porém, só se inicia no capítulo seguinte, que trata da angústia que é consequência do pecado original[101]. O movimento é claramente teleológico:

> Na a-espiritualidade não há nenhuma angústia, para tanto é por demais feliz, é por demais contente, por demais carente de espírito. Este motivo é, porém, muito triste, e neste ponto a diferença entre o paganismo e a falta de

[100] A figura do detetive é, inclusive, reivindicada diversas vezes pelo próprio Kierkegaard para caracterizar seu trabalho: "As for myself, I AM not what the times perhaps crave, a reformer, in no way; nor am I a profound speculative intellect, a seer, a prophet – no, I have, if you please, to a rare degree I have a definite detective talent" (KIERKEGAARD, 1998a, p.40). Mais à frente: "Therefore a detective talent was needed, someone who simply by mentioning the word, by claiming to be only a poet, could get behind all this disguise" (ibidem, p.226).

[101] Dunning argumenta que a distinção entre angústia objetiva e subjetiva já é parte da progressão, mas essa hipótese não encontra corroboração no texto, pois o desenvolvimento se dá a partir da angústia que não possui consciência do pecado até aquela que possui tal consciência e que aponta para a salvação pela fé. Tanto que algumas figuras discutidas no Capítulo II retornam posteriormente devidamente encaixadas no lugar que lhes é devido. Ver: DUNNING, S.N. *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness*. Princeton: Princeton University Press, 1985, Cap.5.

> espiritualidade consiste em que aquele se dirige *para* o espírito, e essa se *afasta* do espírito (KIERKEGAARD, 2010, p.102).

O paganismo seria superior à mera a-espiritualidade especialmente por já estar orientado, ainda que inconscientemente, para o espírito (que assume aqui uma conotação claramente cristã). O tipo mais baixo de angústia, aquela que não tem consciência do pecado, mimetiza o desenvolvimento das religiões da "individualidade espiritual" em Hegel: o judaísmo, a religião grega e a romana. Kierkegaard, contudo, inverte a ordem: inicia com o paganismo e termina com o judaísmo, que estaria mais próximo da determinação do pecado, sobretudo devido à categoria de culpa, que o define:

> Justamente nesse ponto o judaísmo está mais avançado que a culpa grega, e também se pode ver o momento simpático na sua relação de angústia quanto à culpa no fato de que por preço algum o judaísmo a trocaria pela expressão grega, mais leviana, de destino, fortuna e infortúnio (KIERKEGAARD, 2010, p.111).

O critério de Kierkegaard é, novamente, a interioridade. Desse ponto de vista, a culpa seria uma expressão espiritual mais elevada do que o destino, já que diz respeito apenas ao sujeito. Os gregos, por outro lado, seriam demasiado dependentes de oráculos e de elementos exteriores que aliviam do indivíduo o peso de suas ações, o que terminaria por colocá-los abaixo na escala. Para Hegel, porém, a religião grega é espiritualmente muito mais desenvolvida do que a judaica, pois essa estaria presa na consciência infeliz que mantém o indivíduo infinitamente afastado de Deus. A culpa nem sequer é uma variável considerada em suas análises, pois o indivíduo no qual se encarna nada mais é do que um átomo tão abstrato quanto o infinito que lhe serve de suporte. Os gregos, por outro lado, possuem uma relação feliz com a divindade, que é representada na forma humana e que expressa os valores fundamentais da *pólis*. Desse ponto de vista, o Cristianismo não seria mais elevado por ser mais individual, mas por compreender de forma mais bem-acabada a mediação entre finito e infinito, indivíduo e Deus, culminando no fenômeno da encarnação. Para Kierkegaard, por outro lado, a encarnação não é o principal critério que distingue as duas religiões e sim o tipo de relação que o homem estabelece com Deus: o judeu percebe a distância infinita e prostra-se em humilhação, mas, por não se reconhecer como pecador, não pode alcançar o mais importante: a fé. Esse esquema está muito próximo do apresentado em *Temor e Tremor*, que distinguia dois movimentos representados por duas personagens distintas: o cavaleiro da

resignação (aquele capaz de abrir mão do temporal através do sacrifício) e o cavaleiro da fé (o único que se mostrava à altura do paradoxo absoluto, do *credo quia absurdum*).

O desenvolvimento da angústia prossegue com a angústia consciente do pecado e, por fim, com a angústia que salva pela fé. É notável que esse último estágio – que supostamente seria o mais alto e mais importante – receba proporcionalmente tão pouca atenção, ocupando menos de dez páginas. Em Kierkegaard, porém, a reconciliação sempre é posta como uma tarefa infinita, prolongada para a eternidade – nenhuma de suas obras defenderá sua possibilidade de realização em vida. Apesar disso, com a angústia dá-se algo deveras curioso, a saber, a descrição de seu efeito "formador" no homem:

> A angústia é a possibilidade da liberdade, só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões. E nenhum Grande Inquisidor dispõe de tão horripilantes tormentos como a angústia, e nenhum espião sabe investir sobre o suspeito com tanta astúcia, justo no momento em que está mais debilitado, ou sabe preparar armadilhas, em que este ficará preso, tão insidiosamente como a angústia [...] Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude (KIERKEGAARD, 2010, p.164).

Curioso efeito formador, cujos padrões de comparação são um inquisidor e um espião. A angústia forma pelo sofrimento e pelo sofrimento apenas. Reconhecer o pecado é elevá-lo ao infinito, dirá Kierkegaard em *A doença para a morte*. Não há possibilidade de salvação fora desse martírio – aqui a noção histórica de *Bildung* encontra-se absolutamente esfacelada diante de uma existência que não se submete a qualquer forma temporal.

Algo a ser destacado na passagem é o modo como Kierkegaard recupera o conceito de possibilidade, que era geralmente associado ao estético e rebaixado em prol da atualidade. Com efeito, essa é apenas uma das muitas afinidades que se estabelecem entre o estético e o religioso, que recupera algumas de suas categorias elevando-as a um novo patamar: aqui, possibilidade não significa o reino do pensamento em oposição ao reino concreto da existência, mas a liberdade concreta do indivíduo que aceita sua determinação espiritual e volta todas as suas energias para a entrega absoluta que a eternidade lhe reserva.

Mas, afinal, qual é o solo sob o qual se apoia o esquema kierkegaardiano? O que está por trás da modalidade fenomenológica de movimento da angústia, mimetizada também na progressão do desespero? A resposta é fornecida pelo próprio Kierkegaard:

> O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando (KIERKEGAARD, 2010, p.47).

À interioridade deve-se acrescentar um segundo termo, que lhe é praticamente sinônimo, e funciona como base de todo movimento religioso: espírito. Daí a afirmação decisiva de Adorno de que a dialética kierkegaardiana seria "um processo de espiritualização" (ADORNO, 2010b, p.137). O espírito é o terceiro termo que coloca os outros dois em movimento: corpo/alma, finito/infinito, temporal/eterno, o homem nada mais é do que um jogo entre determinações opostas, mas um jogo que não está dado de antemão. Valendo-se novamente de expressões hegelianas, Kierkegaard fala de um espírito "imediato", que ainda não tem consciência de si. Esse é o estágio que representa a inocência do paraíso e, até certo ponto, o momento da angústia que ainda não tem consciência do pecado. Esse espírito deve então passar por uma série de etapas que lhe darão clareza de sua condição decaída e da necessidade de buscar a salvação em Deus, por mais que esse seja um processo doloroso. Embora isso se aplique mais propriamente ao movimento das categorias psicológicas, há algo dessa espiritualização também no desenvolvimento das esferas da existência: o estético é a categoria menos espiritual, presa à imediaticidade; o ético já deixou o imediato e passou a compreender a vida como uma tarefa, mas apenas o religioso é capaz de reconhecer a tarefa absoluta que, no limite, consiste em tornar-se cristão.

Citemos novamente o início de *A doença para a morte*, que, com palavras ligeiramente diferentes, reproduz o mesmíssimo esquema:

> Um ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo (*selv*). Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma ou é o relacionar-se a si da relação consigo mesma na relação; o si-mesmo não é a relação, mas o relacionar-se da relação consigo mesma. Um ser humano é a síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, da liberdade e da necessidade; em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação entre dois (KIERKEGAARD, 1980, p.13; tradução nossa).

Aqui está contida a essência da fenomenologia kierkegaardiana. É inegável que apresenta um caráter dialético, que a aproxima em muitos momentos de Hegel, mas, se prestarmos atenção ao vocabulário e às noções escolhidas para definir o espírito, veremos que a descrição se aproxima muito mais de Kant (ou até mesmo Fichte) do que de Hegel. Hegel

não só rechaça o vocabulário ligado à ideia de síntese como denuncia esse tipo de relação como ligado à reflexão exterior, que une "de fora" os termos em questão. O si-mesmo kierkegaardiano não é expressão do movimento imanente de dois elementos contraditórios, ele é precisamente o que os põe em movimento, coordenando a relação de oposição (que de forma alguma se aproxima da contradição hegeliana). Isso leva Adorno a identificar nesse conceito de *selv* vestígios de um eu transcendental:

> O relacionar-se consigo mesma é uma designação metafórica para a unidade original produtiva, que ao mesmo tempo "põe" e une os opostos. Assim, oculta-se no microcosmo do si-mesmo kierkegaardiano não apenas a síntese transcendental kantiana, mas até mesmo o macrocosmo da "totalidade" hegeliana, infinitamente produtiva. O si-mesmo de Kierkegaard é o sistema concentrado num "ponto" sem dimensões (ADORNO, 2010b, p.182).

A síntese kierkegaardiana é, pois, ainda mais megalomaníaca do que seu correlato kantiano; trata-se de uma síntese epistemológico-teológica. Ela organiza a possibilidade de o espírito conhecer-se a si mesmo como tal, mas também a possibilidade de tomar consciência de sua eternidade e vocação espiritual[102]. A diferença central é que deve ser construída ao longo da vida do indivíduo, o que a aproxima minimamente do conteúdo, ao contrário da apercepção kantiana, que é puramente formal. Quem notou bem essa contradição foi Stephen Evans, que identifica um ponto de vista duplo no tratamento do si-mesmo:

> Mostro que o entendimento de Kierkegaard da egoidade [*selfhood*] aponta para além dessa controvérsia entre teorias metafísicas e interpretivistas. A visão de Kierkegaard do si-mesmo claramente incorpora os insights de uma visão interpretivista. Como ele a entende, a egoidade é uma conquista, algo que se deve tornar-se. Além disso, existem vários modos de se tornar um si-mesmo, e eles envolvem interpretações rivais fundamentais do sentido da existência humana. Entretanto, tentarei mostrar que existe também uma dimensão metafísica na antropologia filosófica de Kierkegaard. Poder-se-ia dizer que ele repensa e reinterpreta a tradição metafísica à luz de temas existenciais e interpretivistas. Apesar de Kierkegaard ser preeminentemente o filósofo do ou isto/ou aquilo, veremos que em sua antropologia filosófica o pensamento de Kierkegaard é um tanto/quanto: relacional mas também metafísico (EVANS, 1997, p.3-4; tradução nossa).

[102] Hannay parece concordar com esse ponto de vista quando afirma que: "Kierkegaard's self is a controlling rather than a controlled or controllable factor, this being the respect in which it is said properly to belong to the category of spirit" (HANNAY, 1999, p.191). O que está correto quando se toma o si-mesmo por si só, mas que deve ser relativizado diante do fato de que esse si-mesmo é posto por Deus.

Desse ponto de vista, o si-mesmo teria tanto um lado relacional (não é uma ilha isolada do mundo, mas se afirma em relação aos outros si-mesmos), quanto ontológico (pois Deus é o "poder que o pôs", é dele que deriva sua existência e é para ele que a síntese aponta). Nada muito distinto do que já dissera Adorno; Evans, no entanto, coloca os dois elementos no mesmo patamar, o que é um equívoco. O lado ontológico termina por afirmar sua predominância sobre o lado relacional, e o resultado é uma categoria que se pretende dinâmica, mas é sufocada pelo peso de sua própria imobilidade. O vir-a-ser é secundário em comparação com o núcleo enrijecido que habita esse si-mesmo, fruto de um resquício idealista não tematizado. O que não deveria surpreender, pois em Kierkegaard o polo eterno sempre tem a última palavra frente ao temporal; trata-se de um resíduo teológico que nenhuma dialética é capaz de eliminar. A questão é que esse núcleo inerte afeta a totalidade do desenvolvimento dito dialético, que é muito mais teleológico que sua contrapartida hegeliana. Nessa, o resultado não estava dado de antemão, ao menos não posto enquanto tal. Em Kierkegaard, porém, o religioso já está colocado desde o início como o objetivo a ser alcançado, bem como o critério que guia todo o percurso: ter ou não consciência do pecado. A proximidade d'*O Conceito de Angústia* e d'*A doença para a morte* não indica apenas uma similaridade no método, mas um modelo preestabelecido de movimento que se impõe sobre o conteúdo. É verdade que o desenvolvimento dos dois fenômenos não é absolutamente igual, mas de qualquer forma a estrutura é a mesma e a influência do conteúdo é mínima, muito menor do que deveria ser em qualquer objeto que aspire a um desenvolvimento efetivamente dialético. O próprio Evans intui algo dessa dissimetria quando afirma que "a relação com Deus forma tanto o modelo como a fundação para outros tipos de relações comunais" (EVANS, 1997, p.8). Ora, se Deus fornece a base para todos os outros tipos de relações, como afirmar que esse caráter relacional está no mesmo nível do ontológico? Kierkegaard consegue a façanha de hipostasiar esse si-mesmo ainda mais do que Kant: nesse, ao menos, o *Selbst* era fundamento de si, enquanto *númeno*; aqui, contudo, Deus é quem garante seu poder criador, numa regressão ao cartesianismo.

Os resquícios idealistas estão espalhados ao longo de toda a obra, principalmente quando Kierkegaard trata do caminho do desespero em relação à consciência:

> Quanto mais consciência, mais si-mesmo; quanto mais consciência, mais vontade; quanto mais vontade, mais si-mesmo (KIERKEGAARD, 1980, p.29; tradução nossa).

> Além disso, há aqui maior consciência do que é o desespero, pois o desespero é, de fato, a perda do eterno e de si mesmo (KIERKEGAARD, 1980, p.62; tradução nossa).
>
> ... a lei do movimento na intensificação [do pecado], aqui como em toda a parte, é interior, numa intensidade cada vez maior da consciência (KIERKEGAARD, 1980, 108-109; tradução nossa).

Existe uma relação diretamente proporcional entre desespero, consciência e pecado. A consciência tende ao eterno, que é seu polo dominante. Ao longo do caminho do desespero, a intensidade dela aumenta gradativamente. O próprio Kierkegaard designa esse processo valendo-se da palavra "grau": "A intensidade do desespero que só faz aumentar depende do grau da consciência ou é proporcional ao seu aumento: quanto maior o grau de consciência, mais intenso o desespero" (KIERKEGAARD, 1980, p.42). Há também um elemento qualitativo nessas transformações, mas ele é posto de escanteio pela consciência, que é quem dá as regras do jogo. Mais uma vez, é a interioridade que assume seu posto: "Mas quanto mais espiritual se torna o desespero e quanto mais a interioridade se torna seu próprio mundo peculiar numa retração enclausurada, tanto mais indiferentes são as externalidades sob as quais se esconde o desespero" (KIERKEGAARD, 1980, p.73). Essa dialética perversa continua até a parte final do tratado, onde o desespero é posto como pecado e o si-mesmo vê-se diante de Deus: "quanto maior a noção de Deus, tanto mais si-mesmo [...] Mas quanto mais si-mesmo, mais intenso é o pecado" (KIERKEGAARD, 1980, 113-114). Há um ponto, no entanto, que complexifica a equação:

> A mais ofensiva solicitude para com Deus está a maior distância; para ser solícito para com Deus, uma pessoa deve ir para longe; se ela se aproxima, não pode estar próxima e, se ela está próxima, isso significa *eo ipso* que está longe. Tal é a impotência humana expressamente diante de Deus! Se uma pessoa está diante de um homem de posição e influência, ela pode muito bem ser punida sendo empurrada para longe dele, mas para ser capaz de estar próximo de Deus, deve-se ir para longe dele (KIERKEGAARD, 1980, p.114; tradução nossa).

O paradoxo é que o si-mesmo só pode se afirmar como pecador através de sua impotência e autoaniquilação. Ele cresce diminuindo e diminui se cresce. A consciência do pecado, de se estar diante de Cristo, inverte as determinações temporais: o que era fraqueza

passa a ser desafio, e o desafio, fraqueza[103]; o que antes era louvado passa a ser escarnecido, e o mais baixo torna-se o mais alto. No entanto, essa dialética não anula a proporcionalidade estabelecida anteriormente, apenas inverte suas determinações. O problema é que Kierkegaard leva seu raciocínio às últimas consequências: o si-mesmo se sacrifica a tal ponto que praticamente desaparece. Diferentemente de seu tratado anterior, n'*A doença para a morte* não existe uma figura do "desespero que salva"; o livro é interrompido bruscamente no ponto mais alto do pecado, que é o pecado contra o Espírito Santo. Dunning (1985) recusa-se a aceitar que a progressão não tenha um fim definido e desenvolve a hipótese de que a progressão dialética continua em outro livro (que inicialmente seria publicado junto ao anterior como um único trabalho), a saber, *Prática no Cristianismo*. Hipótese dificilmente defensável, dado que não existe qualquer relação direta entre os materiais: *Prática no Cristianismo* está muito mais próximo do formato dos Discursos religiosos do que dos tratados psicológicos; lá, trata-se muito mais de analisar e refletir sobre algumas passagens-chave do Novo Testamento do que enumerar estágios da consciência. Entretanto, aquilo que Dunning trata como uma deficiência – o fato de Kierkegaard deixar sua obra inacabada – fala na verdade em seu favor. De fato, *A doença para a morte* não termina; nela, existe apenas o cume do desespero, não sua resolução, mas isso está de acordo com o movimento de seu objeto: não existe reconciliação em vida, o desespero nunca poderia ser "curado" magicamente, mesmo porque até certo ponto ele é uma prova para a eternidade. Na verdade, ele é ainda mais radical do que a angústia, porque sequer possui um papel formador, algo que Kierkegaard deixa claro logo no início:

> Mas em outro sentido, o desespero é ainda mais definitivamente a doença para a morte. Literalmente, não há a menor possibilidade de que alguém vá morrer dessa doença ou de que ela terminará em morte física. Pelo contrário, o tormento do desespero é precisamente essa incapacidade para morrer. Dessa forma, ela tem mais em comum com a situação de uma pessoa mortalmente doente quando ela está lutando contra a morte mas não consegue morrer. Assim, estar doente *para* a morte é estar incapacitado de morrer, mas não como se houvesse esperança de vida; não, a desesperança é que não há sequer a esperança final, a morte. Quando a morte é o maior perigo, temos esperança pela vida; mas quando ficamos sabendo do perigo ainda maior, esperamos pela morte. Quando o perigo é tão grande que a morte se torna a esperança,

[103] "But here weakness and defiance are the opposite of what they usually are (since here the point is not just about being oneself but about being oneself in the category of being a sinner, thus in the category of one's imperfection). Ordinarily weakness is: in despair not to will to be oneself. Here this is defiance, for here it is indeed the defiance of not willing to be oneself, what one is—a sinner— and for that reason wanting to dispense with the forgiveness of sins. Ordinarily defiance is: in despair to will to be oneself. Here this is weakness, in despair to will to be oneself—a sinner—in such a way that there is no forgiveness." (KIERKEGAARD, 1980, p.113).

> então o desespero é a desesperança de nem sequer poder morrer (KIERKEGAARD, 1980, p.17-18; tradução nossa).

Existe efetivamente um lado crítico nessa mirada apocalíptica, pois ela rompe com a pretensão à completude à qual aspirava a própria forma do tratado. No que tange ao conteúdo, ela desativa a lógica da comensurabilidade dos conceitos que vinha guiando todo o desenvolvimento desde a figura mais baixa do desespero; assim, o elemento quantitativo não dá a palavra final. Não há *happy ending* na fenomenologia kierkegaardiana, tampouco redenção.

4. A Estação final: o estádio Religioso

Seguindo a metáfora de Taylor de uma "jornada" nos caminhos da vida, permaneçamos então por um instante na última parada, o estádio religioso. Nesse sentido, não há local melhor para começar do que a seguinte passagem do *Pós-Escrito*:

> Mas talvez esta objetividade e esta modéstia estejam fora de lugar, e sejam não cristãs. Neste caso seria bastante duvidoso introduzir-se dessa maneira na verdade do cristianismo. O cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna (KIERKEGAARD, 2013a, p.38).

Kierkegaard estabelece uma cadeia de equivalências entre os termos que caracterizam o religioso. Isso corrobora seu caráter secreto: o religioso deve ser explicado por si mesmo, por conceitos que remetem uns aos outros, e não por elementos externos, que buscariam exteriorizar o que prefere permanecer oculto. Eis o caso de Abraão, que se viu na impossibilidade de relatar sua missão para mulher e filhos:

> Abraão de fato guardou um rigoroso silêncio. Não falou a Sara, nem a Eliezer, nem a Isaac. O que significa que menosprezou as três instâncias morais, pois a ética não tinha para ele uma expressão mais alta do que a vida em família (KIERKEGAARD, 1976, p.162; tradução nossa).
>
> Abraão cala, mas aqui o decisivo não é o fato de que se cale, mas de que *não possa* falar. Nessa impossibilidade radicam a angústia e a desrazão do patriarca. Porque se falando não posso fazer-me compreender, então de fato não falo, ainda que discurse um dia inteiro. Este é o caso de Abraão. Pode

> dizer o que quiser, exceto uma única coisa (KIERKEGAARD, 1976, p.163; tradução nossa).

Abraão não pode falar porque não seria compreendido. Afinal, como poderia justificar o assassinato do próprio filho? Para Kierkegaard, a linguagem é mediadora, não é capaz de expressar a singularidade do paradoxo, que está além de toda e qualquer determinação ética. Nos *Discursos Edificantes em vários Espíritos*, Kierkegaard reitera a impotência da linguagem, agora diante da impossibilidade de expressar o sofrimento de Cristo[104]. Por mais que essa impotência não seja sua sina última, a linguagem assume inevitavelmente como seu horizonte o silêncio, que é muitas vezes utilizado por Kierkegaard como contraposição ao falatório tipicamente moderno. Essa direção conduz, porém, ao vilipendiamento de tudo que é "exterior" e, portanto, inadequado para exprimir aquilo que concerne propriamente à interioridade. É verdade que o próprio Deus é pura transcendência, mas trata-se de uma transcendência que deve ser buscada *por dentro*, que não exige do homem qualquer tipo de ação no que se refere ao mundo. Disso se segue que esse "mundo da interioridade [...] é a realidade efetiva". Vale citar a passagem integralmente:

> Tu só tens que te ocupar com aquilo que tu fazes aos outros, ou com a maneira como tu aceitas o que os outros fazem contigo; a direção é para dentro, tu só tens a ver, propriamente, contigo mesmo diante de Deus. Esse mundo da interioridade, reprodução daquilo que outras pessoas chamam de realidade, esse é que é a realidade efetiva. Nesse mundo da interioridade é que reside o "igual por igual" do Cristianismo; ele se desvia e quer que tu te desvies da exterioridade (sem no entanto te tirar do mundo), voltando-te para cima ou para dentro (KIERKEGAARD, 2012, p.429).

Esse "sem te tirar do mundo" soa como uma adição cômica, dado o teor do excerto. Afirmar a interioridade é atacar a exterioridade; aquela é "realidade efetiva", enquanto a esta não passa, no limite, de aparência e enganação (elemento platônico que retorna para assombrar o vir-a-ser kierkegaardiano). Não é à toa que Kierkegaard associe tantas vezes a metáfora do sonho ao homem natural: o esteta, o inocente, o que não se sabe desesperado, todos estão de alguma forma dormindo. Apenas a interioridade é capaz de lhes fornecer o

---

[104] "This is why we should always speak about Christ's suffering with fear and trembling and preferably in worshipful silence, because human thought is as little able as human language to depict or clearly make out the depth of this horror. This is why we should speak with the circumspection of humility or humbly be silent about how Christ suffered, lest we be tempted by the ungodly thirst to search out the secrets of God, which even paganism's perception punished with an eternally burning thirst" (KIERKEGAARD, 1993, p.270).

choque de realidade necessário para que a verdadeira tarefa seja admitida e o mundo verdadeiro, buscado. Kierkegaard é bem explícito quanto a essa desproporção:

> ... quanto mais confiabilidade objetiva, menos interioridade (pois a interioridade é justamente a subjetividade); quanto menos confiabilidade objetiva, mais profunda é a possível interioridade (KIERKEGAARD, 2013a, p.221).
>
> Quanto menos exterioridade, mais interioridade (KIERKEGAARD, 2016, p.99).
>
> A interioridade verdadeira não exige nenhum sinal no exterior (ibidem, p.131).

A exterioridade torna-se a tal ponto indiferente, diz Kierkegaard, que seria absolutamente impossível distinguir um autêntico cavaleiro da fé na multidão, dado que pareceria como qualquer pai de família qualquer. No mundo interior, contudo, tudo é novidade, qual rio heraclitiano que não cessa de afirmar sua fluidez. O resultado desse retraimento, porém, lembrará muito mais uma prisão existencial do que uma instância de verdadeira liberdade. O reino em que tudo muda provar-se-á, *malgré lui,* o território do eterno: "Por isso, a interioridade é a eternidade, ou a determinação do eterno num ser humano" (KIERKEGAARD, 2010, p.158).

Associando a interioridade a uma determinação essencial do Cristianismo, quase como uma prévia da eternidade do porvir, Kierkegaard perde de vista o conteúdo social de seu conceito capital. Esse ponto é astuciosamente captado por Adorno, que busca no esboço não publicado *É preciso duvidar de tudo* a fantasia primária por trás do problema:

> Quando Johannes, às vezes, pedia-lhe permissão para sair, recebia frequentemente uma recusa. Mas, às vezes, para compensar, o pai, com a mão, convidava-o a ir e vir pelo assoalho. À primeira vista, era uma compensação pequena; contudo, assim como o casaco grosseiro, também escondia outra coisa bem diferente. A proposta era aceita e Johannes ficava inteiramente livre para escolher o lugar de destino. Então, eles saíam pelo portão da cidade e iam a um palácio dos arredores ou à praia; ou passeavam pelas ruas, como Johannes quisesse, pois seu pai tinha um poder absoluto. Durante estas idas e vindas pelo assoalho, o pai descrevia tudo o que viam, cumprimentava os passantes, e as carruagens cruzavam por eles com estrépito encobrindo sua voz; os frutos das quitandeiras eram mais apetitosos que nunca. Ele relatava de maneira tão exata, tão viva, tão real até o mínimo detalhe tudo o que Johannes conhecia, de maneira tão minuciosa e evocativa o que desconhecia que ele, depois de meia hora passeando com o pai, estava moído de cansaço, como se tivesse estado o dia inteiro fora. Johannes logo aprendeu a arte da mágica de

> seu pai. O que antes ocorria de forma épica agora passava a ser dramático; eles conversavam enquanto passeavam. Se seguiam caminhos conhecidos, um controlava o outro para que nada fosse omitido; se o caminho fosse desconhecido a Johannes, ele, enquanto a imaginação todo-poderosa de seu pai era capaz de dar forma a tudo, combinava utilizar o menor desejo infantil como ingrediente no drama que se desenrolava. Para Johannes era como se o mundo passasse a existir, no decorrer da conversa, como se o pai fosse Nosso Senhor e ele seu favorito, autorizado a misturar suas ideias extravagantes como quisesse; pois ele nunca era repelido, seu pai jamais se perturbava, e tudo sempre satisfazia Johannes (KIERKEGAARD, 2003, p.10-11).

Segue-se o comentário de Adorno:

> O nome adequado para a "situação" como indiferença momentaneamente impotente de sujeito e objeto não é o castelo com o qual Kierkegaard compara romanticamente a interioridade. Ele não precisa ser estatuído sociologicamente em mera "agregação" a Kierkegaard, porém se encontra pronto pragmaticamente na sua própria obra. E isso ocorre nas metáforas do interior da habitação, que decerto só se revelam à interpretação, mas ele mesmo desafia a interpretação com sua saliente independência. É o *intérieur* burguês do século XIX, diante de cujo arranjo qualquer discurso sobre sujeito, objeto, indiferença, situação, empalidece como metáfora abstrata, embora em Kierkegaard a imagem do *intérieur* responda ela mesma pelo contexto dos conceitos fundamentais (ADORNO, 2010b, p.100).

Segundo Adorno, o conceito de interioridade expressa uma situação social muito particular, referente ao modo de vida burguês do século XIX. A habitação descrita por Kierkegaard é a típica habitação burguesa; Adorno lembra que essas habitações todas possuíam um espelho que refletia a vida no lado de fora (algo mencionado brevemente por Kierkegaard no *Diário de um Sedutor*). Essa seria a alegoria da própria filosofia kierkegaardiana: fechando-se na interioridade e negando o mundo fora de si, este se refletiria involuntariamente naquela. Lembremos, pois, do caráter radicalmente não-intencional do conteúdo social de um conceito; Kierkegaard não busca expressar o mundo em que vive quando fala da interioridade, mas esse mundo se expressa nela a despeito das pretensões do autor. Como diz Adorno: "a 'situação' está subordinada à interioridade e, contudo, a delimita" (ADORNO, 2010b, p.103).

A experiência histórica que possibilita esse retiro interior é aquela de destruição dos últimos resíduos feudais e do advento do Capitalismo em sua forma moderna. O burguês, com sua autodisciplina característica e seu olhar interior apurado, o que lhe garantirá não poucas neuroses, é a figura que encarna esse novo espírito europeu. Apesar de viver em um pequeno país na periferia do continente, Kierkegaard teria tido a sensibilidade necessária para

pressentir essa transformação, para a qual não haveria mais volta. Em consequência dessa constatação pessimista, ele opta por fechar-se sobre si mesmo, negando o mundo que é a causa real (embora não tematizada enquanto tal) de seu sofrimento, integrando, assim, o ilustre *hall* dos intelectuais de seu tempo como mais um "emigrado interior". Nas suas obras, esse sentimento se traduz como um ataque insistente contra o nivelamento e à mediocridade da época, que se importaria apenas com dinheiro e com sua satisfação pessoal:

> Como uma época sem paixão, ela não tem não tem recursos de sentimento no erótico, nenhum recurso de entusiasmo e interioridade na política e na religião, nenhum recurso de domesticidade, piedade e gratidão no dia a dia e na vida social. Mas a existência caçoa da engenhosidade que não possui quaisquer recursos, mesmo que o populacho ria de forma estridente. Aspirar à engenhosidade sem possuir a riqueza da interioridade é como querer ser pródigo em luxo e prescindindo das necessidades da vida; como diz o provérbio, é vender a calça para comprar uma peruca. Mas uma época sem paixão não possui quaisquer recursos; tudo se torna, por assim dizer, transações em *papel-moeda* (KIERKEGAARD, 1978, p.74; tradução nossa).

A estratégia de Kierkegaard é jogar sua época contra si mesma: ela que se gaba de ter tantos recursos, tanta riqueza, vê tudo isso desvanecer-se diante da verdadeira riqueza, aquela pertencente à interioridade. A metáfora financeira não é acidental; para Kierkegaard, sua época não cumpre o que promete, coloca falsos ídolos à disposição do "populacho" e nada mais. Apenas a interioridade cumpre o prometido, posto que é eterna: promete um reino que não é deste mundo. Motivos aristocráticos e teológicos se misturam nessa crítica que, apesar de seu cerne moralista, mostra-se capaz de penetrar na essência da aparência que denuncia, implodindo o sentido por dentro. Ora, mesmo para Adorno esse retraimento interior não é completamente reacionário, embora este não deixe de ser seu solo fundamental (lembremos aqui da experiência do rentista como núcleo dessa figura). Trata-se de um movimento profundamente ambíguo, já que surge também como protesto: se o mundo deve desaparecer da filosofia kierkegaardiana, isso se deve ao fato de que, no limite, nada mais oferece para ser *vivido* – abandonou também o indivíduo moldado por ele. O conceito cunhado por Adorno para expressar essa situação é o de "interioridade sem objeto":

> Ele [Kierkegaard] nem é um filósofo da identidade nem reconhece um ser positivo, transcendente à consciência. Para ele, o mundo das coisas nem é próprio do sujeito nem independente do sujeito. Antes: o mundo é suprimido. Oferece ao sujeito apenas "ocasião" para a ação, apenas resistência para o ato da fé. Em si mesmo, o mundo permanece casual e inteiramente indeterminado. Não lhe cabe participar do "sentido". Em Kierkegaard, não há um sujeito-

> objeto no sentido hegeliano, tampouco como objetos que se sustentem no ser; só a subjetividade isolada, cercada pela alteridade obscura. Contudo, só passando por cima de seu abismo essa seria capaz de encontrar participação no "sentido" que se recusa à sua solidão (ADORNO, 2010b, p.76-77).

O polo objetivo é esvaziado a tal ponto que o teatro se desloca exclusivamente para dentro: é na interioridade que a luta é travada, é nela que o espírito pode tomar consciência de si e reivindicar seu quinhão da eternidade, prostrando-se diante de Deus. O máximo que essa subjetividade consegue é salvar "apenas destroços do ente" (ibidem, p.77). Eis algo que os comentadores mais recentes recusam-se a aceitar: eles hipostasiam a determinação relacional apontada por Evans e descrevem o indivíduo kierkegaardiano como atado inexoravelmente à figura da alteridade: "o indivíduo é, para Kierkegaard, proeminentemente uma categoria social" (FERGUSON, 2005, p.47). Isso é falso em todos os sentidos: o si-mesmo não é social porque ele é posto por Deus, sua relação com outros si-mesmos é absolutamente acidental e externa ao seu próprio conceito; o indivíduo não é *formado* pelo outro como ocorre em Hegel, a figura da alteridade n' *As Obras do Amor* é também secundária em comparação a Deus, que é o elemento mediador de todas as relações amorosas. Toda a argumentação de Kierkegaard passa por estabelecer que o amor de preferência deve ceder lugar ao amor de Deus na pessoa amada; não que ele precise desaparecer, mas ele é claramente posto em segundo plano e subordinado a uma espécie mais alta de amor. Para comprová-lo, basta observar a caracterização de Kierkegaard da figura do "próximo":

> O conceito do "próximo" é propriamente a reduplicação da tua própria identidade; o "próximo" é o que os pensadores chamariam de o outro, aquele no qual o egoístico do amor de si é posto à prova. Neste sentido, para o pensamento o outro nem precisaria estar presente. Se um homem vivesse numa ilha deserta e conformasse seu sentido ao mandamento, então poder-se-ia dizer dele que ama ao próximo, por renunciar ao seu egoísmo. É claro que "o próximo" é em si uma multiplicidade, pois "o próximo" significa "todos os homens", e contudo, em um outro sentido, basta um único homem para que tu possas praticar a lei (KIERKEGAARD, 2012, p.36-37).

Aqui não há de fato alteridade. Em primeiro lugar, porque o próximo apenas reduplica o sentimento do "amar a si mesmo", não apresenta qualquer opacidade que exigiria uma reconfiguração do que o sujeito ensimesmado entende por amor; em segundo lugar, serve apenas como contraposição a uma forma egoísta de amar, aquela que dá preferência a certa pessoa. Nada modifica n'aquele que ama, mesmo porque não passa de uma figura abstrata: ele

é todos e não é ninguém[105]. Por fim, mesmo isso é secundário porque todo tipo de amor ao próximo é mediado por Deus, o que faz do amor humano algo sem conteúdo próprio, que não é capaz de se sustentar por si mesmo. Ainda assim, não se trata simplesmente de atacar Kierkegaard por não ter desenvolvido uma teoria da intersubjetividade. Não há nada que garanta *a priori* a superioridade de uma tal teoria, sobretudo quando ela está assentada em solo não-dialético, simplesmente assumindo a existência do eu e do outro como um dado. No próprio isolamento da subjetividade kierkegaardiana, existe um motivo crítico que clama por fazer-se ouvir – trata-se de um protesto contra o mundo reificado que impede a constituição de laços efetivos entre os homens. Diante dessa situação, a debandada para o interior mantém sua ambiguidade como sinônimo ao mesmo tempo de revolta e resignação, de modo não tão distinto, ainda que muito mais agudo, do que a retirada estratégica de Rousseau do mundo dos homens. Em Kierkegaard, porém, não existem as delícias da ilha de Saint Pierre.

No mundo sufocante da interioridade, a melancolia torna-se o afeto principal:

> Além de meus outros inúmeros conhecidos, com quem, em geral, tenho uma relação bem formal, de fato tenho um confidente íntimo – minha melancolia, e no meio do meu deleite, no meio do meu trabalho, ela acena para mim, chama-me de lado, mesmo se fisicamente permaneço no lugar. Ela é a mais fiel amante que já conheci – não é de surpreender, então, que eu deva estar preparado para segui-la a todo o momento (KIERKEGAARD, 1978, p.2657 / III A 114; tradução nossa).

Descrita por Adorno como o "afeto do prisioneiro", é a melancolia que confere a *ratio essendi* da prisão da interioridade quando o mundo exterior desapareceu. Resta apenas o lamento de uma individualidade cindida entre a dor inconsolável diante da desagregação do finito e da impossibilidade de tomar posse do infinito, que permanece como um ideal irrealizável em vida. O resultado desse conflito é um sofrimento sem fim, que dá o tom de toda a obra religiosa de Kierkegaard:

---

[105] Quanto a esse ponto, Adorno diz o seguinte: "Mas Kierkegaard não protesta contra a crueldade da coisificação; pelo contrário, nem quer percebê-la. Por isso ele se agarra convulsivamente ao conceito do próximo. A forma que esse conceito experimentou nele, comparada com a dos Evangelhos, é também coisificada. Os próximos do Evangelho eram os pescadores e camponeses, os pastores e coletores de impostos de uma vida de economia de tipo doméstica. Não se pode nem pensar que nos Evangelhos fosse dado o passo, a partir desses próximos concretos, familiares, experimentados como obviamente próximos, para a ideia abstrata do próximo puro e simples. Kierkegaard toma do seu próprio tempo, da burguesia desenvolvida, o conceito universal do homem, e o imputa ao cristianismo. Com isso ele priva ambos de sentido: o próximo, no sentido cristão, perde sua concretude, a única coisa que permitia relacionar-se imediatamente com ele, e o homem contemporâneo é espoliado do amor, na medida em que o fazemos orientar-se por relações frugais que não mais vigoram" (ADORNO, 2010b, p.323).

> ... mas nesse mundo a verdade é vitoriosa apenas pelo sofrimento (KIERKEGAARD, 1991, p.193-194).
>
> ... pois todo Cristão é sofrimento (KIERKEGAARD, 1991, p.197; tradução nossa).
>
> ... aqui nesse caminho o maior sofrimento é o mais próximo da perfeição (KIERKEGAARD, 1993, p.227; tradução nossa).
>
> A verdade é essa: tornar-se Cristão é tornar-se, humanamente falando, infeliz para esta vida; a proporção é: quanto mais se envolve com Deus e quanto mais ele o ama, mais você se tornará, humanamente falando, infeliz para esta vida, mais virá a sofrer nesta vida (KIERKEGAARD, 1998a, p.212; tradução nossa).
>
> ... se você não vier a sofrer, se evitá-lo – isso é eternamente irreparável (KIERKEGAARD, 1998a, p.294; tradução nossa).

Esse sofrimento, contudo, não é condenado, mas louvado como prova de que o cristão está seguindo o caminho certo na vida terrena – o caminho de Cristo, que foi o caminho do mártir. Comprova-o a constante repetição por parte de Kierkegaard da imagem de Cristo como o "protótipo", pois o que ele requer do homem é imitação subserviente (o que não significa reproduzir literalmente seus passos, mas sofrer como ele sofreu). Em *Prática no Cristianismo*, Kierkegaard afirma que o imitador é o verdadeiro cristão. Ele é aquele que compreendeu a diferença entre adorar Cristo e imitá-lo[106], pois imitar pressupõe uma postura ativa, que sabe que o Cristianismo não é simplesmente uma doutrina a ser compreendida, mas um modo de vida a ser seguido por todos os que acreditam na salvação eterna e em seu salvador. Um dos mantras repetidos à exaustão por Kierkegaard em um de seus discursos é a ideia de que "a dificuldade é o caminho", e não de que o caminho é difícil. Ser autenticamente cristão em um mundo marcado pela hipocrisia acarreta necessariamente um choque com os valores e autoridades temporais: por mais que não se expresse em sinais externos, a interioridade tem como correlatos a perseguição por parte dos homens e o sofrimento exterior. Como diz Kierkegaard: "a oposição do mundo está numa relação essencial para com a interioridade cristã" (KIERKEGAARD, 2012, p.225).

Querendo Kierkegaard ou não, o exterior se infiltra na interioridade que se pretende imaculada. A relação é puramente dialética: quanto mais ela nega a exterioridade, mais a exterioridade penetra nela, já que uma relação de pura dissociação não deixa de ser uma

---

[106] "What, then, is the difference between an admirer and an imitator? An imitator *is* or strives *to be* what he admires, and an admirer keeps himself personally detached, consciously or unconsciously does not discover that what is admired involves a claim upon him, to be or at least to strive to be what is admired" (KIERKEGAARD, 1991, p.241).

relação, contradizendo o que o próprio Kierkegaard afirma sobre a incomensurabilidade entre os dois mundos. Adorno exprime-o com perfeição:

> Quanto mais duramente a subjetividade recua para si mesma, espantada pelo mundo exterior, heterônomo, sem qualificação e até mau, tanto mais claramente o mundo exterior, como "refletido" de maneira mediata, se exprime nela. O curso desse processo vai no mesmo sentido que o desenvolvimento do próprio Kierkegaard. Só quando sua dialética imanente se distancia da realidade exterior – ainda tolerada como imediatidade estética e mesmo assim como "realidade intermediária" – é que aquela começa a atuar dentro dela e plasticamente lhe copia os contornos do mundo exterior (ADORNO, 2010b, p.95).

Disso se segue que "Para Kierkegaard, o mundo exterior só se torna real quando reprovado" (ibidem, p.97). O mundo só aparece em sua obra em chave crítica, seja para criticar a "massa" ou o "indivíduo natural", seja para atacar o *establishment* cristão. De resto, todo o mais serve de mera "ocasião" para a ação: a jovem em *A Repetição*, Cordélia no *Diário*, a jovem noiva em *Culpado? Não culpado?*, até mesmo Isaac para Abraão; todas essas figuras servem apenas para que o protagonista possa desenvolver sua própria interioridade através delas. Em certos momentos, porém, a própria narrativa parece tomar consciência de si e se revolta contra a superficialidade de suas personagens. Isso é particularmente evidente no *Diário de um Sedutor*, não por acaso a única obra literária que nomeia a mulher associada ao protagonista. A princípio, o destino de Cordélia seria o mesmo do de todas as outras seduzidas; o que ocorre, porém, é que o sedutor vê-se tão envolvido na trama que construiu que ele mesmo termina por ser seduzido no desenrolar da narrativa. Seu distanciamento estoico e sua frieza características são postas em questão por uma mulher que se mostra mais do que mera soma de qualidades ideais. Isso é particularmente relevante no interior de um *corpus* marcado por tantas afirmações como a seguinte:

> Quanta abominação não viu o mundo na relação entre homem e mulher, que a mulher, quase como um animal, era um ser desprezado em comparação com o homem, um ser como que de uma outra espécie; quanto não se lutou para que a mulher, no mundo, entrasse de posse dos mesmos direitos do homem: mas o Cristianismo realiza somente a transformação da infinitude e o faz então no maior silêncio. Exteriormente permanece, de certo modo, tudo como antigamente; pois o homem deve ser o senhor da mulher, ela lhe deve obedecer; mas na interioridade tudo está transformado, transformado graça àquela pequena pergunta feita à mulher, se ela se aconselhou com sua consciência, se ela quer ter este homem como seu senhor, pois de outra maneira ela não o recebe (KIERKEGAARD, 2012, p.164-165).

Esse excerto é sintomático de como a apologia da interioridade reverte-se imediatamente em apologia do *status quo*, que é criticado apenas como agente da traição da ortodoxia cristã, e não como um sistema produtor dessa deformidade. A misoginia de Kierkegaard, contudo, não deve ser deduzida meramente de sua posição de classe ou de sua experiência pessoal, mas principalmente de seu próprio esquema das esferas da existência. Ora, nesse esquema a mulher vê-se dividida entre o estético de tipo mais raso (Kierkegaard não concebe uma personagem feminina reflexiva) e o religioso entendido como dever frente ao outro, o homem. Ela nem sequer passa pelo estádio ético, que exigiria a assunção de um dever para o qual não seria qualificada. Ou é uma jovem inocente esperando ser seduzida, ou é a crente que vive pelo marido em abnegação silenciosa. Seu destino é o temporal: por isso Kierkegaard classifica o desespero-fraqueza como tipicamente feminino.

Revolução é o mote, mas apenas por dentro. O resultado é uma forte sensação de imobilismo: "É preciso assumir que todo e qualquer ser humano está essencialmente de posse daquilo que faz parte essencialmente do ser homem" (KIERKEGAARD, 2016, p.73). A filosofia kierkegaardiana regride para uma posição essencialista que busca definir *a priori* uma natureza humana a partir dessa vocação para a eternidade. Nesse ponto, permanece infinitamente distante da visão penetrante de Nietzsche que, em convergência com Hegel, compreende como não pode existir qualquer essência à parte da aparência. Mas isso exige a constatação de que o interior precisa de alguma forma se exprimir no exterior, algo que Kierkegaard nunca pôde aceitar. Com efeito, a divisão precoce em sua obra entre reino do pensamento e da concretude provocou marolas que ressoaram até as obras tardias; desde *Ou isto - Ou aquilo*, os dois campos permanecem rigidamente afastados. O paradoxo é que o reino da interioridade se aproximará muito mais daquele do pensamento do que daquele da concretude, por mais que Kierkegaard afirme o contrário. Ora, o indivíduo religioso não age no mundo, não fala, não ama propriamente senão a Deus, sofre calado e até rebaixa seu sofrimento por não ser ainda o "espinho na carne"; onde está a concretude? Lembremos que o ser-aí como definido por Kierkegaard possuía um elemento empírico fundamental, mas este desaparece quase por completo ao final da jornada. Em certo sentido, pois, dá-se precisamente o contrário do que pretende Kierkegaard: o si-mesmo torna-se cada vez mais abstrato, mais inefável, impossível de definir.

É esse "indivíduo oculto" *(det krypte Individ)* que reina soberano nos domínios sombrios da interioridade. Qual sua palavra de ordem? Sacrifício. Todo o processo de

espiritualização depende da figura do sacrifício; ele é a figura fundamental por trás do paradoxo, o paradoxo de ser um si-mesmo apenas para sacrificá-lo diante de Deus, que exige um aniquilamento total como preço da passagem para o eterno. A correlação entre sacrifício e interioridade é explicitamente posta por Kierkegaard:

> Aqui, portanto, a interioridade não está definida pela relação de amor, mas pela relação com Deus. A interioridade exigida é aqui a da abnegação ou renúncia de si, que não se define mais proximamente em relação com a noção do amor da pessoa amada (do objeto) mas sim em relação com auxiliar a pessoa amada a amar a Deus. Daí segue que a relação de amor, enquanto tal, pode constituir-se no sacrifício que é exigido. A interioridade do amor deve estar disposta ao sacrifício, e mais: sem exigir nenhuma recompensa [...] A autoabnegação, o autodomínio, o sacrifício de si, que afinal não passam de uma ilusão no interior da temporalidade, no interior do mundo sensível da humanidade, não são verdadeiramente cristãos, são como que um gracejo em comparação com a seriedade cristã, são como que um primeiro impulso para a decisão cristã (KIERKEGAARD, 2012, p.156-157).

Autoaniquilação vem no mesmo pacote de autodomínio: o si-mesmo é tão soberano que controla sua própria destruição; ele é maximamente poderoso em sua impotência. A conclusão é cruel: no reino do espírito, só se ganha perdendo. Para ganhar a vida eterna, deve-se odiar a vida terrena, deve-se estar disposto a abrir mão de tudo, até de si mesmo. O rigorismo kierkegaardiano faz inveja até mesmo ao mais puro imperativo categórico: “O indivíduo religioso, ao contrário, apoia-se em si mesmo e despreza todos os garranchos infantis da realidade exterior e visível” (KIERKEGAARD, 2009, p.216). Na sua descrição do sacrifício para o judaísmo, Kierkegaard capta involuntariamente o cerne de sua própria doutrina:

> Por isso, o que valia para o que já foi visto, de que só com o pecado surge a providência, vale aqui de novo; só com o pecado a reconciliação é posta, e seu sacrifício não se repete. A razão disso não está, se me atrevo a dizer, na perfeição exterior do sacrifício, mas a perfeição do sacrifício corresponde a que a relação real do pecado esteja posta. Enquanto não estiver posta a relação real do pecado, o sacrifício terá de ser repetido. (Assim se repete, de fato, o sacrifício no catolicismo, muito embora ao mesmo tempo se admita a perfeição absoluta do sacrifício) (KIERKEGAARD, 2010, p.112).

Eis o essencial: o sacrifício permanece até advir a reconciliação. Ela, no entanto, não vem simplesmente com a posição do pecado; pelo contrário, quando o desespero é posto como pecado, o pecado eleva-se ao infinito – estar diante de Deus não significa ser absolvido.

O resultado é que a linha é prolongada ao infinito: o sacrifício também nunca termina. Ele integra, aliás, a condição essencialmente sofredora do homem e exige regozijo, e não tristeza. O gozo kierkegaardiano tende inevitavelmente ao masoquismo: "E, contudo, é isso justamente o mais elevado que se pode dizer sobre um ser humano: foi sacrificado" (KIERKEGAARD, 2012, p.349). Nas palavras de Adorno:

> Numa amplitude verdadeiramente pascaliana, a dialética de Kierkegaard oscila entre a negação da consciência e a afirmação de seu direito supremo. Seu espiritualismo, figura histórica da interioridade sem objeto, há que ser entendido numa lógica imanente a partir da crise do idealismo [...] O sacrifício da consciência é, porém, o modelo mais íntimo de todo sacrifício em sua filosofia. Isso é o que constitui a conexão central do mítico e do intra-histórico em sua estrutura categorial. Pois o sacrifício quer sempre expiar a natureza, e a natureza, na hora histórica de Kierkegaard e, sobretudo, para seu conhecimento, tem seu poder determinante no espírito do homem isolado. Assim como, para ele, o espírito do indivíduo permanece não só o protótipo de todo espírito, mas também da própria natureza que não se apresenta senão no "espírito": assim também o sacrifício, última categoria da natureza à qual ele se eleva e, ao mesmo tempo, categoria da destruição do natural, é para ele sacrifício do espírito (ADORNO, 2010b, p.235).

O sacrifício oscila entre os extremos do racional e do irracional: é fruto da máxima autonomia que é, simultaneamente, máxima negação de si; não é coincidência, pois, que seja pensado em conjunto com o paradoxo. Ele mesmo possui, aliás, um caráter paradoxal que lhe é próprio: é tanto o signo do mau infinito que consome a interioridade num canibalismo sem fim, enredando-a na inércia do mito, quanto aquilo que combate o princípio mítico das religiões anteriores – por ser absoluto, o sacrifício cristão recusa qualquer relação de troca com Deus. Ulisses negocia o tempo todo com as divindades, aceita sacrificar algo, mas exige algo em retorno; o caso das sereias é paradigmático nesse sentido. O mesmo dá-se com o judaísmo: Jefté negocia com Deus; se sacrifica a filha, é porque Deus cumpriu sua parte da barganha e concedeu-lhe a grande vitória. O sacrifício cristão, porém (apesar de estar representado em uma figura do Antigo Testamento), não faz concessões: Abraão não negocia, faz uma promessa e cumpre-a rigorosamente. Em nenhum momento acomete-lhe a ideia de tentar enganar Deus ou propor um meio-termo conciliador, ele age em cega obediência. Hélène Politis compreendeu bem este ponto:

> Abraão nada negociou com Deus (e como poderia tê-lo feito? Nenhuma criatura está em posição de negociar com o Deus Vivo). Abraão respondeu livremente a um chamado, a despeito de seu caráter incompreensível e

> humanamente inadmissível. E seu Senhor, longe de lhe tirar o filho, oferece a Abraão, depois da prova, uma descendência numerosa. A prova assumida por Abraão [...] abre o devir (POLITIS, 2009, p.299; tradução nossa).

O mítico está fora do tempo, mas o sacrifício de Abraão restaura o tempo, repõe em marcha o que fora momentaneamente suspenso. Quebra o mítico por dentro. Kierkegaard possui uma capacidade extraordinária de seguir até o fim o fio dos conceitos que emprega e conduzi-los ao limite de sua exaustão. Mergulha tão profundamente no mítico que é capaz de identificar o que há de não-mítico no mítico, a reconciliação possível que implode o sacrifício. Se Hegel tivesse sido capaz de fazer o mesmo com seu conceito de objetividade, teria encontrado seu lado falso tal como Kierkegaard encontrou (ainda que inconscientemente) a falsidade da interioridade. Nesse ponto, Kierkegaard leva a dialética mais a sério do que seu antípoda.

5. Uma Dialética em repouso?

"A interioridade oculta tem seu martírio em si mesma" (KIERKEGAARD, 2016, p.223). Eis a fórmula que define o suplício da interioridade e condensa seu caráter mítico: assim como Prometeu, que tem seu fígado devorado e regenerado todos os dias, a interioridade sobrevive num ciclo autodestrutivo de sacrifícios sem fim. No estádio religioso, o mítico é sinônimo de imobilismo, é por meio dele que o movimento dialético vê-se sufocado ainda em seu nascedouro. Precisamente o contrário daquilo que Kierkegaard definiu como o princípio mítico em Platão:

> Mas este negativo que é a inquietude eterna do pensamento, que diferencia e vincula, e que o pensamento por isso não pode sustentar, porque é aquilo que impulsiona o pensamento, este negativo detém-se aqui e descansa diante da fantasia e se expande pela intuição. Nisto consiste o *mítico*. Todo aquele que já se entregou ao pensar abstrato terá percebido quão sedutor é querer fixar ou sustentar o que propriamente não é, a não ser na medida em que é superado. Esta, porém, é uma tendência mítica. O que acontece, com efeito, é que a ideia é fixada sob determinações de tempo e espaço, estas tomadas num sentido totalmente ideal. Portanto, o que a exposição mítica proporciona a mais do que o movimento dialético descrito até aqui é que ela faz o negativo *ser visto* (KIERKEGAARD, 2013b, p.119-120).

Nesse caso, o mítico servia como adubo para o pensamento, ele reconhecia suas limitações frente à dialética, mas ao mesmo tempo era capaz de elevar o conceito através do poder da fantasia. Apesar disso, Kierkegaard já intuía nesse momento algumas das determinações negativas do mítico, sobretudo quando fala da abstração. Afinal, segundo Adorno, "abstratidade é o selo do pensamento mítico" (ADORNO, 2010b, p.178). Kierkegaard nota, também, como a exposição mítica, ao mesmo tempo em que faz o negativo ser visto, "retarda o desenvolvimento racional" (KIERKEGAARD, 2013b, p.120). Se em Platão, porém, o mítico permanecia subordinado à dialética e incapaz de alçar voos demasiado ambiciosos, em Kierkegaard ele correrá livre no sufocante espaço da interioridade. Ora, o que há de mais mítico do que o próprio desespero, que é exatamente a impossibilidade de morrer? Prometeu, Sísifo, Tântalo, todos estão condenados a um sofrimento eterno com intuito punitivo. A interioridade kierkegaardiana passa pelo mesmo, na medida em que falha na expiação do pecado, e precisa renová-la a todo o momento com um novo sacrifício.

Terra arrasada, *wasteland*, a interioridade é feita de cacos de um existente que se desfez, desfigurado pelo peso de seu próprio sofrimento. Associar a interioridade a uma prisão não é meramente um artifício retórico – isso está presente tanto no Espírito como na Letra da obra kierkegaardiana:

> Esse é o estado daquela pessoa solitária ali sentada; ele está sentado - ou, se se quiser, está caminhando, talvez de lá para cá, como um leão aprisionado numa jaula; e, não obstante, o que o aprisiona é algo extraordinário – ele é aprisionado no seu interior por Deus ou por causa de Deus (KIERKEGAARD, 1990a, p.19-20; tradução nossa).
> Vivo nessa época como alguém sitiado, mas com receio de me machucar por ficar tanto tempo imóvel, choro até me cansar (KIERKEGAARD, 1987, p.21; tradução nossa).
>
> Eu, também, estou atado do mesmo modo por uma corrente composta de fantasias sombrias, de sonhos alarmantes, de pensamentos aflitivos, de pressentimentos receosos, de angústias inexplicáveis (KIERKEGAARD, 1987, p.34; tradução nossa).

As obras de Kierkegaard, sobretudo as estéticas, estão recheadas de referências à mitologia grega e também à nórdica (Loki, o Lobo Fenris), todas referentes a personagens aprisionadas e atormentadas por suplícios sem fim. "Minha tristeza é o meu castelo", diz o poeta angustiado dos *Diapsalmata*. Aqui, o *pathos* predominante é o da claustrofobia: recuo para o mundo interior que, apesar de afastar os demônios exteriores, cria os seus próprios, conjurando imagens infernais. Daí a noção de "ontologia do inferno" cunhada por Adorno:

> Na extrema profundidade da dialética existencial: na impessoalidade do desespero, na qual o mero espírito do existente finalmente afunda pelo redemoinho da repetição circular, o subjetivismo de Kierkegaard assenta em seu chão. Isso ocorre, aliás, onde ele menos imaginava: não no "sentido" ontológico, e sim na falta de sentido eternizada. É a ontologia do inferno, que a doutrina kierkegaardiana da existência oculta como camada fina e enganadora [...] Assim, a descrição explícita do castigo do inferno, de cuja eternidade ele fala, concordando, não é desenvolvida a partir da dogmática cristã, mas sim, sem solução de continuidade, da filosofia da existência e de seu centro idealista. Somente a imagem do inferno, contudo, arranca aqui o homem do encantamento em sua imanência incurável, ao explodi-lo (ADORNO, 2010b, p.187-188).

Eis o ponto central: essa "ontologia" não deriva de princípios cristãos, é inerente à filosofia da existência, como um espectro que a assombra a todo o momento. Ela indica o perigo desse movimento de retraimento e de hipóstase da interioridade e da verdade como atributo do indivíduo; aqui, a salvação recai em seu contrário – a danação eterna. O si-mesmo torna-se um ponto ideal infinitamente condensado, que sobrevive através de sua própria destruição; até certo ponto, seu idealismo é muito mais total do que o fichtiano, posto que ele constitui a realidade efetiva inteira como mundo interior. Mundo interior que se prova simétrico ao mundo inferior; tal como Aqueronte, ele também cobra sua passagem, mas aqui a dívida é infinita. Triunfa a resignação: "Desde aquele dia fatídico abandonei toda a esperança de poder chegar alguma vez a me sentir completa e absolutamente feliz nesta vida" (KIERKEGAARD, 2009, p.117).

O demoníaco dá o tom da interioridade kierkegaardiana. Inicialmente concebido como uma figura dentre outras no desenvolvimento do espírito, ele reivindica seu lugar como paradigma de um mundo infernal:

> O demoníaco não se encerra em si com algo, mas se encerra em si próprio, e aí reside a profundidade na existência: que a não liberdade justamente faz de si mesma uma prisioneira. A liberdade é sempre comunicante (mesmo que se queira tomar em consideração o significado religioso que há nesta palavra, mal não faz), a não liberdade torna-se cada vez mais fechada e não quer a comunicação. Este fenômeno pode ser observado em todas as esferas. Ele se mostra na hipocondria, na obsessão, mostra-se nas mais altas paixões, quando essas no profundo desentendimento introduzem o silêncio sistemático. Quando então a liberdade entra em contato com o hermetismo, este fica angustiado. Temos na linguagem cotidiana uma expressão que é extremamente ilustrativa. Diz-se de alguém: ele não quer se abrir falando [*han vil ikke rykke ud med Sproget*]. O hermeticamente fechado é justamente o mudo; a linguagem, a palavra, é justamente o que salva, o que salva da abstração vazia do hermetismo (KIERKEGAARD, 2010, p.132).

No esquema kierkegaardiano, o demoníaco é aquele que se angustia diante do bem, que habita o mal mas é capaz de enxergar ao longe a salvação, a qual recusa. É o obsessivo, o hermético, que constrói sua fortaleza e torna-a invulnerável à figura do salvador. Esse é o protótipo da interioridade kierkegaardiana. O próprio texto pressente essa desproporção: só a descrição do demoníaco ocupa um quarto de todo *O Conceito de Angústia* e é oito vezes mais extensa do que sua descrição correlata, referente à angústia diante do mal. Todas as suas qualidades valem tais e quais para a religiosidade paradoxal: o demoníaco é súbito, quebra com a continuidade natural da vida; é sem conteúdo, enfadonho (seu *pathos* preponderante é o tédio); por fim, é um fenômeno total, que "pertence de algum modo a todas as esferas: à somática, à psíquica e à pneumática" (KIERKEGAARD, 2010, p.130), perfazendo a síntese do si-mesmo entre corpo e alma no espírito. No limite, confunde-se com o espírito.

O que caracteriza a interioridade demoníaca? A repetição, dado que "a eternidade é a verdadeira repetição" (ibidem, p.159). Interioridade, repetição, mito, eterno; em Kierkegaard esses termos veem-se invariavelmente associados, por mais que o autor proteste e reafirme o potencial transformador da repetição autêntica. Mas o problema de sua repetição autêntica é o fato de ser autêntica demais, a tal ponto que nunca chega de fato. E, nunca chegando, repete a interioridade tal como se apresenta em seu caráter infernal. O mito é a abstração, pois ele representa o tempo petrificado; tempo da repetição, em que nada acontece efetivamente – tempo congelado da natureza e de suas entidades, tempo da pedra que sobe e desce, do Ciclope, da ilha encantada, de Prometeu acorrentado, tempo impotente de Gaia. Ao longo de sua obra, Kierkegaard não utilizou um único exemplo real para ilustrar sua repetição: Jó, Abraão, o cavaleiro da fé, são todas figuras igualmente míticas, perdidas em um tempo imemorial que nunca se atualiza. Presas na possibilidade, recaem precisamente naquilo que Kierkegaard mais recriminava no estádio estético: a incapacidade de deixar o ideal, o sonho, e fincar os pés no atual. Mas como poderia ser diferente, uma vez que a interioridade tornou-se a "realidade efetiva"? Como poderia ser diferente, se ela foi para sempre cindida do mundo exterior, no qual está proibida de se exprimir?

> Daí o papel dominante da "reduplicação" e da "repetição", que não apenas dá título a um dos escritos, mas também constitui essencialmente a imagem do *intérieur*. Presa no círculo da vida natural, a repetição permanece mítica e conjuração até mesmo lá onde Kierkegaard a reivindica como forma "existencial" da vida correta. Repetição gravita no centro mítico de sua filosofia: na "relação com a relação", pela qual ele determina o si-mesmo. Se em algum lugar Kierkegaard comunga mais profundamente com Nietzsche do que apenas certas frases o reportam, então é aqui: a "imagem de uma

> eternidade imitada de uma repetição sem fim", tal como Bloch descreve o eterno retorno de Nietzsche [...] (ADORNO, 2010b, p.184-185).

Repetição do sofrimento, repetição da impossibilidade de repetição. O jovem de *A Repetição* não é culpado de sua falha, ou melhor, é culpado apenas na medida em que se propôs a buscar um ideal irrealizável. No limite, não há nada que distinga essas categorias religiosas das categorias estéticas que Kierkegaard implacavelmente criticara. Pelo contrário, as categorias estéticas revelam, ao menos, uma ambiguidade mais tangível, porquanto escapam da figura do sacrifício – a melancolia do poeta quer o sofrimento por experimentar a dor profunda de não ter à disposição um mundo em que ele não exista, enquanto a melancolia religiosa despreza até mesmo a possibilidade de que esse mundo possa vir a ser. Ela anseia, no fundo, pelo Mesmo.

O que alimenta esse anseio mítico? Note-se o vocabulário empregado por Kierkegaard n' *O Conceito de Ironia*:

> Enquanto aqui a dialética dá um resultado completamente abstrato e às vezes negativo, o mítico pretende fornecer muito mais. Mas se perguntarmos, afinal de contas, o que é o mítico, será preciso responder que ele é o estado de exílio da ideia, sua exterioridade, isto é, sua temporalidade e espacialidade imediatamente como tal (KIERKEGAARD, 2013b, p.115).

Kierkegaard importa diretamente a definição de Hegel de Natureza para caracterizar o mito:

> A natureza mostrou-se como a ideia na forma do *ser-outro*. Visto que a *ideia* é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza (HEGEL, 1997, p.26).

A natureza é o "espírito alienado de si", onde se oculta o conceito. Em Hegel, porém, a natureza não é absolutamente inerte. É certo, como disse Schelling, que ela seja "inteligência petrificada", mas ao mesmo tempo ela possui um desenvolvimento próprio; sua vocação mais alta, aliás, é ser superada no espírito, que a nega de modo determinado, de tal forma que ela mantenha ainda um papel importante a ser desempenhado na progressão dialética posterior. O mesmo não pode ser dito a respeito da natureza kierkegaardiana:

> A natureza não serve a dois senhores; não há hesitação ou irresolução [*double-mindedness*] na natureza. O pobre pássaro no ar e o humilde lírio no campo não servem a dois senhores [...] Assim é com tudo na natureza; isso é a sua perfeição. Mas isso é também sua imperfeição, porque não há, portanto, liberdade [*Frihed*]. O lírio que se destaca lá no campo aberto e o pássaro livre no ar estão, apesar de tudo, presos na necessidade e não possuem escolha (KIERKEGAARD, 1993, p.205; tradução nossa).

Como afirma Kierkegaard nas *Migalhas Filosóficas*, a "imperfeição" da natureza é "não ter história em nenhum outro sentido" (KIERKEGAARD, 2001, p.105). Ela é pura necessidade, o perfeito contrário do espírito, que é pura liberdade. Ela é, pois, como o campo em contraposição à cidade, praticamente inexistente na obra de Kierkegaard, invocada apenas como metáfora ou como potência mítica. Mas é precisamente por negá-la de forma absoluta em nome do espírito que ela se infiltra neste e lhe confere sua tonalidade mítica de repetição sem fim do mesmo:

> Pois a natureza não se impõe à dialética como algo o tempo todo vivo e presente. A dialética se detém na imagem e cita no historicamente mais recente o mito como o mais distante no passado: a natureza como pré-história. Por isso são as imagens que, como a do *intérieur*, levam à indiferença a dialética e o mito, verdadeiramente "fósseis antediluvianos". Podem ser chamadas imagens dialéticas, para empregar uma expressão de Benjamin, cuja convincente definição de alegoria vale também para a intenção alegórica de Kierkegaard como figura duma dialética histórica e uma natureza mítica. Segundo essa definição, "na alegoria se apresente aos olhos do observador a *facis hippocratica* da história como paisagem original petrificada" (ADORNO, 2010b, p.128-129).

A imagem do interior burguês ilustra-o perfeitamente: trata-se de um mundo à parte, fora do mundo, em que tudo se cria mas nada se transforma efetivamente. O mesmo se dá com a interioridade kierkegaardiana: nada se modifica de fato, seu princípio de repetição mimetiza a repetição da natureza, ao mesmo tempo em que desdenha dela. A interioridade pretende afirmar sua soberania sobre o mundo exterior, reivindicando plena independência, mas o tiro sai pela culatra, e essa exterioridade penetra nela de forma não intencional, constituindo-a através de uma complexa dialética de negações que se negam para que tudo permaneça igual. Por isso Adorno pode invocar o conceito benjaminiano de alegoria: o elemento histórico não é postulado por Kierkegaard enquanto tal, mas ocorre no choque entre

a imagem e aquilo que ela expressa[107], de tal forma que emerge um feixe contraditório de relações cujo palco é a dialética entre história e natureza, na qual a segunda tem a vantagem.

Ao mesmo tempo, isso não significa que o mito tenha a palavra final na filosofia de Kierkegaard. Ele certamente reverte sua intenção dialética e compromete a fluidez do vir-a-ser interior, mas também aponta para sua superação, como já visto no caso do sacrifício de Abraão. Essa é uma observação de Adorno, que nota uma dimensão de redenção, ainda que oculta, no interior mesmo dessa "ontologia do inferno". É curioso, no entanto, que essa dimensão não será resgatada a partir da etapa final do desenvolvimento fenomenológico – o religioso –, mas será buscada como um resquício não tematizado do estético, que nesse ponto será contraposto ao religioso como mais radical. A estratégia de Adorno é resgatar certas categorias presentes no estético que tiveram sua potência deturpada, ou, ao menos, atenuada, na passagem para o religioso. Uma dessas figuras fundamentais é a melancolia:

> Por isso o menino é como uma cópia não banalmente irônica das "relações adultas" na vã miniaturização da retrospecção melancólica; porém melancólico é o poder pulsional de sua própria impaciência – o qual não deveria ser sacrificado realisticamente pela "decisão" e sim alimentado dialeticamente para se cumprir. Pode bem ser que os motivos do desejo dos *Diapsalmata* derivem historicamente do Romantismo: separam-se dele tanto por sua precisão como por sua estrita irrealizabilidade, cuja figura constitui em Kierkegaard precisamente o esquema da esperança (ADORNO, 2010b, p.272).

Aqui Adorno comenta uma anedota contada pelo poeta dos *Diapsalmata*. A partir disso, vê na melancolia algo além do "afeto do prisioneiro" que denunciara anteriormente; é verdade que ela conduz à inação e, no limite, à resignação. No entanto, existe nela um "poder pulsional" que rompe seu casco de afeto triste, liberando um poder inesperado na ideia da impaciência do esteta para com a vida. Ora, essa impaciência não é meramente signo de uma subjetividade adormecida, que busca o ideal no lugar do atual; ela aponta para a figura de um mundo que ainda não tem lugar, para os limites da própria atualidade. O esteta não se recusa a

---

[107] Esse ponto é desenvolvido por Geoffrey Hale em seu excelente texto sobre Adorno como leitor de Kierkegaard: "History, however, does not "appear" as the "content" of allegorical presentation; rather, it "occurs" in the relationship between "allegory" and "the allegorized" […] In Benjamin's sense, then, the possibility of allegorical meaning, as opposed to symbolic meaning, appears only in the moments of its disintegration — the very disintegration and decay that constitute the allegorical image. This image, as Benjamin explains, is in itself already discontinuous: "By its very essence classicism was not permitted to behold the unfreedom, the incompleteness, the brokenness of sensible, beautiful *physis*. But beneath its extravagant pomp, this is precisely what baroque allegory proclaims, with unprecedented emphasis" (Benjamin, 154; 176). The very "brokenness," "unfreedom," and "incompleteness" of the allegorical image stand in direct relation to any possible meaning, resisting as much as supporting any desired meaning. Thus, as Adorno emphasizes, what the image means, it means only insofar as its discontinuous reality suspends the possibility of any constant meaning secured outside the temporality of "decay"" (HALE, 2002, p.55).

colocar os pés no chão meramente por orgulho e soberba, mas porque, no fundo, talvez não valha a pena. Quando localiza a decisão ética como algo mais elevado, Kierkegaard hipostasia o atual como se fosse o critério último de uma vida correta, como se a decisão fosse intrinsecamente superior à sua recusa. Mas o esteta protesta: o ético assume precisamente o que está em jogo – que esse mundo valha a pena de ser vivido, que o realismo e o pragmatismo representem de fato um amadurecimento pessoal. Ora, diz Adorno, essa suposta imaturidade do esteta, sua recusa de abandonar completamente a infância, traz consigo uma potência disruptiva que não deveria ser sacrificada sem mais e encaixada num ponto fixo de uma progressão que a supera, como gostaria Kierkegaard. Ela permanece como um espectro de algo que não se resolveu plenamente, insiste como a consciência de que o controle do desejo e a estabilização do amor numa figura institucionalizada talvez não sejam efetivamente o que há de mais alto. O que o esteta deseja ainda não tem nome.

Essa revolta através da impotência é muito bem ilustrada numa passagem de *A Repetição*, que merece ser citada na sua integralidade:

> Estou no meu limite. A vida me causa náuseas; ela é insípida – sem sal e sem sentido. Se estivesse mais faminto que Pierrot, eu não escolheria comer a explicação que as pessoas oferecem. Coloca-se o dedo na terra para sentir pelo cheiro em que país se está; eu coloco meu dedo no mundo – ele não cheira a nada. Onde estou? O que significa dizer: o mundo? Qual é o significado dessa palavra? Quem me atraiu para dentro disto tudo e me deixou esperando aqui? Quem sou eu? Como vim a este mundo? Por que não me perguntaram sobre isso, por que não fui informado das regras e regulações, mas apenas jogado nas fileiras como se tivesse sido comprado por um mercador de almas [*Seelenverkooper*]? Como me envolvi nesta grande empreitada chamada atualidade? Por que deveria estar envolvido? Não é uma questão de escolha? E se sou forçado a me envolver, onde está então o dirigente – eu tenho algo a dizer sobre isso. Não tem dirigente? A quem posso endereçar minha reclamação? Afinal, a vida é uma disputa – posso exigir que minhas observações sejam levadas em conta? Se se deve tomar a vida tal como é, não seria melhor descobrir como as coisas funcionam? [...] Ninguém irá me responder? (KIERKEGAARD, 1983, p.200; tradução nossa).

Essa é a grande recusa kierkegaardiana, um dos momentos de maior ressonância crítica em sua obra. A melancolia não é absolutamente passiva, pois conduz a uma noção aguda da ausência de sentido, indissociável da condenação do mundo tal como se apresenta. Nesses momentos, Kierkegaard vai muito além de sua crítica reacionária contra a massa e o nivelamento, que se mostra presa do próprio *status quo* que denuncia. Aqui, no entanto, o mundo é exposto em toda a sua crueza e crueldade, não pelos valores distorcidos que produziria, mas exatamente por não produzir qualquer valor, por esvaziar a existência de toda

e qualquer possibilidade verdadeira de autoafirmação e cumprimento de sua potencialidade. Não é o esteta que sonha o mundo, é o mundo que se apresenta como um sonho – ele é tão terrível que a própria existência não dá conta de captá-lo. Diante disso, a impaciência é criadora, ela produz uma imagem de indignação que não se reduz à simples condescendência com o dado. Kierkegaard tem plena consciência do estado de perpétua degradação do existente: "Esse é o modo, suponho, como o mundo será destruído – em meio à hilaridade universal de espirituosos e engraçadinhos que pensam que é tudo uma piada" (KIERKEGAARD, 1987, p.30).

Mesmo o tédio, signo último da imobilidade, reaparece nesse momento com um potencial renovado:

> Todos os planos que projeto voam diretamente de volta para mim; quando eu quero cuspir, eu cuspo na minha própria face.
>
> Para que eu presto? Para nada ou para qualquer coisa. É uma habilidade rara; será que vai ser apreciada em vida?
>
> Deve-se ser um enigma não apenas para outros mas também para si mesmo. Eu me examino; quando estou cansado disso, fumo um cigarro para me distrair e penso: Deus sabe o que nosso Senhor realmente queria comigo ou o que ele quer fazer de mim (KIERKEGAARD, 1987, p.26; tradução nossa).

A mesma ausência de propósito imputada ao mundo encontra-se no indivíduo, incapaz de encontrar um lugar que lhe seja próprio numa realidade hostil e oca. Ele é tão vazio quanto o mundo que o moldou. Em seu isolamento, o esteta recupera o potencial do ócio, do não fazer nada, que se contrapõe à ideia de uma *tarefa* essencial própria aos indivíduos éticos e religiosos. No estético, porém, não há tarefa, nem responsabilidade: "rien faire comme une bête", lembra Adorno seguindo Maupassant. Em um mundo que tudo demanda de seus integrantes, surge – quase como efeito colateral – um excesso do desejo que aposta no potencial ativo da inação. Contradição captada com perfeição em outro aforismo de Kierkegaard: "Isso não é o que descubro: meus olhos estão saturados e aborrecidos com tudo, e ainda assim eu anseio" (KIERKEGAARD, 1987, p.25).

Outra figura para a qual Adorno chama atenção é a fantasia. Embora pouco trabalhada no *corpus* kierkegaardiano, ela surge num momento crucial de *Prática no Cristianismo*:

> Em outras palavras, a imaginação é nela mesma mais perfeita que o sofrimento na atualidade. É atemporal, para além do sofrimento na atualidade.

> Pode retratar esplendidamente a perfeição, tem todas as cores magníficas para descrevê-la, mas, por outro lado, o poder da imaginação não pode retratar o sofrimento exceto de modo aperfeiçoado (idealizado), isto é, num retrato mitigado, atenuado, resumido (KIERKEGAARD, 1991, p.187; tradução nossa).

Segue-se o comentário adorniano à passagem:

> Mas se a fantasia não consegue captar de modo concreto a última imagem do desespero – tal como na narrativa de Poe sobre o poço e o pêndulo, o segredo terrível do poço não é suscetível de exposição –, então para ela sua incapacidade não é fraqueza, mas força; a parte de reconciliação, que desaparecendo aparece nela, basta para dissolver o desespero no essencial, enquanto a existência se lança irresistivelmente para esse. A impossibilidade de se representar pela fantasia o desespero é sua garantia da esperança. Na fantasia, a própria natureza se supera a si mesma; natureza, de cuja pulsão ela provém; natureza que nela tem a intuição de si mesma; natureza que, nos mais ínfimos deslocamentos da fantasia, se apresenta como salva (ADORNO, 2010b, p.299-300).

A fantasia mostra-se aquém do sofrimento cristão, não é capaz de captar as nuances da *via crucis*. Kierkegaard critica-a como presa à idealidade, incapaz de se incorporar na atualidade que é a verdadeira dimensão da existência. Adorno enxerga nela, porém, uma recusa de compactuar com o real, de aceitar o dado como a última palavra. No interior do estádio estético, a fantasia aponta para uma reconciliação possível, ainda que exclusivamente pela *via negativa* – no limite, afirma a necessidade de um mundo em que o sofrimento não existisse; sua incapacidade serve como protesto contra a sociedade falsa. Ao contrário do que afirma Ferguson[108], o estético não está fundado em uma aceitação do mundo enquanto tal, mas precisamente no contrário, a saber, na possibilidade de que um dia ele possa tornar-se outro.

Como se nota, as figuras recuperadas por Adorno são predominantemente figuras românticas. Elas representam o que Kierkegaard herdou de melhor dessa tradição que ele tanto difamou, sobretudo em suas primeiras obras. Ele mantém-se fiel a essa tradição, na medida em que preserva seu elemento de revolta contra a realidade, sem necessariamente estar atado a ideais passadistas de restauração do paraíso perdido. De certa forma, encarna

---

[108] "Aesthetic immediacy means quite the reverse and is grounded in an acceptance of the world as it is. Rather than distancing himself from the reality of life he is determined to find pleasure in its incomprehensible succession of appearances. The 'deeper' meaning of reality for the Romantic hero, therefore, does not lie in interpreting appearances through a network of profound ideas, so much as in discovering within it the private destiny of erotic love. This represents, for the modern world, the first possibility for the secular conquest of melancholy" (FERGUSON, 2005, p.70).

essa contradição da filosofia romântica, cindida entre um olhar prospectivo-utópico e outro passadista-restaurador. Michel Löwy e Robert Sayre captaram com acerto essa tensão em seu livro sobre o Romantismo:

> Indiquemos de pronto, e em duas palavras, a essência de nossa concepção: para nós, o *romantismo representa uma crítica da modernidade, isto é, da civilização capitalista, em nome de valores e ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno)*. Pode-se dizer que desde a sua origem o romantismo é iluminado pela dupla luz da estrela da *revolta* e do "sol negro da *melancolia*" (LÖWY; SAYRE, 2015, p.38-39).

Com algumas modificações, essa descrição cairia como uma luva para Kierkegaard. O binômio revolta/melancolia exprime com perfeição o *pathos* romântico de sua obra, com o adendo de que, por vezes, sua revolta é reacionária e sua melancolia, crítica. A discussão é naturalmente complexificada devido às marcas deixadas pela ortodoxia cristã, pois é nela, e não na arte, que Kierkegaard aposta suas fichas. Dialeticamente, porém, o recalcado retorna em sua obra para acusar a falsidade de sua teologia, presa das potências míticas. Se no Romantismo o mito surgia com uma potencialidade revolucionária, dada sua afinidade com o trabalho criador da imaginação, em Kierkegaard é o fardo de uma interioridade que despreza a fantasia e reivindica a atualidade do sofrimento. A ironia romântica garantia a seus adeptos uma alternância infinita entre finito e infinito, particular e universal, destruindo qualquer resquício dogmático e impedindo o pensamento de se fixar num dos polos mais do que no outro. Isso não se dá em Kierkegaard, que abandona a ironia em prol da *seriedade* da subjetividade demoníaca, que não mais tem espaço para o poder disruptivo do jogo. O romântico almejava formar a subjetividade esteticamente, criar uma nova sensibilidade e, por conseguinte, um novo homem, plenamente livre em suas possibilidades intelectuais e morais. Kierkegaard nunca compartilhou dessa utopia: em sua filosofia, não há mais espaço para o conceito de *Bildung*, exceto se falarmos de uma *Bildung* para o sofrimento. Com isso, ele perde – ainda que não de forma absoluta – a leveza do chiste e da felicidade descompromissada que sua obra estética uma vez prometera. Ainda assim, ele preserva algo dessa alegria em seu manejo da linguagem nos discursos religiosos:

> Afinal, uma pessoa que existe deve estar em algum lugar; deve ter um lugar de refúgio em algum lugar. Mas não pode ter seu lugar no mundo a que renunciou – portanto deve haver um outro lugar – de fato, deve haver [outro lugar] para que ela possa renunciar a esse mundo. Como isso é fácil para uma pessoa entender se ela realmente já negou a si mesma e o mundo! [...] Se não

> houvesse felicidade eterna na vida por vir, parece-me que apenas por compaixão por uma pessoa assim ela deveria passar a existir (KIERKEGAARD, 1993, p.228; tradução nossa).

Kierkegaard joga com uma linguagem silogística que não conclui absolutamente nada: a vida eterna deve existir pois deve existir. Em se tratando de uma questão de fé, ele vira a linguagem contra si mesma, mostra como suas promessas e expectativas são vazias se o próprio indivíduo já não acreditar nelas de antemão. Esse uso guarda algo do jogo que víamos também em seus escritos estéticos, tão dependentes da dinâmica aforística. Ambas as linguagens são não persuasivas, ambas estão repletas de figuras de linguagem e comparações disparatadas – em resumo: linguagens que se recusam a cumprir sua função comunicativa (diferentemente do ético, que tenta provar por A + B que o esteta está equivocado, apresentando-lhe uma série de razões e refutações). Mas a linguagem religiosa guarda algo do falar da criança, está recheada de repetições sem fim: "Ninguém pode servir a dois senhores", "o caminho é estreito", "tu deves amar"; Kierkegaard utiliza-se de passagens da Bíblia e repete-as à exaustão até que dessa repetição surja a diferença, preferencialmente na subjetividade do leitor que se debate com elas. Espremendo a linguagem, defrontando as expressões e termos já trivializados, tantas vezes ouvidos na igreja, com sua própria exaustão, ele provoca um choque que desestabiliza o leitor que se aproxima do texto cheio de certezas. Como o diz Pattison:

> O problema para Kierkegaard não é simplesmente que a linguagem tenha se afastado de um tipo de pureza primordial em direção a um discurso degenerado de segunda-mão da sociedade de massas, mas que a linguagem seja tão ambígua e instável quanto aqueles que a utilizam [...] Apesar de ser sempre possível que quem profira palavras de amor esteja falando com um espírito de 'vaidade, orgulho, em resumo, do mal' (SV 3 12, p.356 [374]), também é sempre possível que as expressões mais comuns e vernaculares possam, na atualidade da elocução, tornar-se palavras de amor. A linguagem "religiosa" nesse sentido não é um tipo especial de linguagem [...] (PATTISON, 2003, p.137; tradução nossa).

Trata-se, na verdade, de uma linguagem capaz de reconhecer suas tensões internas e jogar com elas. Pattison identifica muito bem tais contradições quando comenta o uso abundante de figuras e imagens nos Discursos de Kierkegaard (inúmeros deles contêm expressões do tipo: "veja", "considere que", "olhe" etc.): ora, como justificar esse tipo de procedimento posto que o sofrimento de Cristo é, no limite, irrepresentável? Para Pattison, contudo, esse paradoxo é assumido conscientemente por Kierkegaard, que quer atrair o leitor

num jogo figurativo justamente para implodir a figuração por dentro[109]. Nas obras mais diretas, sobretudo de cunho pessoal, esse arranjo cede espaço para uma linguagem mais literal e crua possível, que não hesita em comparar pastores a prostitutas e canibais: "Não existe, obviamente, nenhuma pessoa honesta no clero inteiro" (KIERKEGAARD, 1998a, p.255). Nesse jogo entre extremos, entrevê-se a figura possível de uma dialética que nunca pôde de fato vir à luz.

Qual a conclusão de todo esse imbróglio? Afinal, que estatuto pode ter a dialética numa obra que a afirma e a nega a todo o momento? Entre dialética e não-dialética, qual dos momentos fala mais alto? Para começar a delinear uma resposta possível, sigamos mais uma vez Adorno:

> Essa dialética se desenrola entre a natureza e o espírito, conteúdo mítico e consciência, como poderes qualitativamente distintos, estritamente contrários; ela deve deixar livre o acesso à reconciliação enquanto a aparência mítica se desvanece diante da clareza pneumática. Ela domina de parte a parte a doutrina explícita de Kierkegaard, segundo a qual o verdadeiro si-mesmo, a "liberdade" do homem, resulta do reconhecimento da irrealidade duma natureza que se afirma a si mesma. Mas essa dialética só mostra a fachada de um segundo conceito, mais profundo, de dialética, um conceito que, embora não esteja teoricamente desenvolvido na obra, pode-se evidenciar objetivamente nela. É o conceito de uma dialética no próprio fundamento mítico da natureza. Um conceito que conduz necessariamente ao centro de uma interpretação descobre criticamente o caráter mítico daquilo que, como espírito e liberdade, se apresenta em Kierkegaard como algo supranatural: a interioridade sem objeto. A essência supranatural do "espírito" é posta em dúvida pelo próprio Kierkegaard graças à doutrina teológica, nas *Migalhas filosóficas*, da transcendência absoluta de Deus, que rompe com toda pretensão de liberdade espiritual do homem (ADORNO, 2010b, p.137-138).

Para Adorno, portanto, tratar-se-ia de duas dialéticas: uma dialética "mítica" e uma do próprio mítico, mais profunda que a primeira. Essa dialética no interior do mítico, contudo, nunca foi plenamente desenvolvida e seria um equívoco utilizá-la como um meio de aproximar Kierkegaard de Hegel. Hegel possui uma dialética bem definida entre natureza e espírito; em Kierkegaard, esta se dá principalmente à revelia da letra de seus textos. Como imagem da natureza que esconjura, o espírito vê-se prisioneiro de seus encantos. O que Adorno identifica, porém, é um excesso pulsional da natureza que resiste à mitologia do sacrifício e afirma uma espécie de desejo em estado bruto, que rompe as amarras infernais da

[109] "... as I understand it, it is one of the keys to Kierkegaard's communicative strategy that he lures us into the contemplative space of free-playing possibilities conjured up by figuration and visualization in order to recall us the more sharply to the unrepresentable freedom within which the religious relation to God must be worked out" (PATTISON In PERKINS, R., 2003, p.83).

interioridade. Como vimos, esse elemento surge principalmente em certas figuras do estádio estético que se rebelam contra o lugar subalterno que lhes é designado na teoria dos estádios. Surgiria daí um "poder pulsional desejante" de uma natureza que sucumbe, mas que, em seu processo de desintegração, revoga a compulsão à repetição que assolava o si-mesmo mítico. Isso pode parecer muito pouco, mas, ao menos para Adorno, é o suficiente para garantir a latência de uma outra filosofia em Kierkegaard – subterrânea, por assim dizer –, que ele designa como "escatológico-positiva". Rompendo por dentro as amarras da prisão existencial, ela seria capaz de apontar para uma espécie peculiar de "materialismo":

> O que de maneira tão zombeteira o "ético" censura ao estético como *hybris* da grandeza é, contudo, em pequena escala, sua melhor parte como célula dum materialismo que busca "um mundo melhor", não para esquecer em sonhos o mundo presente e sim para mudá-lo pela força duma imagem que bem pode estar como um todo "desenhada 'em geral' conforme um padrão abstrato", mas cujos contornos se preenchem em cada momento dialético particular de forma viva e unívoca (ADORNO, 2010b, p.285).

Impulsionado também pelo estético, esse materialismo seria a condensação de uma esperança que surge menos como a projeção de um novo mundo pacificado e mais como a grande recusa do mundo moderno, que não foi capaz de cumprir sua promessa de uma formação humana efetiva. Trata-se, paradoxalmente, de uma imagem que proíbe qualquer imagem. Só há esperança através da mais absoluta desesperança, aquela capaz de encarar o mundo em sua crueza sem se retirar para a interioridade, prometendo, assim, uma nova felicidade, "sem sacrifício". Baseando-se em Brecht, Zizek cunha a seguinte fórmula, muito próxima em espírito da posição adorniana: "O que se deve sacrificar é o próprio sacrifício" (ZIZEK, 2014 In: MILLBANK; ZIZEK, 2014, p.386). O sacrifício do si-mesmo entra necessariamente no mau infinito do gozo neurótico, demanda sempre mais, como numa maldição vampiresca. Apenas a impotência da melancolia, a limitação da fantasia e a esperança desesperançosa são capazes de apontar para algo que o transcenda, ainda que ao preço de sua própria aniquilação.

6. Marx e Kierkegaard

A princípio, a ideia de aproximar Marx e Kierkegaard pareceria um exercício infrutífero e espúrio. A diferença entre a posição filosófica dos dois e os respectivos modelos

de crítica é inegável; um deles teria sido o porta-voz da revolução proletária, preocupado quase que exclusivamente com questões econômicas; o outro, por sua vez, seria um cristão inconformado com a mediocridade de sua época que aspiraria a uma restauração do indivíduo autenticamente religioso. Ainda assim, muitos autores tomaram interesse na tarefa de compará-los, partindo, sobretudo, do livro clássico de Karl Löwith sobre a derrocada do hegelianismo. Nesse trabalho, Löwith colocava os dois autores lado a lado a partir do objetivo comum de recusa do mundo encarnado na filosofia hegeliana da reconciliação:

> Um dos manifestos conclui assim: "proletários de todos os países, uni-vos!" e o outro deste modo, que cada um deve trabalhar por si próprio para sua salvação, pois de outro modo, a profecia a respeito do progresso do mundo é tolerável apenas como piada. Essa oposição, porém, historicamente considerada, significa apenas dois lados de uma comum destruição do mundo burguês-cristão. Para a revolução do mundo burguês-*capitalista*, Marx apoiou-se na massa do proletariado, enquanto Kierkegaard, em sua luta contra o mundo burguês-*cristão*, dependia plenamente do individual. Ao que corresponde o fato de que, para Marx, a sociedade burguesa é uma sociedade de "indivíduos isolados", na qual o homem está alienado de seu "ser específico", e, para Kierkegaard, a cristandade constitui um cristianismo propagado em massa, no qual ninguém é sucessor de Cristo (LÖWITH, 2014, p.187).

Certamente trata-se de uma hipótese sedutora e verdadeira em muitos sentidos. Essa afinidade não apenas existe de fato, como foi muito bem localizada (ela é muito mais plausível do que se se tratasse de Marx e Schopenhauer, por exemplo). Também foi ousado da parte de Löwith enfatizar o lado inconformista e revolucionário de Kierkegaard, que na sua época ainda era lido predominantemente por teólogos conservadores, com raras exceções. Aproximá-lo de uma figura demoníaca como Marx exigia um bom grau de coragem intelectual. Ainda assim, seu diagnóstico mostra-se, no melhor dos casos, parcial e ultrapassado. Por mais que existam certas afinidades, elas não estão propriamente onde Löwith as localiza. Para além disso, porém, o fato de colocar os dois num mesmo patamar crítico é claramente equivocado: Marx desenvolveu uma crítica efetivamente imanente da filosofia hegeliana, embora tenha-se mantido fiel a ela ao longo de toda a sua trajetória; Kierkegaard, porém, como estamos acompanhando, nunca esteve completamente dentro da ciranda dialética. O elemento teológico de sua obra e as consequências radicais da sua filosofia da existência nunca permitiram uma plena libertação da dialética prometida e jamais realizada, ainda que isso não tenha de forma alguma impedido Kierkegaard de ter grande

lucidez nos ataques ao seu antípoda, ataques que, muitas vezes, aproximam-se surpreendentemente das objeções marxianas.

Uma intérprete contemporânea apresenta suas objeções à visão de Löwith nos seguintes termos:

> Se levarmos em conta os motivos da crítica de Kierkegaard aos costumes burgueses, logo compreenderemos que não conduzem o dinamarquês a um parentesco com a crítica ideológica de Marx. O dinamarquês não vê com bons olhos as revoluções burguesas, defende sem rodeios a monarquia e considera que o problema que sua época deve enfrentar é justamente a falta de interioridade, isto é, um vínculo íntimo com a "eternidade", ou, em outros termos, recuperar o temor a Deus e ocupar-se "seriamente" pela "salvação". Kierkegaard quer colocar a intimidade da religião acima da política (DIP, 2010, p.116; tradução nossa).

A crítica de Dip possui duas camadas: a primeira, mais superficial, ressalta o fato bem conhecido de que Kierkegaard era profundamente avesso ao radicalismo revolucionário, defendendo explicitamente a monarquia e criticando a vacuidade dos intentos socialistas e comunistas desde antes de 1848. Diz ele em *Julgue por si mesmo!*: "o mal na nossa época é precisamente: o mal propenso ao reformar, esse flerte com querer reformar" (KIERKEGAARD, 1990b, p.213). Entretanto, esse ponto sozinho não bastaria para definir uma contraposição entre os dois autores que refutaria a posição de Löwith; afinal, Kierkegaard poderia simplesmente estar criticando o mesmo mundo de Marx, ainda que de uma perspectiva invertida, conservadora. Mas a segunda camada do excerto revela algo além: tratam-se propriamente de modelos distintos de crítica. Enquanto Marx teria desenvolvido uma crítica "ideológica" ao mundo capitalista, Kierkegaard estaria preso a uma crítica "aos costumes burgueses" e, portanto, moralista. De fato, a crítica kierkegaardiana é, nesse sentido, muito mais pobre do que sua contrapartida marxiana: resume-se, na maioria das vezes, à usual tagarelice acerca do nivelamento, da maldade e impessoalidade da multidão, da perda de autenticidade do indivíduo, da hipocrisia e falsidade generalizadas etc. Segundo Dip, esse modelo apenas reforçaria as bases da moral que busca denunciar:

> Kierkegaard é um contraexemplo. A voz de um autor que nas margens da estética busca desfazer-se da política, como se esse exercício não estivesse prenhe de consequências políticas. O defensor da intimidade do segredo apenas dá novas bases para a velha moral burguesa. É iminente abandonar Kierkegaard também. Marx não é o complemento "exterior" da interioridade kierkegaardiana, mas seu mais radical oponente. O que para o dinamarquês permanece no terreno da individualidade, em Marx e depois de Marx em

> Gramsci, apenas pode ser concebido como expressão da pretendida neutralidade dos intelectuais (DIP, 2010, p.120; tradução nossa).

Assim, a interioridade – invenção burguesa por excelência – seria conjurada contra a "exterioridade" extremada da época, denunciando uma posição tipicamente apolítica, própria da casta intelectual mandarim. Nesse sentido, a posição de Kierkegaard seria parte do problema, e não sua solução; a visão penetrante de Marx não pouparia nem Hegel nem seu antípoda, posto que seriam ambos, de maneira diferente, é verdade, expressão do que se poderia denominar "pensamento burguês". Há aqui um considerável avanço frente à equalização ingênua dos dois autores defendida por Löwith; Dip percebe muito bem a incompatibilidade entre esses dois modelos de crítica, bem como o fato de que elas seriam radicalmente assimétricas. Essa é uma constatação importante e necessária nos dias de hoje, quando se leva a cabo tantas defesas ingênuas da posição kierkegaardiana. O ceticismo de Dip é saudável por conseguir evitar alguns clichês tradicionais:

> O mesmo não poderia ser dito de Kierkegaard: não porque ele rejeita o ideal de uma comunidade genuína, mas porque para ele a unidade que a ideia de comunidade genuína implica precisa primeiramente ser uma característica da vontade. Se as vontades não são unificadas individualmente, indivíduos não podem ser unificados coletivamente; a harmonia social e "o querer uma única coisa" vão juntos. De fato, Kierkegaard parece defender que nenhuma outra intenção além daquela da unidade da vontade é exigida; e, para além disso, qualquer outra intenção, e.g. luta de classes, será contraproducente: "toda solidariedade de grupo é partícipe contra a humanidade universal", afirmações que podem ou não ser válidas ou imunes a críticas de abstração, mas não há dúvidas de que a referência de Kierkegaard à função da vontade representa um avanço sócio-psicológico em relação a ambos, Feuerbach e Marx (HANNAY, 1999, p.315; tradução nossa).

Por trás de uma argumentação mais rebuscada, Hannay defende a perspectiva do senso comum acadêmico: Marx basearia sua crítica no ponto de vista da totalidade, almejando apenas uma transformação social, e ignoraria o elemento psicológico igualmente relevante da transformação individual, que seria justamente o centro da argumentação kierkegaardiana. Desse ponto de vista, tratar-se-ia simplesmente da contraposição entre uma crítica "material" e uma "psicológica", que, na verdade, seriam mais ou menos complementares. Dip desmascara essa pretensão quando expõe o fundo ideológico da posição de Kierkegaard: esse indivíduo que ele defende é um decalque da mesma figura do indivíduo burguês que ataca; o mesmo mundo que produz a superficialidade exterior cria também o refúgio interior. Não há

nada que aponte para um "avanço" nesse componente em relação a Marx, sobretudo se levarmos em conta suas obras de juventude, que demonstram inúmeras vezes sua preocupação com a condição do indivíduo:

> E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado (ENGELS; MARX, 2007, p.37).

A questão fundamental para Marx pode ser resumida na sua constatação de que "a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens" (ENGELS; MARX, 2007, p.35). Por outro lado, e apesar de todos os protestos de Hannay, o indivíduo kierkegaardiano é tão abstrato quanto o de Feuerbach; ambos tendem, igualmente, a hipostasiar a sensibilidade e tratar como concreto o meramente dado, o empírico enquanto tal. Toda a obra de Marx empenha-se para mostrar, ao contrário, que esse indivíduo só pode ser tratado concretamente se se compreender a base material que o produz. Nesse sentido, é fiel a Hegel, para quem a sensibilidade já está sempre mediada pelas determinações do pensamento, não podendo ser tomada de forma isolada, ainda que não consiga ir além do mestre. Mesmo a afirmação banal de que Kierkegaard e Marx estariam próximos por possuírem uma concepção eminentemente prática de sua tarefa[110] é falsa, pois a concepção de *práxis* de ambos é distinta. Prática para Marx não corresponde ao meramente dado, mas à dimensão da sensibilidade que põe em movimento as categorias do pensamento:

> Mas esta também não é, desde o início, consciência "pura". O "espírito" sofre, desde o início, a maldição de estar "contaminado" pela matéria, que, aqui, se manifesta sobre a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem *é* a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens (ENGELS; MARX, 2007, p.34-35).

---

[110] "In this respect the problem of the emergence of genuine community is for Kierkegaard, as it is for Marx, a practical and not a theoretical, or in this sense 'philosophical', one. But Kierkegaard does not believe, as Marx does, that the practical problem is that of arriving at some 'external' solution which allows the needs and egoism of individuals to harmonize" (HANNAY, 1999, p.305).

Kierkegaard nunca foi capaz de chegar a tal constatação, dado que demarca de maneira demasiado rígida a fronteira entre pensamento e sensibilidade. Ao contrário do que proferiu o marxismo vulgar, Marx nunca defendeu a primazia absoluta do material sobre o mental, como se a relação entre ambos fosse determinada causalmente. Ele compreendeu que não existe propriamente prioridade lógica e sim uma determinação recíproca. Para além disso, porém, ele percebeu que a distinção mesma entre matéria e espírito possui uma dimensão histórica, que remete à divisão do trabalho, a qual cinde o indivíduo por dentro. É evidente que, no limite, esse processo remonta à propriedade privada e seu correlato, o trabalho alienado.

Deixemos essa questão em suspenso por um instante para nos voltarmos às críticas que ambos os pensadores fazem a Hegel. Os pontos levantados por Löwith (crítica à figura da reconciliação e ao mote hegeliano de que "o real é racional") não deixam de ter sua relevância, mas eles tocam apenas a superfície do fenômeno. Com efeito, por mais que a crítica marxiana seja consideravelmente mais complexa e robusta, é interessante notar como ela parte de muitos pontos idênticos à kierkegaardiana:

> A apropriação das forças essenciais humanas tornadas objetos, e objetos estranhos, é, pois, primeiramente, apenas *uma apropriação* que se sucede na *consciência*, no *puro pensar*, isto é, na abstração, a apropriação desses objetos como *pensamentos* e *movimentos do pensamento*, razão pela qual, já na Fenomenologia – apesar do seu aspecto absolutamente negativo e crítico, e apesar da crítica efetivamente encerrada nela, crítica frequentemente antecipadora do desenvolvimento ulterior – já está latente enquanto gérmen, enquanto potência, como um mistério, o positivismo acrítico e do mesmo modo o idealismo acrítico das obras hegelianas posteriores, essa dissolução filosófica e essa restauração da empiria existente [...] esta apropriação ou apreensão neste processo aparece para Hegel, por isso, de modo que *sensibilidade, religião*, poder do Estado etc., são seres *espirituais* –, pois apenas o *espírito* é a *verdadeira* essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo (MARX, 2008, p.122).

Estão presentes no excerto as críticas usuais contra a abstração, o falso movimento, o abandono da sensibilidade, até mesmo – de forma mais velada – a queixa da divinização do existente, que Marx deixará bem clara em outras passagens[111]. Todos esses são temas que

[111] "Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente". Note-se, contudo, o que vem logo em seguida, que mostra bem o quanto Marx se considerava um continuador dessa tradição, e não seu mero detrator: "Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na intelecção positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a intelecção de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma

passaram inúmeras vezes pela pena kierkegaardiana; com efeito, o maior pecado de Hegel fora o de atribuir à lógica propriedades que pertenceriam exclusivamente ao existente, como o movimento. Kierkegaard, contudo, era muito mais condescendente com seu antípoda do que Marx: para ele, bastava a Hegel admitir o caráter abstrato da lógica e assumir sua pobreza frente à existência concreta; Marx vai além, afirmando que essa confusão entre concreto e abstrato não fora mera coincidência, mas continha em si um aspecto ideológico, a saber, o deslocamento do movimento histórico real para o reino da consciência, onde tudo poderia se resolver num passe de mágica. A crítica de Marx é estritamente imanente porque ele denuncia Hegel por não ter sido negativo o suficiente, tendo postulado arbitrariamente uma resolução positiva das contradições (apenas no pensamento). Ainda assim, ele não deixava de louvar a "grandeza da 'Fenomenologia' hegeliana" e de sua dialética, que compreendia o processo de autoprodução do homem e a centralidade da figura do trabalho nesse esquema. Ele compreendia sua obra como uma continuação do esforço hegeliano a partir de novas bases, o que não é o caso de Kierkegaard, que, por mais que admirasse Hegel, entendia seus esforços como qualitativamente distintos e mesmo opostos em muitos pontos.

Marx, contudo, não restringe seu arsenal a essas críticas genéricas, mas encaminha sua argumentação tendo como principal o malfadado conceito de *Aufhebung*:

> Em Hegel – abstraindo do, ou antes, em consequência do absurdo já descrito – este ato aparece, porém, em primeiro lugar, como um ato apenas *formal* porque vale como um [ato] abstrato, porque o ser humano mesmo só vale como ser *abstrato pensante*, como consciência-de-si; e, em segundo lugar, porque a apreensão é *formal* e *abstrata*, assim a supra-sunção da exteriorização torna-se uma confirmação da exteriorização (MARX, 2008, p.132).
>
> Da mesma forma, a supra-sunção da exteriorização não é, portanto, nada além do que uma supra-sunção abstrata, carente de conteúdo, daquela abstração sem conteúdo, a *negação da negação*. A atividade plena de conteúdo, viva, sensível, concreta da auto-objetivação torna-se, por isso, na sua abstração vazia, a *negatividade absoluta*, uma abstração que novamente é fixada como tal, e é pensada enquanto uma atividade autônoma, simplesmente atividade [...] as categorias lógicas arrancadas do espírito *efetivo* e da natureza *efetiva* (MARX, 2008, p.133).

É verdade que aqui também se encontram objeções muito próximas às de Kierkegaard, que denunciava a *Aufhebung* por tentar resolver de qualquer maneira contradições que na

---

desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária" (MARX, 2013, p.91).

existência não se resolviam de fato. Existe, no entanto, algo a mais. O cerne da questão está no fato de a *Aufhebung* ser uma superação meramente "formal"; ora, se há uma superação formal, deve haver também uma "material", ou que conjugue os elementos formal e material dialeticamente. O problema não é resolver a contradição, mesmo porque Marx tem consciência de que em Hegel ela é mais deslocada do que efetivamente resolvida, o problema é *como* Hegel o fez. Afirmar que o processo é formal significa dizer que ele foi demasiado apressado – ele se desprendeu a tal ponto de sua base real que optou por acelerar o relógio histórico e dar um salto indevido no vazio do pensamento. O grande equívoco de uma obra como *A Ciência da Lógica* não seria a abstração em-si, mas a condição de possibilidade dessa abstração: para que ela fosse possível, Hegel teve de passar por cima das figuras históricas concretas das quais as determinações do pensamento derivam, de tal forma que seu movimento fora falseado durante o processo. Existiria efetivamente uma *perda* no exercício da abstração, e o que se perde é justamente a especificidade do movimento sensível. Eis o ponto central para Marx: por mais que Hegel tenha captado a estrutura lógica do sensível, o sensível não se resume a essa estrutura, existe nele um excesso que é falsificado nesse processo de abstração. Perdendo sua base material, a consciência-de-si consegue executar piruetas que seriam impossíveis se seu movimento estivesse intimamente vinculado ao desenvolvimento histórico. É isso que Marx tem em mente com sua famosa consideração no segundo prefácio d' *O Capital:*

> Por essa razão, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 2013, p.91).

A questão que permanece é a seguinte: é possível manter as estruturas lógicas tais como se apresentam na obra hegeliana mesmo reconhecendo a singularidade da sensibilidade? Isso exigiria um aprofundamento que escapa ao nosso escopo atual, que estaria calcado em uma confrontação cuidadosa entre *O Capital* e *A Ciência da Lógica*, algo que vem sendo tentado há algumas décadas por vários comentadores. De qualquer maneira, o ponto importante a ser retido é o fato de Marx defender apenas uma inversão da dialética hegeliana e não sua supressão total. No limite, ele está afirmando que, se Hegel tivesse sido fiel à

negatividade que prometera vindicar, a sua lógica se transformaria na descrição do movimento do capital. As contradições identificadas por Hegel seriam as próprias contradições do Capital e de suas categorias, como mercadoria, valor, dinheiro etc. Adorno parece ter algo similar em mente quando fala do trabalho social descoberto por Marx como a verdade do espírito hegeliano, que em sua forma abstrata ocultava sua base material[112]. Novamente, toda a questão passa pela constatação de que a abstração hegeliana cobra um altíssimo preço; deixa em pressuposição elementos que deveriam ser postos enquanto tais, dado que afetam a configuração do movimento do objeto na sua integralidade.

Voltemos à *Aufhebung*. Sua mistificação nas mãos de Hegel impediria a contemplação de sua verdadeira face: ela só pode ser posta como superação da própria configuração social subsistente. Não se trata, pois, do "espírito absoluto", muito menos do "Estado", mas do comunismo. Fiel ao mestre, contudo, Marx afirma que o comunismo nada mais é do que "o movimento real que supera o estado de coisas atual" (ENGELS; MARX, 2007, p.38). Ponto ligeiramente mais desenvolvido nos *Manuscritos*:

> O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso mesmo o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana (MARX, 2008, p.114).

Marx não emprega o conceito de comunismo como algo correspondente a uma utopia, uma sociedade futura ideal. Comunismo seria simplesmente a *Aufhebung* do Capitalismo, o movimento real da sua superação, precisamente o que fora mistificado pela *Aufhebung* formal de Hegel. Isso significa que ele guardaria em si uma estrutura lógica similar àquela da negação da negação, mas seu conteúdo seria distinto, correspondendo a todo o complexo econômico-social posteriormente dissecado na obra magna de Marx. Dessa constatação segue-se uma das passagens mais célebres do *corpus*, localizada n'*A Ideologia Alemã*:

> ... o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de

[112] Cf. ADORNO, T. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2013, p.90-91.

> gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico (ENGELS; MARX, 2007, p.38).

Safatle comenta a passagem nos seguintes termos:

> Como veremos em outro capítulo, percebe-se aqui a natureza antipredicativa do reconhecimento proposto por Marx. Não me defino como caçador, pescador, pastor ou crítico, embora possa caçar, pescar ou criticar. Não estou completamente vinculado nem ao tempo originário da caça, pesca e pastoreio, nem ao tempo de apreensão reflexiva da crítica, embora possa habitar as temporalidades distintas em uma simultaneidade temporal de várias camadas. Não limito minha ação nem ao trabalho manual, nem ao trabalho intelectual. Todas essas negações demonstram como, por não passar completamente nos predicados historicamente disponíveis, o sujeito preserva algo da dimensão negativa da essência, quebrando assim a natureza funcionalizada do corpo social. Eis um ponto importante: a negatividade com relação a representações naturais da atividade, apresentada na necessidade de estabelecer distinções ontológicas entre expressão subjetiva e comportamento natural, pede também manifestação no interior da relação entre o sujeito e seus predicados. Pois o problema não diz respeito apenas a uma configuração histórico-temporal da atividade humana, mas se refere também a uma crítica ontológica da identidade, recurso fundamental a todo pensamento dialético. Pois, no comunismo, tal trabalho desconheceria a dominação disciplinar da identidade (SAFATLE, 2016b, p.175).

O comunismo transformaria efetivamente a forma de relação entre sujeito e objeto no trabalho. Não seria meramente uma redistribuição do existente, mas sua transformação radical, que toca o fundo da personalidade: sua configuração a partir de esquemas identitários. Como dizia Adorno, a identidade é “a forma originária da ideologia” (ADORNO, 2009, p.129). O correlato material dessa identidade é a propriedade privada: o processo de apropriação do que é *próprio* ao sujeito, do que lhe pertence através do trabalho. Lembremos aqui de Locke, para quem o processo exterior de apropriação só é possível porque o homem já seria dono de si mesmo, já estaria na posse de seu próprio ser. Quando essa compulsão é quebrada, diz Marx, o indivíduo pode circular por uma série de atividades sem se identificar com qualquer uma delas, sem fazer delas meros predicados de sua substância imutável. A transformação levada a cabo pelo comunismo é, portanto, ao mesmo tempo particular e universal: Marx tem plena consciência que uma revolução restrita às bases materiais seria uma falsa revolução, ela não atingiria o cerne do problema, que são justamente os indivíduos moldados por esse sistema. Dessa forma, devem cair simultaneamente o trabalho como atividade abstrata de produção de valor e a subjetividade abstrata construída por dinâmicas de

identificação. Por isso Safatle fala de uma transformação da temporalidade: na sociedade emancipada, não mais existiria o tempo abstrato como determinação funcional do tempo capitalista, do tempo da mercadoria (lembremos que se trata de uma abstração real, posta enquanto tal) – haveria apenas o tempo qualitativo e heterogêneo da atividade (pescar, criticar etc.), não submetido a um padrão quantitativo pré-fixado. Como bem o resume Marcuse, o comunismo não seria meramente "um novo e diferente sistema econômico, mas um sistema diferente de vida" (MARCUSE, 1978, p.263).

Diante disso, não é difícil notar a proeminência que o indivíduo assume para a teoria de Marx. Marcuse chega mesmo a afirmar que: "O indivíduo é a meta. Esta tendência 'individualística' é uma característica fundamental da filosofia marxista" (ibidem, p.260-261). É fato que Marx não se preocupou em descrever suas dinâmicas psicológicas, nem se aprofundou nas formas de incorporação de neuroses sociais, mas compreendeu o essencial, a saber, que o Capitalismo é uma forma de vida que deixa marcas profundas na personalidade, ou melhor, que constitui traços essenciais da personalidade na figura estruturante da propriedade. Propriedade não é apenas um modo de relação entre sujeito e objeto, mas, sobretudo, relação do sujeito a si mesmo[113]. Por isso é falsa a crítica de Hannay que o acusa de negligenciar tais fatores; pelo contrário, ele foi muito mais longe do que Kierkegaard na sua investigação. Kierkegaard insiste constantemente no fato de que o indivíduo estaria "em devir", mas em nenhum momento explica no que consistiria esse vir-a-ser; aliás, sua única resposta definitiva tem a ver com a figura do sacrifício discutida anteriormente: seu modelo de indivíduo ideal é aquele que se prostra diante de Deus em eterno sacrifício. Seu indivíduo não só tende ao eterno, como internaliza todas as características burguesas que supostamente combate.

Ainda assim, é possível entrever ambiguidades produtivas em sua obra. Por um lado, afirmações do tipo: "para o que nasceu escravo, suportar a corrente da escravidão como um homem livre é capaz de suportar o grilhão – isso é suportar [o fardo] levemente" (KIERKEGAARD, 1993, p.243) são bem comuns, principalmente nas obras religiosas. É inegável que estas tenham um tom conformista muito mais marcado, rebaixando a tal ponto o

[113] Tanto isso é verdadeiro que Marx associava a abolição da propriedade privada à emancipação dos sentidos do homem: "A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem e para o homem. Por isso, imediatamente em sua *práxis*, os *sentidos* se tornaram *teoréticos*. Relacionam-se com a coisa por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem" (MARX, 2008, p.109).

sofrimento temporal que qualquer coisa torna-se suportável em vista da eternidade. A miséria presente é justificada com a esperança futura. Entretanto, se buscarmos nas obras estéticas, encontraremos um *pathos* francamente oposto à glorificação da miséria humana; como vimos anteriormente, o estético é radicalmente contrário à ideia de sacrifício. Veja-se, por exemplo, o momento em que o juiz descreve a maneira como um esteta entende o trabalho no segundo volume de *Ou isto - Ou aquilo*:

> Trabalhamos cinco horas das vinte e quatro; é um tempo perdido, mas precisa ser dessa forma. Trabalhando cinco horas, uma pessoa tem sua subsistência e, quando tem isso, começa a viver. Ora, o trabalho de uma pessoa deveria preferencialmente ser tão enfadonho e vazio quanto possível, apenas para que dele tire sua subsistência. Se tem um talento especial, ela não deveria jamais cometer o pecado de fazer desse talento sua fonte de renda [...] Ela cultiva-o, desenvolve-o doze horas por dia, dorme por sete, é um não-humano por cinco, e assim a vida se torna bem suportável [...] (KIERKEGAARD, 1990a, p.291; tradução nossa).

O esteta é aquele que cultiva o talento; ele guarda em si o desprezo aristocrático pelo trabalho e a valorização do ócio criativo, sobretudo artístico. Nas condições presentes, ele pressente a necessidade de fazer concessões – entrega suas cinco horas preciosas contanto que possa empregar o resto de seu tempo no que lhe apraz. Em um mundo que busca de toda forma misturar trabalho e vida, discorrendo interminavelmente sobre flexibilidade e disposição para tomar riscos e adaptar-se a todo o momento, esse desprezo resguarda seu valor crítico. Seu raciocínio é simplista: ele só faz o que quer; como o trabalho é compulsório, logo é inumano. Está pressuposta aqui a ideia de jogo como operador contrário à coerção do trabalho; o jogo não é absolutamente livre, mas a síntese entre liberdade e necessidade. Não é que ele elimine a coerção, mas coloca-a a serviço do espírito criador – ela participa da formação do homem em sua integralidade.

No primeiro volume do mesmo livro, Kierkegaard chega mesmo a fornecer uma imagem cômica de uma utopia possível:

> Vamos celebrar o milênio com diversão e jogos. Assim como existem atualmente caixas em todos os lugares para contribuição em dinheiro, deveriam existir caixas em todos os lugares cheias de dinheiro. Tudo seria gratuito: o teatro seria gratuito, prostitutas seriam gratuitas, passeios para o *Dyrehave* seriam gratuitos, funerais seriam gratuitos, a eulogia do funeral de alguém seria gratuita. Eu digo “gratuito” porque, se o dinheiro está sempre disponível, tudo é de certo modo gratuito. A ninguém seria permitida a posse

> de qualquer propriedade. A exceção deveria ser feita apenas para mim (KIERKEGAARD, 1987, p.287; tradução nossa).

Uma utopia comunista virada de ponta-cabeça, certamente. A descrição tem inclusive um "quê" infantil, assemelha-se a questionamentos que pais poderiam esperar de seus filhos: por que todo mundo não tem dinheiro de sobra? Sua potência crítica, porém, está precisamente nesse componente ingênuo. O esteta, tão acostumado com seu poder de criação poética, põe-se a imaginar os cenários mais estapafúrdios e, nesse processo, pensa a possibilidade de outro mundo possível, em que o sofrimento não exista. É notável que essa descrição encontre-se precisamente em um ensaio que trata do tédio e das maneiras de evitá-lo: é o tédio, pois, que produz tais ideias revolucionárias. É do sentimento de *ennui* que transparece uma impaciência generalizada com a situação atual; é verdade que se tratam apenas de delírios e experimentos imaginativos, mas é precisamente através desses momentos que a obra de Kierkegaard consegue tomar distanciamento da experiência social que lhe serve de base.

Essa mesma ingenuidade transparece em certos momentos em que Kierkegaard emprega metáforas financeiras para descrever a experiência religiosa:

> … mas nesse caso a felicidade eterna não apenas tem o sobrepeso, mas a relação é de tal natureza que as duas magnitudes não podem ser pesadas em conjunto. Compreendamo-nos um ao outro. O adágio reza que uma libra de ouro e uma libra de penas pesam o mesmo, e isso é certamente verdade, por outro lado, acrescentamos que em outro sentido mais importante as duas grandezas não podem ser pesadas juntas. Por que não? Porque a balança não pode indicar que uma libra é ouro e a outra libra, penas, isto é, porque o ouro tem um valor especial que torna sem sentido o ato de pesar ouro e penas juntos. Aqui se dá o mesmo com as duas grandezas estabelecidas. A distinção não é entre felicidade e sofrimento, mas entre felicidade *eterna* e sofrimento *temporal* (KIERKEGAARD, 1993, p.318; tradução nossa).

O que Kierkegaard tateia desesperadamente para distinguir são os conceitos de valor de uso e valor de troca, estabelecidos por Marx como a contradição fundamental da mercadoria no movimento do capital. Há certo inconformismo produtivo nessa incapacidade de aceitar como óbvia a equalização através de uma medida comum, puramente quantitativa. É aqui, e não em seu protesto contra a massificação, que sua filosofia oferece resistência ao processo avassalador de reificação que se encontrava apenas em seus primórdios quando Kierkegaard redigiu tais linhas. Há certos momentos de sua obra que são terrivelmente conscientes desse fato:

> A experiência tem a vantagem de sempre ter um objetivo pelo qual ela mensura, um objetivo rumo ao qual se empenha, e como ela demarca o âmbito da finitude sempre sabe como medir o particular, e como deriva do certo ela sabe como calcular o incerto. Ela sabe como fazer uma estimativa aproximada, determinar a extensão do caminho e do tempo; tem um critério para o poder e a persistência, para a resistência, para perigos e dificuldades, e, independentemente de a vida chegar favorável ou perturbadoramente, sabe como lidar com isso de forma adequada; ela não é facilmente pega cochilando, e se o é, rapidamente se recupera e mede de novo. Talvez muitas vidas humanas vão por esse caminho, ativamente engajadas a serviço da temporalidade, mas também pertencendo totalmente à temporalidade (KIERKEGAARD, 1990c, p.260; tradução nossa).

Parece que estamos diante de uma descrição weberiana a respeito da racionalidade instrumental. Kierkegaard, no entanto, confere um caráter a-histórico àquilo que é uma determinação própria do Capitalismo. Ele trata da mensurabilidade e da previsibilidade como se fossem atributos eternos da experiência da "temporalidade" enquanto tal, o que é falso. Isso confere a duas descrições um caráter ambíguo: elas erram onde acertam e acertam onde erram. Isso é claro quando discute a figura do amor: "O amor é caso de consciência, e por conseguinte não é um caso de instinto ou inclinação, ou de sentimento, ou de cálculos do intelecto" (KIERKEGAARD, 2012, p.170). A consciência é hipostasiada como polo absoluto de resistência contra o nivelamento, que seria, por natureza, meramente exterior. A interioridade pretende-se o refúgio último da reificação, mas é invariavelmente moldada por ela. Para Adorno, ao menos, essa oposição simples é rompida quando Kierkegaard fala do amor por um morto, que seria altruísta e desinteressado:

> Mas esse é o fundamento da especulação kierkegaardiana sobre o amor aos mortos. O que há de ruim nisso está bem manifesto: o amor aos mortos é o que exclui de maneira mais completa aquele que, vivendo, retribui amor, propriamente a subjetividade em geral. Assim, ele parece ser o amor coisificado, pura e simplesmente fetichizado. Mas ao mesmo tempo é o amor do qual se exclui toda ideia de troca, de recompensa, e com isso é o derradeiro amor não mutilado que a sociedade da troca ainda admite [...] O vivente se endureceu entrementes tanto que só é representado pelo olhar mortiço e pelo olhar voltado ao morto (ADORNO, 2010b, p.334).

Com o morto não há troca, a temporalidade perde seu encanto, assim como o egoísmo e a predileção. Ele despe o homem de sua armadura e de sua capacidade de projeção, pois nada demanda em retorno. As críticas mais agudas de Kierkegaard não vêm de suas diatribes direcionadas a sua sociedade como um todo, mas das figuras que ele involuntariamente conjura contra ela. Nisso certamente se diferencia de Marx, que tematizou conscientemente

essas tensões, posto que entendia sua dialética a partir de contradições reais, conceito que sempre escapou ao tato kierkegaardiano.

Em seu artigo *Kierkegaard outra vez*, Adorno afirmou categoricamente que "a crítica feita por Kierkegaard não está superada" (ADORNO, 2010b, p.261). E complementava dizendo que "ainda hoje não se oferece primariamente ao que protesta uma posição diferente da do indivíduo que ele [Kierkegaard] defendia" (ibidem, p.349). Ainda que falso, seu indivíduo atomizado e mistificado forneceria o único *locus* enunciativo possível para a revolta contra o curso atual do mundo. Apesar de todas as críticas que dirigira à filosofia kierkegaardiana, Adorno tinha consciência de que não havia outra forma de contraposição intelectual aos "powers that be" senão o retraimento interior pregado por Kierkegaard. Se isso de fato se mantém válido atualmente, é algo que não está claro. Sem dúvida, as tendências que Adorno apontou no capitalismo de sua época consolidaram-se de maneiras que nem o maior dos pessimistas poderia prever. O refúgio na interioridade e a vindicação do indivíduo como polo crítico, que já eram ideológicos em sua época, incorporaram-se atualmente ao discurso de qualquer CEO. A necessidade de devir constantemente, de tornar-se outro, viver de forma autêntica, as críticas à massificação e superficialidade; todos esses elementos foram incorporados ao senso comum, o que demonstra até que ponto o sistema é capaz de produzir individualidades críticas em porções homeopáticas como um mecanismo de adaptação. Não obstante, que posição alternativa se apresenta ao intelectual? De onde ele fala, de onde pode falar?

Em sua avaliação crítica de Kierkegaard, portanto, Dip está ao mesmo tempo correta e equivocada. Correta porque a crítica explícita de Kierkegaard sempre ficou aquém de seu correlato marxiano, posto que nunca avançou além de fenômenos de superfície. Por outro lado, está equivocada, pois esquece que o destino de uma obra não é composto apenas pelo que diz, mas também pelo que não diz. O silêncio kierkegaardiano é poderoso, e em seu fechamento hermético expressa uma recusa absoluta de seu mundo e da reificação nascente. Sua verdade só pode ser encontrada lá onde sua filosofia é mais facilmente falseada pela realidade hostil. Parafraseando Ítalo Calvino, cabe ao intérprete a ingrata tarefa de buscar no inferno aquilo que não é inferno, sem esquecer, porém, do que há de inferno no paraíso.

The mind is its own place, and in itself
Can make a heaven of hell, a hell of heaven
(Milton, *Paradise Lost*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia de uma conclusão é inadequada para caracterizar o trabalho crítico. Este não se deixa reduzir a um conjunto de argumentos organizados de forma sistemática que conduziriam dedutivamente a um resultado necessário. Isso não implica incorrer em qualquer tipo de relativismo:

> Nisso, porém, não se busca o irracionalismo, que consiste na montagem de teses arbitrárias e justificadas pela crença na revelação pela intuição, mas sim a eliminação da diferença entre tese e argumento. Pensar dialeticamente significa, sob esse aspecto, que o argumento deve ganhar o caráter drástico da tese e esta deve conter em si a integridade do seu fundamento. Deveriam ser abolidos todos os conceitos-ponte, todas as conexões e operações lógica auxiliares que não estejam na coisa mesma, todas as conclusões secundárias e não saturadas pela experiência do objeto. Num texto filosófico todas as sentenças deveriam estar à mesma distância do centro (ADORNO, 2008, p.66).

É forçoso, contudo, constatar que o presente trabalho está muito longe de ter cumprido tal determinação, embora essa não deva ser entendida meramente como uma regra exterior, já que está atada ao desenvolvimento do próprio conteúdo. Com efeito, a forma-tese constitui um claro empecilho para esse tipo de exercício de liberdade do pensamento, pois impõe uma forma fixa prenhe de pressupostos não tematizados, sobretudo em seu modo de organização e trabalho com os autores citados. Numa tese, essa equidistância do centro deve ser evitada a todo o custo, pois os argumentos e os capítulos devem estar submetidos a algum tipo de hierarquia que seja capaz de guiar o leitor e permitir que distinga os elementos centrais e acessórios necessários para a boa compreensão do texto.

O intuito do presente trabalho era introduzir uma pitada de caos nesse esquema, sem recair na ilusão de abolir por procuração essa forma pronta. Tratava-se de ler Kierkegaard dialeticamente e investigar a ambiguidade de sua obra diante de seu antípoda, o que exigia uma análise detida da recente tradição anglo-saxã de comentários, que tratou mais profundamente dessa temática. Essa tradição não estava meramente “equivocada” em sua leitura da dialética kierkegaardiana, mas se comprometia, subrepticiamente, com um conceito de dialética que nunca era claramente posto, já que era assumido como autoevidente. Essa confusão foi então diagnosticada não como algo contingente, mas intrinsecamente conectada ao *modus legendi* desses autores, que temem acima de tudo encontrar qualquer tipo de

contradição na letra ou no espírito kierkegaardianos. Surgiram assim as saídas paliativas: Kierkegaard não dialogava propriamente com Hegel, mas com seus contemporâneos; Kierkegaard propunha uma outra dialética distinta da hegeliana; Kierkegaard compreendeu a dialética hegeliana, calcada na mediação, mas optou pelo paradoxo etc. Respostas fáceis que tangenciam o verdadeiro problema, cujas múltiplas facetas buscamos assinalar ao longo dos capítulos. Para tanto, recusamos qualquer tipo de "ordem das razões" que conduzisse de um capítulo para outro; todos eles, embora relacionados, podem ser lidos como ensaios distintos e autossubsistentes. Todos tratam, até certo ponto, do mesmo conjunto temático, embora abordem-no de perspectivas distintas: alguns têm como foco a lógica, outros a relação entre filosofia, história e religião. Cada um repete, à sua maneira, as tensões da dialética kierkegaardiana.

Pensamento que pensa contra si mesmo. Não buscamos extrair um sentido unívoco das análises anteriores, mesmo porque o próprio objeto recusou-se a oferecer algo do tipo. Não há uma definição clara de dialética na obra kierkegaardiana; não é sequer possível afirmar, sem mais, que ela seja de fato dialética. Nosso objetivo era muito mais mapear tais ambiguidades do que oferecer uma resposta última: a obra kierkegaardiana é esquiva, mostra-se dialética *malgré elle-même*, mas ao mesmo tempo recalca seu potencial dialético com sua sufocante metafísica da existência e com uma dogmática religiosa que se pretende libertadora, mas que constitui o núcleo mesmo das correntes que ceifam tal potencial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Kierkegaard:

A edição básica utilizada foi a tradução do casal Hong (obras completas em 26 volumes): *The Complete Works of Søren Kierkegaard.* 26 vol. Princeton: Princeton University Press, 1979-2000.

KIERKEGAARD, S. *Pós-Escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Vol2. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Pós-Escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Vol1. Petrópolis: Vozes, 2013a.

_____. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013b.

_____. *As obras do amor*: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *O Conceito de Angústia*. São Paulo: Unesp, 2010.

_____. *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. *É preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *The Moment and Late Writings*. Princeton: Princeton University Press, 1998a.

_____. *The Point of View for My Work as an Author*. Princeton University Press, 1998b.

_____. *The Book on Adler*. Princeton: Princeton University Press, 1998c.

_____. *Prefaces*. A Writing Sampler. Princeton: Princeton University Press, 1997.

_____. *Papers and Journals*: a Selection. London: Penguin Books, 1996.

_____. *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. I. Princeton: Princeton University Press, 1992.

_____. *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. *Either/Or*. Volume 2. Princeton: Princeton University Press, 1990a.

_____. *For Self-Examination - Judge for Yourself!* Princeton: Princeton University Press, 1990b.

_____. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Princeton: Princeton University Press, 1990c.

_____. *Stages on life's way*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

_____. *Either/Or*. Volume 1. Princeton: Princeton University Press, 1987.

_____. *Fear and Trembling / Repetition*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

_____. *The Sickness unto Death*. Princeton University Press, 1980.

_____. *Two Ages*. Princeton University Press, 1978.

_____. *Diario de un seductor / Temor y Temblor*. Madrid: Guadarrama, 1976.

_____. *Papers and Journals*. Vol 1-7. London: Indiana University Press, 1967-1978.

Bibliografia secundária:

ADORNO, T. W. *Para a Metacrítica da teoria do conhecimento*: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2013.

_____. La actualidad de la filosofía. In: Escritos filosóficos tempranos. *Obra completa*. Vol. 1. Madrid: Akal, 2010a.

_____. *Kierkegaard*: A Construção do Estético. São Paulo: Unesp, 2010b.

_____. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Minima Moralia*. Reflexões a partir da vida lesada. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

ANDRÉ, C. *Pseudonymie et paradoxe.* La pensée dialectique de Kierkegaard. Paris: Vrin, 1976.

ARANTES, P. *Hoje a Filosofia se encontra em Estado de Sítio*. Entrevista concedida à Revista CULT, n° 118, Outubro 2007, p.8-12.

_____. *Hegel:* a ordem do tempo. São Paulo: Hucitec, 2000.

_____. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

ARISTÓTELES. Physics. In: *The works of Aristotle*. Volume I. Chicago: The Great Books, 1952a.

_____. Metaphysics. In: *The works of Aristotle*. Volume I. Chicago: The Great Books, 1952b.

AUMANN, A. Kierkegaard on Indirect Communication, the Crowd, and a Monstrous Illusion. In: Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary*: Point of View (Macon, GA: Mercer University Press, 2010), 295-324.

BEISER, F.C. *After Hegel: german philosophy 1840-1900*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2014.

BENJAMIN, W. Sobre o Conceito da História. In: *Obras Escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BRANDOM, R. The structure of Desire and Recognition. Self-consciousness and self-constitution. *Philosophy & Social Criticism*, n.1, 2007, p.127-150.

BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: The Free Press, 1979.

CAPPELØRN, N.J; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Revisited*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1997.

CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Studies:* Yearbooks (1998-2006). Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

CHESTOV, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Paris: Vrin, 1998.

COLETTE, J. *Kierkegaard et la non-philosophie*. Paris: Gallimard, 1994.

COLLETTI, L. *Marxism and the Dialectic*. Mimeo.

CONDILLAC, E. Tratado dos sistemas. In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

CROSS, A. Neither either nor or: The perils of reflexive irony. In: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. New York: Cambridge University Press, 1998.

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006. (Versão retirada da internet).

DIP, P. Kierkegaard y Marx: Una inquietante relación. Tesis sobre estética, política y religión. In: *Revista Pandora Brasil*, n.23, Outubro de 2010, p.114-122.

DUNNING, S.N. *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

ECKHART, J. *Sermões alemães*. v.2. Petrópolis: Vozes, 2008.

ENGELS, F; MARX, K. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ERIKSEN, N.N. *Kierkegaard's Category of Repetition:* A Reconstruction. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

EVANS, C.S. *Kierkegaard*: An Introduction. New York: Cambridge University Press, 2009.

_____. *Kierkegaard on Faith and the Self*. Collected Essays. Waco: Baylor University Press, 2006.

_____. Who is the Other in *Sickness Unto Death*? God and Human Relations in the Constitution of the Self. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Studies:* Yearbook 1997. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1997.

FAUSTO, R. *Sentido da Dialética*. Marx: lógica e política. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Marx: Lógica e Política*. Tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FERGUSON, H. *Melancholy and the Critique of Modernity*: Søren Kierkegaard's religious psychology. London/New York: Routledge, 2005.

FERREIRA, G. "Do que a nossa época mais precisa": Kierkegaard e o problema das categorias na filosofia do XIX. *Revista Kriterion*, Vol. 58, nº 137, 2017.

_____. *Em busca de uma Existentiel-Videnskab: Kierkegaard e a Ontologia do* Inter-Esse. 2015. 243p. Tese de Doutorado em Filosofia - Departamento de Filosofia, UNISINOS, São Leopoldo, 2015.

_____. Kierkegaard Descends to the Underworld: Some remarks on the Kierkegaardian appropriation of an argument by F.A Trendelenburg. *Revista Cognitio*, São Paulo, n.2, p.235-246, jul/dez 2013.

FERREIRA, G; VALLS, A (org). *Compêndio Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2013.

FERRO, N. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. Kierkegaard e o Tédio. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.64, 2008, pp. 943-970.

FURTAK, R.A. Believing in Time: Rethinking Faith and History in *Philosophical Fragments*, *Works of Love*, and *Repetition*. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Studies:* Yearbook 2004. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

GOUWENS, D. *Kierkegaard as a Religious Thinker*. Cambridge University Press, 1996.

GRAMONT, G. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.

GRØN, A. Transcendence of Thought. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Studies:* Yearbook 2004. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

HANNAY, A; MARINO, G (orgs). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge University Press, 1998.

GRØNKJÆR, N. The Absolute Paradox and Revelation: Reflections on *Philosophical Fragments*. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J. *Kierkegaard Studies:* Yearbook 2004. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

HALE, G. *Kierkegaard and the Ends of Language*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2002.

HANNAY, A. *Kierkegaard*: The Arguments of the Philosophers. London and New York: Routledge, 1999.

_____. Why should anyone call Kierkegaard a Philosopher? In: CAPPELØRN, N.J; STEWART, J. *Kierkegaard Revisited*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1997.

HARTMAN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Gulbenkian, 1976.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. Volume 1 - A doutrina do Ser. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Volume I – A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Ciência da Lógica*. Excertos. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2011.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Outlines of the Philosophy of Right*. New York: Oxford University Press, 2008.

_____. *Science de la Logique*. La Doctrine de L'être. Paris: Éditions Kimé, 2007.

_____. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Troisième partie: La religion accomplie. Paris: Presses universitaires de France, 2004.

_____. *Cursos de Estética*. Volume I. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Volume II – A Filosofia da Natureza. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Première partie: Introduction - Le concept de la religion. Paris: Presses universitaires de France, 1996.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Tomo Segundo. México / Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1979.

_____. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Deuxième partie : La Religion Déterminée. Paris: Presses universitaires de France, 1959.

HENRICH, D. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. In: *Kant's Transcendental Deductions*: *The Three* Critiques *and the* Opus postumum. Stanford: Stanford University Press, 1989.

HORKHEIMER, M. Sobre a metafísica do tempo de Bergson. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.6, p. 61-83, 2000.

HOULGATE, S. *The opening of Hegel's Logic*. From Being to Infinity. Indiana: Purdue University Press, 2006.

HULLOT-KENTOR, R. *Foreword*: Critique of the Organic. In: ADORNO, T. *Kierkegaard:* Construction of the Aesthetic. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. *Logic and Existence*. New York: State University of New York Press, 1997.

_____. Hegel et Kierkegaard dans la Pensée Française Contemporaine. in: *Figures de la pensée philosophique, I*. Paris: Quadrige/PUF, 1971.

JOHNSON, H; THULSTRUP, N (orgs). *A Kierkegaard Critique*. An international selection of essays interpreting Kierkegaard. New York: Gateway, 1962.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.

KNAPPE, U. *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

KONDRUP, J. On the Genesis of Philosophical Fragments. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Studies:* Yearbook 2004. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

LAW, D.R. *Kierkegaard as Negative Theologian*. New York: Oxford Press, 2001.

LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito*: Ensaio sobre o discurso hegeliano. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. *O avesso da Dialética*: Hegel à luz de Nietzsche. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LESSING, G.E. *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid: Editora Nacional, 1982.

LONGUENESSE, B. *Hegel's Critique of Metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2007.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche.* A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard. São Paulo: Unesp, 2014.

LÖWY, M; SAYRE, R. *Revolta e Melancolia*. São Paulo: Boitempo, 2015.

LÜBCKE, P. Kierkegaard e Ontologia. In: *Compêndio Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2015.

_____. Kierkegaard and Indirect Communication. *History of European Ideas*, n.1, pp.31-40, 1990.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe.* São Paulo, Martins Fontes, 2002.

LUKASIEWICZ, J. Sobre a lei da contradição em Aristóteles. In: *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. Textos Selecionados. São Paulo: Odysseus, 2009, p.1-24.

MACINTYRE, A. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MALANTSCHUK, G. *Kierkegaard's Concept of Existence*. Marquette University Press, 2003.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Hegel e o Advento da Teoria Social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARTENSEN, H.L. Rationalism, Supernaturalism and the *principium exclusi medii*. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Studies:* Yearbook 2004. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

MARX, K. *O Capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008.

MCDONALD, W. Kierkegaard and Romanticism. In: LIPPIT, J; PATTISON, G (orgs). *Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford University Press, 2013.

MESNARD, P. *Le vrai Visage de Kierkegaard*. Paris: Beauchesne, 1948.

MILLBANK, J; ZIZEK, S. *A monstruosidade de Cristo*. Paradoxo ou dialética? São Paulo: Três Estrelas, 2014.

MYNSTER, J.P. Rationalism, Supernaturalism. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Studies:* Yearbook 2004. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

NUN, K; STEWART, J. Prefácio. In: NUN, K; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Research: Sources, Reception, and Resources*. Vol.17. Kierkegaard's Pseudonyms. London and New York: Routledge, 2015.

PATTISON, G. *Kierkegaard*: Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*. Philosophy, theology, literature. London and New York: Routledge, 2003.

_____. *Kierkegaard:* The Aesthetic and the Religious. SCM Press, 1999.

POLITIS, H. *Le Concept de Philosophie Constamment Rapporté à Kierkegaard*. Paris: Editions Kimé, 2009.

_____. *Le Vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses, 2002.

PSEUDO-DIONÍSIO. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004.

RASMUSSEN, A.M. Kierkegaard's Notion of Negativity as an Epistemological and an Anthropological Problem. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Studies:* Yearbook 2004. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

RICOEUR, P. Kierkegaard et le Mal. *Revue de théologie et de philosophie*, n.4, 1963, pp. 292-302.

ROCKMORE, T. *Before and After Hegel*: An Historical Introduction to Hegel's Thought. Hackett, 2003.

ROOS, J. *Tornar-se Cristão.* O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. 2007. 247p. Tese de Doutorado em Filosofia - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.

SAFATLE, V. *A diferença e a contradição*: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. In: Revista Discurso. Vol 2, n° 46, 2016a.

_____. *O circuito dos afetos*. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

_____. Os deslocamentos da dialética. In: ADORNO, T. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2013.

_____. *A Paixão do Negativo*: Lacan e a Dialética. São Paulo: Unesp, 2006

SCHELLING, F.W.J. *Filosofia da Arte*. São Paulo: Edusp, 2001.

SCHILLER, F. A *Educação Estética do Homem*. São Paulo: Iluminuras, 2015.

SCHLEGEL, A. *Doutrina da Arte*. São Paulo: Edusp, 2014.

SCHLEGEL, F. *O Dialeto dos Fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

_____. *Lucinde and the Fragments*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

STEWART, J. *The Paradox and the Criticism of Hegelian Mediation in* Philosophical Fragments. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Studies:* Yearbook 2004. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

_____. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

TAYLOR, M. *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. New York, 2000.

_____. Kierkegaard on the Structure of Selfhood. *Kierkegaardiana*, v.9, 1974, pp.84-103.

THULSTRUP, N. Martensen's *Dogmatics* and its Reception. In: STEWART, J (org). *Kierkegaard and his Contemporaries*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003.

TOLSTRUP, F; WAALER, A. Philosophical Fragments – *in Response to the Debate between Mynster and Martensen*. In: CAPPELØRN, N.J; DEUSER, H; STEWART, J (orgs). *Kierkegaard Studies:* Yearbook 2004. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.

TRENDELENBURG, A. The Logical Question in Hegel's System. Part 1. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 5, No. 4 (October, 1871), p. 349-359 (versão digital).

_____. The Logical Question in Hegel's System. Part 2. *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 6, No. 1 (January, 1872), p. 82-93 (versão digital).

_____. The Logical Question in Hegel's System. Part 3. *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 6, No. 2 (April, 1872), p. 163-175 (versão digital).

_____. The Logical Question in Hegel's System. Part 4. *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 6, No. 4 (October, 1872), p. 350-361 (versão digital).

TSAKIRI, V. *Kierkegaard:* Anxiety, Repetition and Contemporaneity. New York: Macmillan, 2006.

VALLS, A. *Sobre a Recepção atual das Relações de Kierkegaard com Hegel por Hélène Politis.* In: Anais da XIII Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard da SOBRESKI – Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard. Vitória da Conquista: UESB, 2013, pp. 9-19.

_____. *Kierkegaard cá entre nós.* São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. *Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil*. In: Pensando – Revista de Filosofia. Vol 2, N° 4, 2011.

_____. *Entre Sócrates e Cristo*. Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. Testemunhos da Presença de Kierkegaard em Adorno. In: *Revista Educação e Filosofia*, 12, p. 197-219, jan/jun 1998.

WAALER, A. Aristotle, Leibniz and the Modal Categories in the Interlude of the *Fragments*. In: *Kierkegaard Studies:* Yearbook 1998. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004, p.276-291.

WAGGONER, M. Giving up the Good: Adorno, Kierkegaard and the Critique of Political Culture. *Journal for Cultural and Religious Theory*, n.2, 2005, pp. 63-83.

WAHL, J. *Kierkegaard:* L'Un devant l'Autre. Paris: Hachette Littératures, 1998.

_____. *Etudes kierkegaardiennes*. Paris: Vrin, 1974.

WESTON, M. *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*: An Introduction. New York*:* Routledge, 1994.

WESTPHAL, M. *Becoming a self*. West Lafayette: Purdue University Press, 1996.

ZIZEK, S. *Menos que nada*: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.