

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

VICTOR MANOEL FERNANDES

**REVISITANDO AS CRÍTICAS DE KIERKEGAARD À *CIÊNCIA DA LÓGICA* DE
HEGEL:
Alguns problemas lógicos ainda não suficientemente considerados**

SÃO LEOPOLDO

2018

Victor Manoel Fernandes

REVISITANDO AS CRÍTICAS DE KIERKEGAARD À *CIÊNCIA DA LÓGICA* DE
HEGEL:

Alguns problemas lógicos ainda não suficientemente considerados

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Filosofia,
pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls

Co-orientador: Prof. Dr. Gabriel Ferreira

São Leopoldo

2018

F363r

Fernandes, Victor Manoel.

Revisitando as críticas de Kierkegaard à Ciência da Lógica de Hegel: alguns problemas lógicos ainda não suficientemente considerados / Victor Manoel Fernandes. – 2018.

155 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

“Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls ; Co-orientador: Prof. Dr. Gabriel Ferreira”.

1. Kierkegaard, Soren, 1813-1855 – Crítica e interpretação.
2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 – Crítica e interpretação. 3. Lógica. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252)

VICTOR MANOEL FERNANDES

**REVISITANDO AS CRÍTICAS DE KIERKEGAARD À *CIÊNCIA DA LÓGICA* DE
HEGEL:
Alguns problemas lógicos ainda não suficientemente considerados**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em
Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade do Vale do Rio
dos Sinos - UNISINOS

Aprovado em 19 de julho de 2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Álvaro L. M. Valls – UNISINOS

Prof. Dr. Gabriel Ferreira – UNISINOS

Prof. Dr. Jonas Roos – Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Pe. Marcelo F. de Aquino – UNISINOS

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Álvaro Valls, meu orientador, que há seis anos me trouxe para o mundo da filosofia, apresentou-me Kierkegaard, investiu em mim, orientou minha bolsa de iniciação científica, meu trabalho de conclusão de curso, empurrou-me para frente e auxiliou-me a crescer enquanto pesquisador; agradeço-te, também, por sempre me incentivares a aprender novos idiomas, pelos livros dados e emprestados, pelos esclarecimentos, apoios, correções e direcionamentos neste trabalho.

Ao Prof. Dr. Gabriel Ferreira, meu co-orientador desde a graduação, pelos conselhos preciosos, pelo auxílio inestimável de orientação conjunta, por corrigir-me a escrita filosófica, por ajudar-me a ser um pesquisador muito melhor do que já fui; agradeço-te, também, pela amizade, pelas risadas, pelos cafés e "aulas particulares" com explicações ontológicas em pedaços de guardanapo.

À UNISINOS por toda a infraestrutura e suporte acadêmico indispensáveis.

Ao Magnífico Reitor Prof. Dr. Pe. Marcelo F. de Aquino e ao Prof. Dr. Luiz Rohden pela leitura atenta e observações feitas no processo de Qualificação.

Ao Prof. Dr. Jonas Roos, pela leitura cuidadosa, observações específicas, questionamentos e reflexões feitas no processo de Defesa.

A Maria de Lurdes, essa mãe maravilhosa que não mede esforços para me ver vencendo os desafios impostos pela vida, por todo empenho, desapego, carinho e dedicação.

A Bárbara S. Vieira, possuidora carinhosa do meu coração e a quem tanto amo e admiro, por todo apoio incondicional, encorajamento e conselhos cristãos nos momentos mais difíceis.

A Jair Fernandes, meu querido pai, por todo apoio, afeto e dedicação, mesmo com a distância, em todo o processo de minha formação.

Aos meus familiares, em especial a Luzia e Joel por me aceitarem como mais um filho, por estarem sempre preocupados comigo, com meus estudos e também por sempre me tratarem com carinho e atenção.

Aos meus valiosos amigos da Fraternidade, por todo apoio e entendimento do meu afastamento momentâneo.

Aos queridos amigos Antonio Szezecinski e Felipe Chevarria, por serem atenciosos, divertidos e estarem sempre dispostos a darem aquela força que os irmãos sabem dar.

À empresa familiar Richesky, na figura dos monitores, copeiras e colegas garçons por me proporcionarem um ambiente de trabalho divertido e, por vezes, desafiante. Agradeço, igualmente, às gerentes por serem compreensivas com eventuais atrasos e faltas esporádicas por motivos acadêmicos.

À CAPES pela bolsa concedida, sem a qual esta pesquisa seria impossível.

"Victor, quando não se é um gênio, se trabalha duro".

Álvaro Valls

Resumo

A presente dissertação de mestrado tem por objetivo investigar as críticas de Kierkegaard à *Ciência da Lógica* de Hegel contidas em seu *Pós-Escrito*. A respeito da relação Kierkegaard-Hegel, foram diferenciadas duas perspectivas frente a ela: a primeira é a que visa a relação do ponto de vista psicológico, isto é, que pretende saber se Kierkegaard estava contra Hegel, se ele escrevia seus livros com o intuito de atacar Hegel; e a segunda, por sua vez, que visa a relação do ponto de vista filosófico ou teórico, isto é, concentra-se em saber se as críticas de Kierkegaard cabem à filosofia de Hegel, sem pretender saber se esse autor era o verdadeiro alvo kierkegaardiano. Para atingir seus objetivos, essa pesquisa adotou a segunda perspectiva. Esta dissertação também analisou a posição de Niels Thulstrup e Jon Stewart acerca dessa relação. A atenção foi concentrada no segundo deles, tido como o *status quaestionis* sobre a relação investigada – resultando, no posicionamento frente a ele, um objetivo secundário para essa pesquisa. A fim de oferecer uma outra interpretação a uma pequena parcela de sua visão geral e também a uma interpretação específica a respeito da relação Kierkegaard-Hegel, essa dissertação investigou a relação filosófica entre Kierkegaard e Trendelenburg. Os resultados da pesquisa são os de que há aspectos importantes da *Ciência da Lógica* de Hegel contidos no *Pós-Escrito* de Kierkegaard e que aí são criticados – fazendo com que a relação Kierkegaard-Hegel também seja teórica e crítica, e não apenas passiva ou inexistente acerca da lógica; item relativo à visão geral de Stewart –, que Kierkegaard e Hegel não têm a mesma posição a respeito do início da lógica – item relativo a uma interpretação específica de Stewart – e que as condições colocadas por Kierkegaard em "(a) um sistema lógico pode haver" têm influência trendelenburguiana e, assim, são incompatíveis com princípios defendidos por Hegel.

Palavras-chave: Kierkegaard. Hegel. Trendelenburg. Jon Stewart. Standard View.

Abstract

This Master's dissertation aims to investigate Kierkegaard's criticisms of the Hegel's *Science of Logic* contained in his *Postscript*. In regard to the Kierkegaard-Hegel relationship, two perspectives have been differentiated from it: the first one is that which relates to the psychological point of view, that is, whether Kierkegaard was against Hegel, if he wrote his books for the purpose of attacking Hegel; and the second one, in turn, is concerned with the relationship from a philosophical or theoretical point of view, that is, it focuses on whether Kierkegaard's criticisms fit Hegel's philosophy, without pretending to know whether this author was the true Kierkegaardian target. To reach its objectives, this research had adopted the second perspective. This dissertation also analyzed the position of Niels Thulstrup and Jon Stewart on this relationship. Attention was focused on the second of them, considered as the *status quaestionis* on the investigated relation – resulting, in the positioning before him, a secondary objective for this research. In order to offer another interpretation to a small part of his overview and also to a specific interpretation of the Kierkegaard-Hegel relationship, this dissertation investigated the philosophical relationship between Kierkegaard and Trendelenburg. The results of the research are that there are important aspects of Hegel's *Science of Logic* contained in Kierkegaard's *Postscript* and criticized there – making the Kierkegaard-Hegel relationship also theoretical and critical, not just passive or non-existent about logic; item on the general view of Stewart – that Kierkegaard and Hegel do not have the same position regarding the beginning of logic – an item relating to a specific interpretation of Stewart – and that the conditions put by Kierkegaard in "(a) a logical system can be given" has a Trendelenburgian's influence and thus are incompatible with principles defended by Hegel.

Keywords: Kierkegaard. Hegel. Trendelenburg. Jon Stewart. Standard View.

LISTA DE SIGLAS

CA = KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, Rj: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

CL = HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica*: 1. A doutrina do ser. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

CRP = KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

JP = *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–78. v. 1–6. Livro eletrônico.

KH = THULSTRUP, Niels. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

KHR = STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003. Livro eletrônico.

LE = HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: em Compêndio (1830): volume I: A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017. 1ª reimpressão.

LQI = TRENDELENBURG, F. A. Logical Question. Tradução de Thos. Davidson. *The Journal of Speculative Philosophy*, Pennsylvania, v. 5, n. 4, p. 349-359, out/1871.

LQII = TRENDELENBURG, F. A. Logical Question (continuação). Tradução de Thos. Davidson. *The Journal of Speculative Philosophy*, Pennsylvania, v. 6, n. 1, p. 82-93, jan/1872.

LUI = TRENDELENBURG, F. A. *Logische Untersuchungen*. Berlim: Bethge, 1840. v.1.

LUIII = TRENDELENBURG, F. A. *Logische Untersuchungen*. Berlim: Bethge, 1840. v. 2.

MF = KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas Filosóficas*: ou um Bocadinho de Filosofia de João Clímacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2011.

PSI = KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não-Científico às Migalhas Filosóficas*: Coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, Rj: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. v. 1. (Coleção Pensamento Humano).

PSII = KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas*: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. v. 2. (Coleção Pensamento Humano).

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 A CIÊNCIA DA LÓGICA E O PÓS-ESCRITO: UMA EXPOSIÇÃO DAS DUAS OBRAS	17
2.1 A <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i> COMO CONTEXTO FILOSÓFICO PARA A <i>CIÊNCIA DA LÓGICA</i> DE HEGEL	17
2.2 A <i>CIÊNCIA DA LÓGICA</i> DE HEGEL: SUA TAREFA E MÉTODO	31
2.2.1 Observação Preliminar	31
2.2.2 A Ciência da Lógica e a sua Tarefa	32
2.2.2.1 A Relevância da <i>Lógica</i> dentro do Sistema	34
2.2.2.2 Contrariedades com Kant	36
2.2.2.3 União de <i>Lógica e Metafísica</i> ou de <i>Ser e Pensar</i>	41
2.2.3 A Ciência da Lógica e o seu Método	45
2.3 O <i>PÓS-ESCRITO CONCLUSIVO NÃO CIENTÍFICO</i> DE KIERKEGAARD	52
2.3.1 Breve Observação Biográfica	52
2.3.2 Das Migalhas ao Pós-Escrito	53
2.3.2.1 As duas Partes ou Perspectivas do <i>Pós-Escrito</i>	56
2.4 APROXIMAÇÕES	59
3 AS DUAS PRINCIPAIS POSIÇÕES FUNDADORAS DO STATUS QUÆSTIONIS DA RELAÇÃO KIERKEGAARD-HEGEL	62
3.1 A <i>STANDARD VIEW</i> DA RELAÇÃO KIERKEGAARD-HEGEL	62
3.1.1 A Posição de Thulstrup	62
3.1.1.1 O <i>Pós-Escrito</i> conforme Niels Thulstrup	64
3.2 JON STEWART: UM NOVO PASSO DO <i>STATUS QUÆSTIONIS</i>	66
3.2.1 O Pós-Escrito conforme Jon Stewart	68
3.2.1.1 O Sexto Subcapítulo: <i>The Criticism of the Presuppositionless Beginning</i>	73
3.3 PONTO CEGO	77
4 DISPUTA LÓGICA	83
4.1 KIERKEGAARD E TRENDELENBURG	83
INTERLÚDIO – AS CATEGORIAS MODAIS EM KIERKEGAARD/J. CLÍMACUS	88
4.2 AS CONDIÇÕES DE UM SISTEMA LÓGICO	101
4.2.1 Kierkegaard e Trendelenburg sobre o movimento na <i>Lógica</i> – condição 'α'	101
4.2.2 O Sujeito e a <i>Lógica</i> ou as condições 'β' e 'γ' do <i>Pós-Escrito</i>	123

5 CONCLUSÃO.....	144
REFERÊNCIAS	151

1 INTRODUÇÃO

O par de filósofos que aqui trataremos, Kierkegaard e Hegel, sem novidades, são dois dos proeminentes da filosofia do século XIX. Ambos com muitas publicações, livros grossos, difíceis e de consequências profundas para o pensar humano, mesmo que com horizontes opostos. *Por assim dizer*, enquanto um admira ou teoriza o todo encadeado logicamente, o outro não tira os olhos do indivíduo singular. Assim, dada a "estatura" de pensamentos e, somando-se a isso, o fato de que quando um dos grandes filósofos chama outro pelo nome e discorda dele, encontramos aí um motivo para comentários, o caso Kierkegaard-Hegel, por ter essas características, não é diferente.

A rigor, os dois são contemporâneos, embora a vida intelectual do mais moço (Kierkegaard: 1813-1855) tenha começado em 1830 (um ano antes da morte precoce de Hegel: 1770-1831), com o ingresso na Universidade de Copenhague, e em 1838 com seu primeiro livro publicado (*Af en endnu Levendes Papirer/Dos Papéis de alguém que ainda vive*) – não que esse segundo evento tenha sido um reinício; é apenas um ponto importante. Durante esse período e parte da década seguinte, a filosofia sistemática do Professor Hegel, tido como o auge e o fim do Idealismo Alemão, é pauta lida e seguida na academia dinamarquesa, propagando suas raízes na filosofia e mesmo teologia¹. Kierkegaard, assim, pelo contexto, "viveu e respirou" Hegel; fazendo, inclusive, muitas vezes, uso dos seus termos e em diversos livros.

Entretanto, é justo notar, o 'quanto' e o 'como' isso se deu não recebe interpretação unívoca pelos estudiosos de nosso tempo e a relação Kierkegaard-Hegel, assim, é tomada por uns como sendo estritamente negativa ou de desavença, contrariedade e até perseguição; por outros, como positiva ou proveitosa da parte de Kierkegaard; e, ainda para outros, como ambivalente – que parece ser o rumo ao qual a questão está se encaminhando.

Da perspectiva bifurcada que leva a dois extremos, temos, de um lado, Niels Thulstrup (1924-1988) que, segundo Jon Stewart (1961-)², foi o pesquisador que mais contribuiu para a estabilização da relação negativa entre Kierkegaard e Hegel. Seu livro mais abrangente sobre o tema foi *Kierkegaard's Relation to Hegel*, de 1980, onde a

¹ Claro que exceções podem ser feitas, como, por exemplo, ao Professor Paul M. Møller, ao qual Kierkegaard tinha grande admiração; ali, damos apenas uma visão panorâmica.

² Não queremos nos estender, aqui, sobre isso, tendo em vista que trataremos desses dois comentadores no terceiro capítulo desse trabalho. Todavia, é imprescindível a essa introdução que mencionemos seus nomes e posições devido à grande importância que têm a respeito desse assunto.

relação foi sendo tratada em diferentes períodos da carreira de Kierkegaard, mais precisamente do início à época do *Pós-Escrito*, em 1846. De outro, Stewart tem a visão oposta, defendendo que Kierkegaard aproveitou muito da filosofia de Hegel e que onde parece haver críticas a ela, na verdade, não são a Hegel, mas direcionadas aos seus contemporâneos dinamarqueses (componentes daquele contexto brevemente indicado). Seu livro principal sobre o assunto é uma declarada referência a Thulstrup, e chama-se *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, de 2003. Ou seja, como sugere o título: além de mais que uma relação, a que já havia foi reconsiderada.

Essas duas posições, de fato, são muito fortes. A partir da leitura de Thulstrup pode-se adquirir um certo preconceito que nos leva a ver em qualquer menção a algum possível aspecto hegeliano algo de contrário e negativo; mesmo em casos em que Thulstrup admite mais que uma possível referência, Hegel é uma delas. Inversamente, Stewart tenta mostrar que, nessas passagens, Hegel não se mostra como alvo adequado, mas algum dos contemporâneos dinamarqueses de Kierkegaard. Porém, por mais que seja um avanço de Stewart enfraquecer a visão de implicância que se atribui a Kierkegaard em relação a Hegel ao se dedicar e mostrar que nem tudo o que parece Hegel realmente o é, a sua tese de que a relação é positiva (por mudar o alvo do que é negativo) faz de Kierkegaard – e aqui tomamos de empréstimo uma expressão do Prof. Álvaro Valls – "um pensador municipal". *Talvez* isso não fosse um problema se o município de Kierkegaard fosse Königsberg ou Berlim – não que Kierkegaard quisesse ser um pensador alemão –, mas como é a Copenhague do século retrasado, esse parece ser um reduto filosófico muito pequeno para o que Kierkegaard estava dizendo e com a problemática que estava lidando. O que isso quer mostrar, no fundo, é que Kierkegaard ser circunscrito a debates com seus vizinhos é transformá-lo em uma entidade alheia dos problemas filosóficos de seu tempo; sensação que se tem – como pretendemos evidenciar em outro lugar – quando se vê Stewart deixando bem claro o engajamento pessoal de Kierkegaard em se contrapor a determinadas figuras prestigiosas de sua cidade.

Segundo julgamos, o que permite as abordagens, positiva e negativa, representadas por Thulstrup e Stewart é que ambos estão preocupados com a perspectiva psicológica de Kierkegaard, isto é, estão preocupados em assegurar se Kierkegaard estava ou não subjetivamente empenhado em atacar Hegel e sua filosofia. Todavia, lidar com Hegel enquanto tema e alvo meramente psicológico de Kierkegaard é, até certo ponto, irrelevante, e isso se mostra pela *indiferença do resultado* teórico da

comparação entre o *corpus philosophicus* dos dois autores, ou seja, permanecendo-se nessa perspectiva, tanto faz se Kierkegaard tinha bons e sólidos motivos conceituais ou se tinha um preconceito gratuito e mal fundado: *em ambas as alternativas podemos dizer que Kierkegaard estava pensando contra Hegel, ou não*. Por exemplo, nos apoiarmos em Trendelenburg e mencioná-lo justamente numa parte onde o que está em voga é, nomeadamente, o sistema de Hegel, pode sugerir que Kierkegaard esteja contra Hegel, assim como falar que a última parte da lógica é a efetividade ou que o sistema ainda precisa ser completado mostra não ser Hegel o alvo. Além dessa confusão, há ainda o viés da má interpretação, i.e., perguntamos: Kierkegaard ter interpretado mal Hegel (não ter entendido, algo ter ficado obscuro, ou, se entendeu, teve uma clara e equivocada leitura, estava piamente crente do seu inconsciente equívoco), pode assegurar não ser ele o alvo? Não poderia Kierkegaard ter Hegel em mente mesmo com erro interpretativo? Por conseguinte, provar conceitualmente que Kierkegaard não entendeu Hegel prova, por isso, que Kierkegaard não o tinha em mente? Não prova. E provar que Kierkegaard entendeu Hegel, escreveu corretamente sobre ele, prova que o verdadeiro alvo psicológico era Hegel e sua filosofia? Igualmente não. Assim, mostra-se como um gasto de energia prescindível o comprometimento em assegurar qualquer uma dessas posições; qualquer argumento pró ou contra será indiferente se o assunto ficar com referência à psique de Kierkegaard³ – o que torna a questão, inclusive, impossível de ser solucionada, pois, como afirmam teses da filosofia contemporânea, não podemos fazer referência a estados mentais de terceiros (no nosso caso: se Kierkegaard, ao citar o nome de Hegel em seus textos, falava seriamente e com o intuito de atacá-lo ou não). Assim, essa tentativa, em si, é nula. Dessa forma, tratar e negar a tese de Stewart – aqui assumida como o *status quæstionis* da relação ou o ponto de vista que deve ser revisado, já que o de Thulstrup ele mesmo já o fez⁴ – *apenas nos referindo ao uso* de Trendelenburg por parte de Kierkegaard, é ficarmos no mesmo plano do que chamo de tese fraca sobre a relação, a saber, de que Kierkegaard quis, que teve vontade de e executou em, ou, em outras palavras, passava pela cabeça de Kierkegaard atacar Hegel.

A relação que buscaremos nesse trabalho, portanto, é a viável, i.e., a filosófica e não a pessoal entre Kierkegaard e Hegel – fazendo-nos evadir de qualquer atenção

³ Não queremos descartar, com isso, todo o trabalho já feito por esses pesquisadores, mas dar-lhes um novo ar, um novo cenário.

⁴ Não que isso signifique que a crítica de Stewart não careça de revisões; mas poder afirmar isso seria, definitivamente, um outro trabalho.

acerca de ódio, ressentimento ou admiração da parte de Kierkegaard⁵. A partir desse ângulo adotado aqui, podemos perguntar: *o que muda caso realmente se pudesse provar que Kierkegaard estava apenas preocupado psicologicamente com seus contemporâneos e não com Hegel?* Nada, pois a tese psicológica é irrelevante do ponto de vista filosófico, cabendo apenas a um tipo de história da filosofia que se preocupe com a biografia dos autores (o que de forma alguma é insignificante). Dessa maneira, o que importa, julgamos, é vermos se a filosofia de Hegel aparece com autenticidade ou não nas obras de Kierkegaard, se ela sofre crítica e, se sim, se a crítica procede⁶.

Obviamente, foge de nossa pretensão realizar tal tarefa, por demais extensa se vista completamente, nesse trabalho; o crucial, aqui, é determinarmos sob que perspectiva nossa pesquisa transcorrerá. Para essa investigação, portanto, vamos aproximar apenas duas obras – conquanto densas e centrais para cada um – e não duas filosofias inteiras (o que nos levaria a tratar de temas como política, ética e estética, por exemplo), a saber, a *Ciência da Lógica* de Hegel e o *Pós-Escrito* de Kierkegaard⁷. E ainda que sejam, é importante frisar, apenas duas obras, não poderemos nos comprometer com todos os possíveis pontos de ligação entre elas.

De forma geral, com referência à relação Kierkegaard-Hegel que buscamos aqui, podemos identificar três níveis de teses possíveis de serem requisitadas e que, por isso, balizam a investigação, isto é, que direcionam o foco e o comprometimento filosófico que se tem com a relação. Aqui, as colocaremos em formulação positiva, mas todas também podem ser defendidas na forma negativa. São elas:

- a) *Tese Fraca*: busca afirmar que Kierkegaard estava psicologicamente, subjetivamente, interessado na filosofia e pessoa de Hegel;

⁵ Agradecemos as orientações do Prof. Álvaro Valls e do Prof. Gabriel Ferreira que nos fizeram atentos acerca dessa diferença de perspectiva. Além disso, ambos nos influenciaram, por vezes indiretamente, na estrutura e passos teóricos desse trabalho.

⁶ Isso, é claro, para o problema da relação como aqui estamos tratando. Não queremos, com isso, negar outros possíveis interesses.

⁷ Sobre a expressão "*Pós-Escrito* de Kierkegaard": neste trabalho, embora não desconhecamos que parte da literatura secundária especialista em Kierkegaard prefira tratar as obras pseudonímicas desse autor com justificável afastamento das opiniões que seriam as próprias de Kierkegaard, optamos por tomar o mesmo posicionamento sustentado por Stewart à tal questão, i.e., o de não fazer essa separação. Para conferir a posição e argumentos de Stewart sobre tal tema, vide o seu livro de 2003, p. 39-42.

- b) *Tese Intermediária*: busca afirmar que há elementos que pertencem legitimamente à *Ciência da Lógica* de Hegel no *Pós-Escrito* de Kierkegaard e que, aí, são criticados;
- c) *Tese Forte*: busca afirmar que, independente do que está contido no *Pós-Escrito* ser, de fato, da *Lógica* de Hegel, o modelo ontológico apresentado por Kierkegaard nessa obra faz com que a *Lógica* de Hegel seja insustentável naquele meio, i.e., se ambos os modelos ontológicos são comparados, a conclusão deve ser de que não são coexistentes enquanto descrição válida do mundo, que a ontologia de Kierkegaard não comporta a metafísica de Hegel. O que também significa, em outras palavras: a crítica de Kierkegaard, no *Pós-Escrito*, cabe à filosofia de Hegel⁸.

É preciso notarmos, contudo, que sai do âmbito de qualquer uma dessas teses provar que as críticas de Kierkegaard, se houverem, estão corretas – que seria o equivalente a dizer "o assunto está encerrado". Portanto, foge da alçada desse trabalho atestar a incorreção da *Lógica* de Hegel, mas apenas saber se é plausível ver a relação Kierkegaard-Hegel sob a forma positiva da tese intermediária ou da forte.

Não obstante, uma vez que Stewart também usa argumentos filosóficos para apoiar a sua tese psicológica⁹ – o que significa dizer que não permanece apenas na tese fraca, embora as outras estejam em função dessa – é coerente que façamos uma revisão desses argumentos, visto que eles implicam diretamente na possibilidade da tese que visamos, i.e., a intermediária¹⁰. Nessa linha argumentativa, se mostra claro que, se conseguirmos retirar a base filosófica de Stewart, a psicológica, ou parte dela, cairá (mesmo que, do nosso ponto de vista, esse movimento teórico nada prove).

Isso dito, é importante ressaltarmos que o nosso trabalho tem por principal foco os textos já mencionados de Kierkegaard e Hegel e a sua relação filosófica, não subjetiva. Entretanto, Stewart se apresenta como parada necessária por ser um influente comentarista e o *status quaestionis* nessa relação. Assim, se esse trabalho conseguir

⁸ Essas não são as únicas teses possíveis; outras ainda poderiam ser colocadas aqui, mas, de certa forma, pensamos que, no mínimo em sua maioria, seriam apenas variações dessas.

⁹ Ou seja, Stewart afirma que Kierkegaard não pensava efetivamente em atacar Hegel tendo em vista que os textos do primeiro não correspondem a uma adequada descrição da filosofia do segundo, mas, sim, a deturpações dos dano-hegelianos contemporâneos de Kierkegaard.

¹⁰ Apenas buscaremos por essa tese porque não teríamos condições de, aqui, também oferecer os elementos que julgamos necessários para satisfazer a tese forte, saindo tanto do escopo de nosso trabalho quanto resultando numa extensão demasiada desse.

mostrar o que pretende, ele igualmente poderá servir para relativizar a tese stewartiana de que a relação Kierkegaard-Hegel, no *Pós-Escrito*, é positiva; esse é como que um objetivo secundário nosso.

Nosso argumento, de forma geral, irá se basear no uso que Kierkegaard faz das obras críticas de Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) no tocante à lógica hegeliana. Há bons motivos para considerá-lo chave nessa relação. Mas, sendo coerente com o procedimento aqui adotado, não está em nossos planos definir se Trendelenburg tinha razão ou não em suas críticas, se é ele o obstáculo final, por assim dizer, da filosofia sistemática de Hegel.

A respeito da estrutura do nosso trabalho, ele é composto por 5 partes. A primeira delas é a presente introdução ao problema que queremos tratar. A próxima parte, nosso capítulo de número 2, foi dedicada à apresentação das duas obras selecionadas, i.e., a *Ciência da Lógica* e o *Pós-Escrito*. Devido a uma importante avaliação de Stewart, no seu livro de 2003, de que poucos estudiosos da relação realmente conheciam Hegel em seus próprios termos, dedicamos considerável parte desse capítulo na apresentação de sua obra, incorporando, ao texto, as passagens que achamos mais relevantes ao assunto; e – ainda por esse motivo – como a *Ciência da Lógica* é uma obra bastante complexa e que oferece soluções a alguns problemas bem específicos de sua época, julgamos necessário fazer uma apresentação parcial do seu contexto filosófico, mais precisamente, uma breve exposição da *Análítica Transcendental* contida na *Crítica da Razão Pura* de Kant.

Nosso terceiro capítulo explorou em mais detalhes aquelas posições de Thulstrup e Stewart que vimos acima sobre a relação Kierkegaard-Hegel. Lá, poderemos ver como a relação foi tomada tanto em sua formulação negativa quanto positiva. Ainda assim, dedicamos maior atenção à parte de Stewart, analisando mais detidamente um de seus argumentos que está diretamente ligado com o que é discutido no capítulo quarto. No quarto capítulo, investigamos como os argumentos de Trendelenburg, e quais deles, são utilizados no *Pós-Escrito* de Kierkegaard. Para isso, nos concentramos na análise da subseção "(a) um sistema lógico pode haver" do texto kierkegaardiano. A quinta e última parte de nosso trabalho se refere à conclusão da pesquisa realizada.

Assim, sem mais para o momento, passemos ao próximo capítulo.

2 A CIÊNCIA DA LÓGICA E O PÓS-ESCRITO: UMA EXPOSIÇÃO DAS DUAS OBRAS

Este capítulo tem como meta apresentar os dois livros expressos em seu título que são, também, os objetos de nossa pesquisa. A ordem da exposição foi determinada segundo o critério cronológico, portanto, primeiro o livro de Hegel, depois o de Kierkegaard. No plano geral do trabalho, o presente capítulo nos fornece as bases para discussões posteriores e específicas, além de mostrar a importância dessas obras para o *corpus* teórico de ambos os autores (um dos motivos pelos quais foram selecionadas). Para fazermos isso da melhor forma possível, passemos, primeiro, ao contexto filosófico da obra hegeliana.

2.1 A CRÍTICA DA RAZÃO PURA COMO CONTEXTO FILOSÓFICO PARA A CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL ¹¹

Obviamente, todo o trabalho sério de filosofia pretende responder, no mínimo, alguma questão filosófica, seja uma já existente, seja uma criada pelo autor. Assim sendo, com a *Ciência da Lógica*¹² não é diferente. O problema do qual Hegel trata nessa obra não lhe é original, mas sua solução e modificação de um método sim.

Dessa forma, para obtermos uma noção clara do que consiste o conteúdo e objetivo da *Lógica* hegeliana, nos é imprescindível lidar com algumas teses e consequências da *Crítica da Razão Pura* (CRP) de Kant – em cujo livro podemos identificar o arcabouço problemático do idealismo alemão¹³, e que é igualmente reconhecido por Hegel (CL, p. 65) quando diz que "[...] ela constitui a base e o ponto de partida da filosofia alemã mais recente e esse seu mérito permanece-lhe intacta, independentemente das objeções a que possa ser exposta"; ponto que nos incentiva em optar, nesse início, apenas por Kant e sua epistemologia, embora pudéssemos

¹¹ Nesta seção, nós não nos deteremos em discutir os itens de conteúdo próprios dos especialistas em Kant referentes a esta obra, tais como: se a lista das categorias é realmente completa, ou qual o status das categorias (se metafísicas, psicológicas ou lógicas, como discute F. Beiser, em seu *German Idealism*, de 2002, entre as páginas 163 e 179), por exemplo; apenas nos restringiremos em apresentar uma parcela de sua *Crítica* o mais objetivamente possível.

¹² Doravante, (CL) para a *Ciência da Lógica* conhecida como 'grande', dividida em 3 volumes, ou (LE) para a *Ciência da Lógica* conhecida como 'pequena' ou da *Enciclopédia*.

¹³ Como dizem Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins "Indeed, much of the history of nineteenth-century philosophy in Germany can be summarized as the attempt to continue, improve on, defend, or demolish the philosophical rationalism established by Kant". (1993, p. 1-2).

igualmente destacar desse movimento grandes figuras como Fichte e Schelling, também com relevância para o problema hegeliano.

Apresentado nosso âmbito, assim, demos início a nossa exposição parcial daquilo que julgamos ser o mais relevante acerca da *Analítica Transcendental* kantiana a Hegel:

Pois bem, que o principal objetivo da *Crítica da Razão Pura* seja determinar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* em vista de uma possível metafísica, não é mistério nenhum; todavia, é preciso entender por que essa é uma pergunta importante e, sobretudo, por que ela já faz parte da sua resposta ao problema do ceticismo.

Para chegar aí, Kant faz duas distinções: uma entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*, outra entre juízos sintéticos e analíticos.

'*A priori*' e '*a posteriori*' são expressões que fazem referência à dependência da experiência para que o sujeito tenha conhecimento; assim, "[...] se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma exceção se admite como possível, não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido *a priori*." (KANT, *CRP*, B 4). O juízo ser '*a priori*', então, significa não depender da experiência para ser verdadeiro ("verdadeiro" no sentido clássico de adequação) e para valer universalmente, enquanto que o juízo ser '*a posteriori*' significa depender da experiência para ser dito como verdadeiro, i.e., não podemos afirmar "*b*" de "*a*" antes que sejamos *assegurados* pelos dados dos sentidos exatamente por não ser um juízo universalmente verdadeiro, mas contingente, onde "*a*" possa ser tanto "*b*" quanto "*c*" ou "*d*" – por isso é preciso experimentar.

A segunda distinção, entre 'sintético' e 'analítico', diz respeito à forma lógica do juízo. De modo geral, em um juízo, segundo Kant (*CRP*, B 10), "Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele". Na primeira situação, encontramos o juízo analítico, onde o predicado pode ser deduzido do sujeito via simples análise por estar contido nele. Ser analítico também significa ser *a priori*, ser um juízo universal e necessário, por exemplo, "a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180 graus"; assim, não há um triângulo possível que não se adéque a esse juízo. Todavia, se essa é sua vantagem (a necessidade e universalidade), encontramos no juízo analítico a desvantagem de não aumentar o nosso conhecimento justamente por sua característica de o predicado estar contido no sujeito; nenhuma

informação nos é acrescentada ao fazermos juízos analíticos. Situação inversa a dos juízos sintéticos (o segundo tipo na citação acima). A grande vantagem desse juízo é a de poder aumentar nosso conhecimento, pois agrega ao sujeito um predicado não contido nele, que pudesse ser descoberto numa decomposição analítica. Por exemplo, "cadeiras são de madeira"; não há análise nenhuma que nos faça derivar o predicado "de madeira" do sujeito "cadeiras". Por sinal, precisamos da experiência para dizer que esse juízo é verdadeiro; e esse aspecto empírico acaba desdobrando a sua desvantagem: o juízo depender da experiência (ou ser *a posteriori*) significa que ele é contingente ou que, conforme a circunstância, pode ser verdadeiro ou falso – que é o mesmo que dizer *não universal e não necessário*, mas particular e contingente. Por não ser necessário que uma cadeira seja de madeira, negar o juízo sintético *a posteriori* "as cadeiras são de madeira" não implica numa contradição lógica, já que ela poderia ser de ferro. De maneira oposta, negar um juízo analítico, tal como "nem todo triângulo tem três lados", é incorrer numa contradição lógica, por conta da sua necessidade e universalidade.

Assim, surge a pergunta de como seria possível qualquer Ciência, já que o conhecimento científico (ou o ideal científico, ainda nos tempos de Kant) deve ser universal e necessário: elementos presentes nos juízos analíticos (que não aumentam nosso conhecimento; propósito contrário à Ciência), mas ausentes nos sintéticos *a posteriori* (que, embora aumentem o nosso conhecimento, são contingentes)?

De fato, dessa dicotomia rígida não advém nenhum conhecimento que seja universal e necessário para a ciência, o que nos leva a um ceticismo epistemológico-científico. Um dos mais significantes defensores dessa posição foi David Hume (1711-1776), contemporâneo de Kant e influente empirista britânico. Para ele, por exemplo – tal como desenvolveu em mais detalhes na *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748), livro dedicado especificamente à teoria do conhecimento (uma das partes de sua obra mais abrangente, o *Tratado da Natureza Humana*, de 1738) –, a nossa experiência é sempre particular, o que faz com que os nossos juízos também o sejam. A consequência que Hume extrai disso é que não é possível alcançar a necessidade das 'questões de fato' [*matters of fact*] (ao contrário das 'relações de ideias' [*relations of ideas*]), como o é um axioma geométrico, que, ao ser negado, resulta numa contradição lógica). Tal pretensa necessidade, para Hume, seria produzida por um hábito

psicológico, ou seja, nós vemos tantas vezes as mesmas experiências particulares se repetindo que temos a tendência *indutiva* de generalizá-la como lei universal¹⁴.

Todavia, se nos é lícito afirmar que, por um lado, Kant está ciente (*CRP*, B 3) que "a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução)", por outro, podemos dizer que ele está igualmente disposto a aceitar que "Todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em uma linha reta, a menos que ele seja forçado a mudar aquele estado por forças imprimidas sobre ele", como expressou Newton (2016, p. 53) em sua primeira lei do movimento contida no *Principia*¹⁵. Isso porque, para Kant (*CRP*), a física é, sim, *Ciência*, assim como a matemática.

Porém, inevitavelmente devemos fazer a pergunta: como Kant admite a existência de Ciência se aqueles dois tipos de juízos (sintéticos e analíticos) não dão condição de possibilidade para tal? A resposta de Kant à possibilidade da Ciência está em ela não ser sustentada por nenhum desses dois tipos de juízos, mas por um terceiro: o dos juízos sintéticos *a priori*. O juízo ser sintético e *a priori* significa, basicamente, que ele é capaz de aumentar o nosso conhecimento (unindo um predicado não "deduzível" do sujeito ao sujeito: sintético) de forma necessária e universal (sem estarmos refêns da experiência para postular sua verdade, i.e., *a priori*; caso contrário, o juízo seria contingente ou *a posteriori*). Como se vê, é por meio desse juízo, aposta Kant, que se pode ligar um conceito "a" ao de "b" com *necessidade*, mesmo não derivando "b" de "a" analiticamente. Em função disso, a próxima pergunta deve ser: "de onde vem essa necessidade se não é da análise do conceito do sujeito?" ou "de onde pode o ser humano tirar essa necessidade se ela não pode ser derivada da experiência (lembrando de Hume e o problema da indução) e nem de um juízo analítico, onde o conceito 'b' poderia ser extraído do conceito 'a' por simples análise e onde a negação de tal juízo traz consigo uma contradição lógica?". Se voltarmos à citação da primeira lei de Newton, veremos que ela é um enunciado sintético, que está dizendo algo sobre o conceito "corpo" que não lhe é analítico (como seria 'ter extensão'), mas que também é válido para todos os corpos e necessariamente, pois nenhum corpo pode "fugir" a essa lei e não se precisa, para aceitar sua validade, ficar observando-o experiência por

¹⁴ Essas ideias principais são encontradas, sobretudo, entre os capítulos 4 e 7 da *Investigação*.

¹⁵ NEWTON, Isaac. *Principia* – Princípios matemáticos de filosofia natural. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

experiência, ou seja, é *a priori* (necessário, mas que surpreendentemente não leva a uma contradição lógica em sua negação).

Para Kant, então – o que ele tenta mostrar da página B 14 à B 18 da *CRP* –, os princípios da matemática e da física são juízos sintéticos *a priori*; a *Ciência* de conteúdo universal e necessário é feita por esses juízos. Entretanto, a questão é: "em que se funda a necessidade desses juízos *a priori* se ela não vem nem das experiências (sempre particulares) e nem da analiticidade?" ou, na formulação clássica kantiana (*CRP*, B 19), "*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*", que é o mesmo que inquirir "como são possíveis essas ciências?" (pois, para Kant [*CRP*], não resta dúvida de que já sejam)¹⁶.

O início para a sua resposta passa por uma revolução na epistemologia comparável, segundo ele mesmo, àquela que Copérnico fez na astronomia ao propor o heliocentrismo em lugar do geocentrismo. Considera Kant (*CRP*): se antes não obtínhamos sucesso na metafísica, foi por pensarmos que as nossas intuições e conceitos se guiassem pela natureza dos objetos; mas, agora, há uma chance para ela se, ao contrário, entendermos que são os objetos que devem se guiar, se sujeitar, pela natureza de nossas faculdades intuitivas e conceituais¹⁷. Assim, o empreendimento kantiano será o de vasculhar essas faculdades em busca de sua estrutura *a priori*, para ver o como, de fato, os objetos se ajustam a elas.

Segundo Kant, duas são as faculdades para o conhecimento, pois

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos *dado* um objeto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento. (*CRP*, B 74).

¹⁶ Encontramos Kant fazendo a pergunta pela necessidade de diferentes maneiras; aqui, citaremos apenas uma delas, a primeira: "Se ultrapasso o conceito A para conhecer outro conceito B [não analítico], como ligado ao primeiro, em que me apoio, *o que é que tornará a síntese possível*, já que não tenho, neste caso, a vantagem de a procurar no campo da experiência?". (*CRP*, B 13, grifo nosso).

¹⁷ Encontramos essa explicação na *Introdução* da *CRP*, das páginas B XVI-XVIII.

A primeira faculdade, a sensibilidade, Kant investiga na *Estética Transcendental*¹⁸. Podemos resumir seus resultados da seguinte maneira: ao retirarmos de um dado fenômeno¹⁹ a sua matéria (ou a nossa sensação) adquirida através da intuição empírica, e também deixando de lado as demais atividades do entendimento, restará apenas o que ordena esse diverso fenomênico, isto é, a sua forma. Assim, se essa forma não vem da sensação (pois a sensação é a matéria do fenômeno, e *a posteriori*), ela deve ser dada no próprio sujeito, *a priori*, antes mesmo de toda intuição empírica. No que consiste, então, esse aspecto formal? Para Kant, o que resta do fenômeno a partir dessa subtração da matéria, tendo por resultado sua forma, é o espaço e o tempo. Ou seja, nenhuma intuição empírica, nenhuma sensação, chega a nós que não moldadas por essas duas formas. Assim, por não serem partes do entendimento (não serem conceitos [CRP, B 39]), e não estarem misturadas com a sensação, elas podem ser chamadas de formas puras da sensibilidade. Como decorrência, Kant conclui que o tempo e o espaço não são coisas fora de nós para serem intuídas, ou representações adquiridas pela empiria, são, ao contrário, intuições puras pertencentes ao sujeito cognoscente; o que revela a idealidade transcendental do tempo e do espaço por serem condições de possibilidade dos fenômenos – que são os dados que nos aparecem à sensibilidade, a representação de um objeto em nós, não o que o objeto é verdadeiramente em si mesmo, isto é, fora da nossa faculdade intuitiva da sensibilidade. Portanto, sem as formas puras do tempo e do espaço na sensibilidade, não há, para o homem, sensação alguma, fenômeno nenhum, nada em que os conceitos do entendimento possam se aplicar.

Por outro lado, se a estética cuida da sensibilidade, a lógica cuida do entendimento, nossa segunda fonte do conhecimento. Para Kant, basicamente, há duas lógicas, uma que é a geral e outra que é a transcendental; as duas, por sua vez, podem se dividir em analítica e dialética (ou o uso inadequado da analítica).

As características da lógica geral são abstrair do conhecimento o seu conteúdo para lidar apenas com a forma lógica do pensamento; enquanto lógica geral analítica, sua tarefa é dissolver essa forma em seus elementos e os expor em princípios, em suas leis; o que se dá completamente *a priori*²⁰. Já a lógica transcendental trabalha com as intuições puras (advindas apenas pela sensibilidade), por isso, é uma lógica que não faz

¹⁸ 'Estética' porque se refere à sensibilidade, e 'transcendental' porque se refere aos seus princípios *a priori*, ou seja, à estrutura fundamental contida e que sustenta toda sensibilidade humana.

¹⁹ Ou "O objeto indeterminado de uma intuição empírica [...]". (CRP, B 34).

²⁰ Sobre esses aspectos da lógica geral, vide CRP, B 78 e B 84.

abstração de todo o conteúdo do conhecimento; enquanto analítica, quer apresentar "[...] os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios, sem os quais nenhum objeto pode, em absoluto, ser pensado [...]". (*CRP*, B 87). Para tanto, a ideia de Kant é decompor a faculdade do entendimento, tal qual fez com a sensibilidade, e achar esses elementos em sua forma pura, i.e., os conceitos *a priori* que têm origem no próprio entendimento²¹. Essa busca, entretanto, deve seguir um princípio para que não se perca e se possa extrair os conceitos sistematicamente²².

É no tratar da lógica transcendental onde Kant começa a definir positivamente o que é o entendimento. A primeira observação que fazemos é de o seu conhecimento não ser intuitivo, mas conceitual (o que significa dizer que o entendimento não pode dar a si mesmo um objeto efetivo numa intuição intelectual, isto é, um objeto só nos é dado via sensibilidade, jamais diretamente no intelecto, "esquivando" dos sentidos – o entendimento apenas pode pensar os objetos segundo conceitos, não intuí-los²³). Enquanto as intuições da sensibilidade se baseiam em afecções, em sofrer impressões, os conceitos do entendimento se baseiam em funções. Função [*Funktion*], para Kant, é a unidade da ação que ordena, em uma representação comum, diferentes representações. Essa 'representação comum' é o conceito, e a ação de ordenar é a função. A função, produtora dos conceitos, é possível pela espontaneidade do entendimento, assim como as intuições sensíveis são pela receptividade da sensibilidade (*CRP*, B 93). Então, temos um entendimento que produz conceitos espontaneamente por meio de funções, todavia – e aqui entra a nossa segunda observação – o uso que o entendimento pode fazer desses conceitos é o de julgar por meio deles. Julgar, assim, é unir conceitos. Por isso Kant diz que "[...] todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações [...]"; ou seja, as nossas representações são os conceitos, se esses conceitos sofrem novas ordenações ou arranjos entre si, resultando em uma unidade, quer dizer que esses conceitos estão sob o efeito daquilo que Kant chamou de função; função, essa, identificada, agora, como juízo (*CRP*, B 94). Kant vê nessa ação de julgar, de ligar conceitos, o resumo das ações do entendimento – aí ele representá-lo como a faculdade de julgar. Só que esse juntar de conceitos pode se dar de diferentes formas, i.e., cada

²¹ Esses elementos são conceitos porque o que o entendimento faz é pensar em cima das intuições, como já consta no trecho supra citado, via conceitos, ou seja, seu operar é conceitual.

²² Sobre esses aspectos da lógica transcendental, inclusive a necessidade de um princípio para encontrar os conceitos puros, vide *CRP*, B 79-80, B 87 e B 90-92.

²³ Uma descrição que o próprio Kant dá desse tipo de intuição é ao compará-lo com a intuição divina, que não representaria a si os objetos dados, "mas cuja representação daria ou produziria, ao mesmo tempo, os próprios objetos". (*CRP*, B 145).

uma dessas formas apresenta uma função unificadora que o entendimento opera representada em juízos. Para descobrirmos, então, quais são essas funções do entendimento, basta sabermos, segundo Kant, quais são os tipos de juízos possíveis em sua forma lógica; o que pode ser feito através da lógica geral (e que, de fato, foi empregada no §9).

Ao retirar, portanto, todo o conteúdo dos juízos (característica da lógica geral), restam as suas formas lógicas, que Kant apresenta sobre quatro rubricas (quantidade, qualidade, relação e modalidade), cada uma contendo três momentos, na tábua dos juízos (em *CRP*, B 95):

1.

Quantidade dos juízos
 Universais (Todo S é P)
 Particulares (Algum S é P)
 Singulares (Este S é P)

2.

Qualidade
 Afirmativos (S é P)
 Negativos (S não é P)
 Infinitos (S é não- P)

3.

Relação
 Categóricos (S é P)
 Hipotéticos (se P então Q)
 Disjuntivos (S é P ou Q)

4.

Modalidade
 Problemáticos (possivelmente, S é P)
 Assertóricos (efetivamente, S é P)
 Apodíticos (necessariamente, S é P)²⁴

Por meio dessa lógica, assim, verifica-se as possibilidades que o entendimento tem de ligar conceitos. Todavia, em última instância, o que Kant busca não é a forma lógica dos juízos, mas os conceitos puros do entendimento, conceitos pelos quais um objeto possa ser pensado e determinado *a priori*, ou mesmo, a condição daqueles juízos expressos na

²⁴ Retiramos a forma lógica dos juízos do artigo *Kant's Theory of Judgment*, de Robert Hanna, contido na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; apenas modificamos os termos que ele usa, F e G , por S e P .

tábua. No entanto, o grande papel dessas formas lógicas é o de servir de baliza, de princípio, na pesquisa desses conceitos puros.

Como já sabemos, a lógica transcendental não faz essa abstração de todo conteúdo como a lógica geral, pois ela deve lidar com o diverso oferecido pela estética transcendental. Porém, nota Kant, "[...] a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este ato dou o nome de síntese". (CRP, B 102).

A síntese, dessa maneira, é uma ação [*Handlung*], uma ação que reúne diferentes representações, que as unifica em um conteúdo [*Inhalte*] do conhecimento. Tal ação é um efeito da imaginação [*Einbildungskraft*]. Contudo, o processo do conhecimento não para por aí; ainda é preciso que o entendimento coloque essa síntese sob conceitos, mais especificamente, as sínteses puras²⁵ das representações sob conceitos (CRP, B 103-104). São esses conceitos, que "[...] consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária [das sínteses puras] [...]"²⁶, os conceitos puros do entendimento, o que também significa dizer que são eles que dão unidade à síntese pura.

No fundo, o que Kant quer mostrar, é que

A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso; por esse motivo se dá a estas representações o nome de conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* aos objetos, o que não é do alcance da lógica geral. (CRP, B 104-105).

Ou seja²⁷, o próprio entendimento, pela mesma função, consegue dar unidade às diferentes representações num juízo (e suas maneiras de o fazer são expressas na tábua que apresenta as formas lógicas dos juízos, isto é, as funções lógicas do entendimento descobertas pela unidade analítica), e igualmente consegue dar unidade à síntese pura da imaginação, carregada de conteúdo transcendental por meio da unidade

²⁵ Notemos que, para Kant, "Tal síntese é pura quando o diverso não é dado empiricamente, mas *a priori* (como o que é dado no espaço e no tempo)." (CRP, B 103).

²⁶ CRP, B 104.

²⁷ Embora, aqui, nos pareça um tanto arbitrário o argumento de Kant, como notou Robert P. Wolff em seu *Kant's Theory of Mental Activity*. Cf. edição de 1963, p. 77.

sintética do diverso, cuja representação é o conceito puro do entendimento e cujas formas sintéticas ou categorias são apresentadas na tábua das categorias (em *CRP*, B106):

1.

Da quantidade:

Unidade
Pluralidade
Totalidade

2.

Da Qualidade:

Realidade
Negação
Limitação

3.

Da Relação:

Inerência e subsistência (*substantia et accidens*)
Causalidade e dependência (causa e efeito)
Comunidade (ação recíproca entre o agente e o paciente)

4.

Da Modalidade:

Possibilidade — Impossibilidade
Existência — Não-existência
Necessidade — Contingência

Uma maneira de ver a ligação entre as duas tábuas, é a que Paton apresenta:

Kant has maintained that every judgement, if it gives us knowledge, also imposes unity upon the synthesis of imagination whereby given intuitions are combined into individual objects whose common characteristics are thought in the judgement. His present contention is that the forms of judgement, just as they unite ideas or objects in different ways, must also impose different kinds of unity on the synthesis of imagination; and so must impose different kinds of synthetic unity on the objects judged. (1936, p. 294).

E que podemos complementar com Béatrice Longuenesse, que parece olhar por outro ângulo, mas convergente, quando diz que

True, absent a sensible manifold to synthesize, all that remains of the categories are logical functions of judgment. But the logical functions of judgment are not, on their own as it were, categories. They become categories (categories “arise” or *entspringen*, as Kant says in the text just cited²⁸) only when the understanding’s capacity to judge is applied to sensible manifolds, thus synthesizing them (combining them in intuition) for analysis (into concepts) and for synthesis (of concepts in judgments)²⁹. (2007, p. 151).

À vista de todas essas informações, obtemos que as funções do entendimento podem ser investigadas por duas lógicas distintas e com resultados distintos (respectivamente, a lógica geral apresentando as formas lógicas dos juízos e a lógica transcendental apresentando as categorias), todavia, por tratarem da mesma faculdade – do entendimento – e da mesma função inerente em sua espontaneidade, esses resultados não se afastarão em absoluto, pelo contrário, serão correlatos; daí Kant dizer que

[...] originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos *a priori* a objetos da intuição em geral, quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua anterior; pois o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas. (*CRP*, B 105).

Findada a descoberta das categorias na *dedução metafísica* – assim denominada apenas em *CRP* B 159 –, Kant parte para a dedução transcendental, que tem a tarefa de justificar o uso necessário e objetivo das categorias para o conhecimento. Conquanto não seja, a nosso ver, pelo objetivo dessa pesquisa, útil nos prendermos a uma explicação da parte referida, mesmo motivo pelo qual optamos em não adentrar na “análítica dos princípios” (por mais interessante que fosse, e necessária para uma completa exposição da *Crítica*), importa-nos ressaltar algumas ideias sobre a “possibilidade do entendimento, mesmo no seu uso lógico”. (*CRP*, B 131). Isto é, sobre a unidade transcendental da autoconsciência ou apercepção [*Apperzeption*].

A unidade da apercepção é de suma importância para Kant porque ela é a unidade sintetizadora de todas as representações em uma consciência, fazendo com que as representações sejam as minhas representações. Além disso, é a essa unidade que

²⁸ No caso, último parágrafo de B 105; a autora colocou, num pequeno equívoco, a referência como sendo B 106.

²⁹ Em consonância à *CRP* B 143, onde Kant diz “Ora, as *categorias* não são mais do que estas mesmas funções do juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§ 13)”.

convergem as intuições e os conceitos³⁰, o que faz com que Kant diga, em uma nota de rodapé (*CRP*, B 133), que "a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender [*heften muß*] todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento." Dessa forma, é a partir da unidade sintética da apercepção que as relações entre as representações se tornam juízos, "[...] ou seja uma relação *objetivamente válida*, que se distingue suficientemente de uma relação destas mesmas representações, na qual há validade apenas subjetiva, como por exemplo a que é obtida pelas leis da associação"³¹. (*CRP*, B 142).

A apercepção juntamente das formas da intuição pura (tempo e espaço) e das doze categorias são, assim, as condições para todo o conhecimento de uma experiência possível. E por experiência – devemos ter em mente – Kant entende a experiência fenomênica, e não do mundo numênico. Embora a distinção fenômeno-númeno já apareça em várias passagens da *Crítica*, Kant a explicita com mais atenção no terceiro capítulo do livro segundo (*Análítica dos Princípios*) da *Análítica Transcendental*.

O seguinte trecho selecionado nos apresenta, de forma objetiva e com valiosas informações, tal distinção:

[...] a sensibilidade e o seu campo, a saber, o campo dos fenômenos, estão limitados pelo entendimento, de tal modo que não se estendem às coisas em si mesmas, mas apenas à maneira como nos aparecem as coisas, graças à nossa constituição subjetiva. Tal foi o resultado de toda a estética transcendental e também decorre naturalmente do conceito de um fenômeno em geral, que lhe deva corresponder algo, que em si não seja fenômeno, pois este não pode ser nada por si mesmo e independentemente do nosso modo de representação; [...] Ora, daqui resulta o conceito de um númeno, que não é nada positivo e não significa um conhecimento determinado de uma coisa qualquer, mas apenas o pensar de algo em geral, no qual faço abstração de toda a forma da intuição sensível. Para que um númeno, porém, signifique um verdadeiro objeto, susceptível de se distinguir de todo o fenômeno, não basta que eu liberte o meu pensamento de todas as condições da intuição sensível; devo ainda ter uma razão para admitir um outro modo de intuição diferente da sensível, na qual possa ser dado semelhante objeto; porque, de outra forma, o meu pensamento é vazio, embora sem contradição. Sem dúvida, não pudemos provar acima, que a intuição sensível seja a única intuição possível em geral, mas que é a única *para nós*. (KANT, *CRP*, A 251-252).

³⁰ Para conferir essas informações sobre a "convergência", vide, respectivamente, *CRP*, B 136 e B 141-143.

³¹ Uma clara resposta a Hume.

O que se torna evidente nessa passagem é a delimitação kantiana do nosso conhecer ao campo dos fenômenos, pois são esses que estão submetidos à nossa sensibilidade (com seu tipo de intuição peculiar – única possível para nós – em conjunto com suas formas puras) e entendimento (com as categorias), condições que, em outras palavras, Kant diz compõem a nossa constituição subjetiva. O númeno, ao contrário, é o objeto por trás do fenômeno, isto é, o objeto em si, considerado sem intervenção sensível, além de nossa sensibilidade. O tipo de intuição capaz de captar esse objeto é a intelectual.

Kant, assim, nos apresenta duas "portas" de acesso a um objeto: a intuição sensível e a intuição intelectual. Com essa última, se alcança a coisa em si [*das Ding an sich*] e um conhecimento positivo deste. Porém, para Kant, essa porta está fechada ao homem, ficando a ele disponível somente a da intuição sensível que, por se apoiar na receptividade da sensibilidade, no conjunto da constituição cognitivo-subjetiva, obtém unicamente o fenômeno da coisa em si (ou seu conhecimento negativo).

Dessa forma, o intento kantiano de uma revolução copernicana na epistemologia é coerente exatamente porque o objeto da experiência ou fenômeno se mostra como um produto da estrutura cognitiva do sujeito; daí Kant estar mais preocupado com essa estrutura *a priori* (que são exploradas nas, já analisadas por nós, estética e lógica transcendentais) do que com o objeto, mesmo que isso resulte em um não atingir o conhecimento do mundo tal qual ele é efetivamente em si mesmo, mas somente como nos aparece ou o constituímos³². Notemos, com isso, que qualquer investida de Kant sobre a possibilidade da *Wissenschaft* estará limitada aos fenômenos e ao seu "construtor" (o sujeito).

Se voltarmos, portanto, ao objetivo da *Crítica* de responder "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?" ou os juízos propriamente científicos, cômicos de que sabemos apenas dos fenômenos construídos pela organização subjetiva, cujas categorias e formas puras da sensibilidade são os elementos unificadores do diverso, constataremos, com Kant, que é a espontaneidade do entendimento, via suas categorias, que prescreve as leis dos fenômenos e, com isso, da natureza. Ou seja, o homem consegue fazer juízos sintéticos *a priori* porque eles se referem ao campo da experiência

³² Vale ressaltar que nem mesmo a análise pura através das categorias é capaz de determinar o mundo em si, tendo em vista que elas se referem apenas à experiência possível. Sobre isso, as categorias não se referem à coisa em si, vide *CRP*, B 308-309.

possível humana, campo que é fenomênico, determinado pelas categorias do entendimento e submetido à unidade da consciência originária ou apercepção³³.

* * * * *

Essa cisão do mundo entre fenômeno e númeno, que acaba restringindo o conhecimento apenas aos elementos da subjetividade, embora objetivamente válidos para Kant – sendo as categorias do entendimento válidas somente ao fenômeno e não à coisa em si –, se desdobra numa limitação ao poder epistêmico do homem. É em referência a essa limitação, sobretudo, que o movimento denominado *Idealismo Alemão* irá se contrapor.

Como uma das maiores forças intelectuais do século XIX e da história da filosofia, encontramos o primeiro, cronologicamente, de nossos dois focos nessa pesquisa: Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Como já dissemos no início desse capítulo, para obtermos uma noção clara do que consiste o conteúdo e objetivo da *Lógica* de Hegel (indispensável se queremos estudá-la dentro do *Pós-Escrito* de Kierkegaard), que desponta como uma de suas respostas às dicotomias kantianas e com pretensões absolutas de conhecimento, nos era imprescindível lidar com algumas teses e consequências da *Crítica da Razão Pura* de Kant para que ela nos oferecesse um panorama filosófico mais adequado. Assim, foi o que fizemos na presente seção ao explorar o papel das categorias, sua estreita relação com as formas dos juízos, elas sendo submetidas à apercepção em conjunto da sensibilidade (que oferece o conteúdo do conhecimento) restringida à intuição sensível e, por isso tudo, capaz de produzir Ciência (escapando ao ceticismo humeniano), via juízos sintéticos *a priori*, sobre o mundo fenomênico.

Agora, a par de uma fração substancial da problemática hegeliana, vejamos como Hegel avança nessa discussão por meio de sua *Ciência da Lógica*.

³³ Sobre as categorias prescrevem as leis dos fenômenos e, com isso, as da natureza em geral, vide *CRP*, B 163-165.

2.2 A CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL: SUA TAREFA E MÉTODO

Naturalmente, foge de nossa pretensão fazer uma exposição completa da *Ciência da Lógica* ou solucionar alguns de seus problemas de interpretação (embora, sobre um deles, nos posicionemos logo abaixo). Mas o que queremos fazer aqui é elencar alguns pontos importantes e que possam nos dar uma visão abrangente, porém correta, do intento de Hegel com essa obra. Esse é apenas um primeiro passo que visa, adiante, ter colocado lado a lado, de forma objetiva, a *Lógica* de Hegel e o *Pós-Escrito* de Kierkegaard para, aí sim, termos condições de partir a uma análise mais detida e em pontos específicos da relação Kierkegaard-Hegel, tal como veremos no capítulo quarto do presente trabalho.

2.2.1 Observação Preliminar

Para iniciar esta nova seção, é justo explicitar o tipo de leitura que será feito da filosofia de Hegel. Esse é um esclarecimento importante tendo em vista as observações de Frederick Beiser na *Introdução do Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy* (2009, p. 1-14). Entre outras coisas, ao explorar o crescente interesse nos estudos sobre Hegel, Beiser nota que a maior parte desses se volta para as obras de cunho social e político como a *Filosofia do Direito* e *Fenomenologia do Espírito*, muito por causa do marxismo, deixando de lado o sistema como um todo, com suas partes integrantes, como a *Filosofia da Natureza*, *Filosofia do Espírito* e, sobretudo, a *Ciência da Lógica*.

Embora seja, sim, uma volta a Hegel, ela se caracteriza por uma leitura não metafísica e muitas vezes fragmentada – exceção feita a Charles Taylor (mas que Beiser aponta como negado pelas novas correntes contemporâneas mais positivistas por ter feito o pensamento de Hegel demasiado metafísico) –, compreendendo as partes que mais a interessava fora de um sistema (que pressupõe completude e ligações internas necessárias). Essa interpretação o faz questionar se, realmente, a volta a Hegel não se configura como um erro, já que coloca a sua filosofia em novos padrões num tipo de anacronismo. A própria *Lógica*, grosso modo, fica sendo *somente* uma obra que versa sobre a estrutura dos nossos conceitos mais básicos, ou sobre as condições necessárias para a experiência possível (o que, de certa forma, inseriria Hegel num continuísmo kantiano e não numa tentativa de superação dele). Porém, adverte Beiser,

We cannot explain away the Hegelian absolute in terms of the completeness of a system of categories, the subject of the Kantian unity of apperception, or the structure of mutual recognition involved in norms. For all these interpretations give us only one half of the Hegelian equation: the manner in which we *think* about the universe; they do not give us the other half: the universe itself. The Hegelian absolute was always meant to be the universe as a whole, the identity of subject and object, not only how we think about the world but the world itself. (2009, p. 5-6).

Dessa forma, a resposta para a pergunta de como o interesse em Hegel permaneceu, mesmo depois do declínio do marxismo e da interpretação metafísica de Taylor, é "[...] because the most difficult and troubling aspect of his philosophy – his metaphysics – was either ignored or read out of his system". (2009, p. 3).

Com isso, convencidos do parecer de Beiser, e a fim de não cometermos o equívoco da negligência, seguiremos uma interpretação metafísica de Hegel, o que significa, no fundo, levar a sério as suas propostas e consequências ontológicas. Estamos seguros de que tomar uma posição frente a esse problema é um passo determinante para o resultado da pesquisa, pois, a partir do momento em que se pretende obter a relação entre dois filósofos, diferentes leituras de um deles, ou de ambos, podem oferecer diferentes consequências combinatórias. Assim, parece adequado considerarmos Hegel metafisicamente, e não segundo uma nova chave de leitura mais recente, como diz Beiser, que aponta para apenas uma metade da questão – provavelmente não encarada nessa unilateralidade por seus contemporâneos.

2.2.2 A Ciência da Lógica e a sua Tarefa

Como já vimos, Hegel se insere num movimento filosófico cuja matriz problemática podemos apontar como sendo kantiana, a recordar, o idealismo alemão. Assim, Hegel ser um idealista já nos é uma importante informação. Todavia, os idealismos têm suas nuances e Hegel tem suas próprias características. Podemos encontrar uma noção do que constitui o seu idealismo em duas passagens de Vieillard-Baron³⁴, uma onde diz que (1999, p. 34) "L'idéalisme hégélien consiste à soutenir que, la philosophie dérivant de l'Idée, toutes les philosophies sont idéalistes" – que nos faz

³⁴ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Hegel et l'Idéalisme Allemand*. Paris: Vrin, 1999.

atentar para o que seja a Ideia [*Idee*] em Hegel – e outra que enuncia (1999, p. 35) "L'idéalisme n'est pas un mode de raisonnement; c'est la réalité même, en tant que réalité effective" – fazendo-nos perceber a relevância do conceito de 'realidade efetiva' [*Wirklichkeit*] e sua conexão com o de 'Ideia'³⁵. Esses dois trechos ganham mais sentido e relevância quando se olha para o panorama do sistema filosófico que Hegel quer engendrar, sabidamente, aquele que busca o saber absoluto como um sistema. Embora Hegel trate de partes específicas desse sistema em livros isolados, é na sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (de primeira edição em 1817) onde vemos o conjunto, o todo, sendo desenvolvido em três momentos (e volumes) distintos de uma mesma realidade, a começar pelo estudo da Ideia enquanto pensar e suas determinações ou categorias – item concernente à *Ciência da Lógica* –; depois, a Ideia em seu "progresso exterior e orgânico", entendido na *Filosofia da Natureza*; e, por fim, a Ideia em busca da autocognição por meio das realizações humanas, compreendida na *Filosofia do Espírito*.

A Ideia, portanto, para Hegel, tendo em vista todo esse seu progredir naqueles momentos, não deve ser confundida com mera abstração ou simples produto da atividade subjetiva no pensar individual; ela é a base substancial, ela "[...] é, *antes de tudo*, somente a *substância* una, universal; [e Hegel acrescenta:] mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como *sujeito* e, assim, como espírito"³⁶. (*LE*, p. 349). Dessa forma, fica fácil vermos a coerência do seu posicionamento quando sustenta que "Na natureza, não é um Outro que a ideia que é conhecido, mas a ideia está ali na forma da *extrusão*; assim como no espírito a mesma ideia está como *para si essente*, e *vindo-a-ser em si e para si*". (*LE*, p. 59). É, por isso, *uma* Ideia que permeia e está em tudo como *substância*, mas que igualmente é *sujeito a se autoconhecer* e desenvolver como espírito e como absoluto, como totalidade. Essa totalidade também pode, assim, receber um outro nome: Deus ou espírito absoluto, cujas partes analisadas fora do todo são consideradas não-verdadeiras³⁷. A *Enzyklopädie*, por isso, tomada em seu conjunto, é,

³⁵ É claro que tal idealismo e relações aí ditas são visíveis apenas no decorrer da *Lógica* mesma, mas também podemos ver o próprio Hegel fazendo uma breve síntese disso na *Observação 2 [O idealismo]*, em *CL*, p. 160-162.

³⁶ Tal afirmação, talvez em sua formulação mais "clássica", já podemos encontrar na *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, quando Hegel diz que "Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*". (*Fenomenologia do Espírito*, 2013, p. 32).

³⁷ Bem como podemos constatar no seguinte trecho: "Na figura concreta e real, a relação, aqui mencionada, dos três graus da ideia lógica se mostra de modo que Deus, que é a verdade, só é conhecido nessa sua verdade — isto é, como espírito absoluto — na medida em que nós reconhecemos ao mesmo

na verdade, a exposição sistemático-científica de Deus como Espírito Absoluto, ou seja, como Ideia [*Idee*], Natureza [*Natur*] e Espírito [*Geist*].

A Ideia, por conseguinte, dentro dessa tríplice condição do Absoluto, é o seu próprio pensar em liberdade; alude Hegel (*LE*, p. 65): "A ideia é o pensar, não como pensar formal mas como a totalidade, em desenvolvimento, de suas determinações e leis próprias, que a ideia dá a si mesma [...]"³⁸. Sem esquecer que, embora ela seja a Ideia/pensamento do absoluto, ela é igualmente substância do espírito, o que também a torna – pois substância do espírito – a estrutura do todo e constituinte mesmo da substância exterior³⁹; estrutura, essa – já que também é a do pensar –, formada pelas determinações do pensamento [*Verstandesbestimmungen*] ou categorias [*Kategorien*]⁴⁰.

Desse parágrafo anterior, podemos extrair algumas consequências importantes ou, mais precisamente, elementos que estão ali implícitos. Trabalharemos com eles em subseções a partir de agora.

2.2.2.1 A Relevância da *Lógica* dentro do Sistema

A lógica⁴¹, como vimos, é o âmbito no qual Hegel vai buscar determinar a Ideia em si ou as determinações do pensamento; mas para esse empreendimento, a lógica deve tomar o pensamento de forma abstrata no sentido de não conter nenhuma representação de algo empírico⁴². É preciso tratar do pensamento em sua pureza, no que

tempo como não-verdadeiros, em sua diferença para com Deus, o mundo por ele criado, a natureza e o espírito finito". (*LE*, p. 170).

³⁸ Complementando: "[...] pois a liberdade é justamente isto: estar junto de si mesmo no seu Outro; depender de si, ser o determinante de si mesmo". (*LE*, p. 80).

³⁹ Além das passagens já utilizadas, acrescentamos: "O pensar constitui assim a substância das coisas exteriores, é também a universal substância do espiritual". (*LE*, p. 79).

⁴⁰ Uma nota sobre isso é a de que Hegel já vê precursores dessa sua concepção na filosofia antiga, por exemplo, quando menciona que "Essa significação do pensar e de suas determinações está expressa com mais precisão quando os antigos dizem que o *noûs* rege o mundo; ou quando nós dizemos que há razão no mundo, e com isso entendemos que a razão é a alma do mundo, nele habita, é seu [ser] imanente, sua mais própria e mais íntima natureza, seu universo". (*LE*, p. 78).

⁴¹ Sobre o termo 'lógica', cabe uma observação peculiar que é logo a entrada de um capítulo feito por John Burbidge: "Although two of Hegel's works are called Logics, he is seldom considered a major figure in the history of logic. For the *Science of Logic* and the *Encyclopedia Logic* do not focus on the terms, propositions and syllogisms that make up the bulk of logic textbooks, but range through a number of concepts that sound more like traditional metaphysics, such as being, quality, quantity, essence, actuality, teleology and life. In addition, the discussion is cloaked in a dense and obscure language that appears to abandon the traditional conventions of argument that start from accepted premises and move on to justified conclusions". (2004, p. 131). Essa observação também poderá ser vista em consonância da 'terceira consequência', onde trataremos da união entre *Lógica* e *Metafísica* feita por Hegel. BURBIDGE, John W. Hegel's Logic. In: GABBAY, Dov M; WOODS, John. (org.). *Handbook of the History of Logic – The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*. Amsterdam: Elsevier, 2004. p. 131- 175. v. 3.

⁴² Vide *LE*, p. 65 e p. 80.

ele é em si, pois o pensar puro é o objeto de pesquisa específico dessa *Ciência*⁴³. Todavia, precisamos ter em mente – como implícito nas passagens anteriores e adiantamento da consequência terceira (2.2.2.3) – que, para Hegel, o pensar não é algo estático, porém, sim, atividade, movimento imanente autodeterminante⁴⁴ que, em liberdade no seu agir, "no ato livre do pensar", é um "colocar-se no ponto de vista em que é para si mesmo, e por isso *se engendra e se dá seu objeto mesmo*". (LE, p. 58, grifos do autor). Desse modo, por mais que o pensamento deva ser tomado sem representações, ele é uma parte ativa e integrante do Espírito Absoluto, e uma parte de altíssima importância dentro do sistema. Vejamos o que Hegel diz sobre isso:

Se considerarmos a Lógica, em consequência do que foi dito até agora, como o sistema das *puras* determinações-de-pensamento, então aparecerão, ao contrário, as outras ciências filosóficas — a filosofia da natureza e a filosofia do espírito — por assim dizer como uma lógica aplicada, pois a lógica é sua alma vivificante. O interesse das demais ciências é então somente conhecer as formas lógicas nas figuras da natureza e do espírito; figuras que são apenas uma peculiar maneira-de-exprimir-se das formas do puro pensar. (LE, p. 81).

Ou seja (agora como evidência do que já afirmamos), se tanto a filosofia da natureza quanto a do espírito aparecem como lógicas aplicadas, o pensar ou Ideia, em si, será a base e estrutura sem a qual a própria natureza e espírito não poderão emergir; e nisso, dada a centralidade da Ideia, o que toma conta dela, por sua vez, a fim de mostrar o seu desenvolvimento, é a *Lógica* – sendo ela, assim, a Ciência da Ideia. Sem a *Lógica*, portanto, não poderia haver conhecimento absoluto, não apenas pelo fato de faltar uma parte de três, mas, sobretudo, pelo fato de o restante do todo ser engendrado pelas categorias que o próprio pensar se deu (exatamente o estudo que a lógica perfaz). Dessa forma, a não clareza nas categorias é sinal de não clareza epistêmica, não somente por impeditivos que o entendimento pode causar, mas porque o mundo mesmo é projetado em cima dessas categorias.

⁴³ Embora já tenhamos comentado rapidamente acima, cabe, aqui, explicitar uma importante distinção feita por Hegel, indispensável para um entendimento adequado do que ele está fazendo na *Lógica*: "Que o *pensar* seja o objeto da lógica, sobre este ponto se concorda universalmente. Mas do pensar pode-se ter uma opinião muito mesquinha e também uma opinião muito alta. Assim, diz-se de um lado: 'isto é *somente* um pensamento', e se supõe com isso que o pensamento é apenas subjetivo, arbitrário e contingente, mas não é a Coisa mesma, o verdadeiro e efetivo". (LE, p. 67). Então, o objeto da *Lógica* é a coisa mesma, o pensamento não enquanto subjetivo, mas substancial e puro nele mesmo, i.e., sem nenhuma mistura da intuição ou imaginação.

⁴⁴ Trataremos com mais detalhes dessa particularidade do pensamento na próxima subseção (2.2.3), cujo tema é a dialética.

Agora, se já sabemos o objeto da lógica, certamente podemos determinar um pouco mais o seu objetivo (igualmente já subentendido no que falamos). Para tanto, selecionamos uma passagem onde Hegel trata desse ponto abertamente:

O ponto mais importante para a natureza do espírito é a relação não apenas do que ele é *em si*, com o que ele é *efetivamente*, mas sim de como ele *se sabe*; esse saber de si é, porque ele [é] essencialmente consciência, determinação fundamental de sua *efetividade*. Purificar essas categorias, que são ativas apenas de modo instintivo e, primeiramente, [são] trazidas à consciência do espírito como isoladas e, com isso, de maneira variável e confusa e lhe concedem, dessa maneira, uma efetividade isolada e incerta e elevar o espírito nas categorias à liberdade e à verdade, isto é, portanto, o empreendimento lógico supremo. (CL, p. 38, grifos do autor).

Aqui, temos três coisas a destacar: *a*) o que está em pauta na lógica é o conhecer-se categorialmente do espírito porque é consciência autodeterminante de sua efetividade – item que se apresenta no "empreendimento lógico supremo" de duas maneiras (nossos dois outros pontos de destaque); *b*) no "purificar as categorias" do pensamento – que é o conhecer da própria estrutura lógica do seu pensar/espírito com precisão e uma dedução adequada dela, com rigor científico; e *c*) no "elevar o espírito nas categorias à liberdade e à verdade" – sendo, assim, o ponto de chegada da compreensão de si mesmo do espírito, pela purificação das categorias, a própria verdade e a sua liberdade.

Essa é a lógica, portanto, no seu operar com o pensar puro que, como veremos na consequência três, terá ligação não apenas com a lógica em si, mas também com a ontologia (outro ponto que já se deixa entrever do autodesenvolvimento do espírito por meio das categorias lógicas no constituir de sua efetividade).

2.2.2.2 Contrariedades com Kant

Nossa segunda consequência é sobre a incontornável relação antagônica Hegel-Kant no que diz respeito às categorias e ao pensamento. É sobretudo nesses dois temas que podemos encontrar a base do afastamento entre os dois. Contudo, devemos ter em mente tanto que o fundo dessa contrariedade é epistemológico e ontológico quanto daria uma outra dissertação passarmos por ela completa e profundamente. Por isso, o que

faremos a seguir será identificar os principais pontos dessa discordância e, ao mesmo tempo, salientar os avanços hegelianos.

Uma de nossas vantagens, aqui, é já termos visto, na seção anterior, o projeto kantiano na *Kritik der reinen Vernunft* com sua "revolução copernicana" particular; assim, podemos retomar teses importantes sem nos estendermos em mais explicações. Vejamos, então, quais são as que nos interessam, nesse momento, com uma breve revisão de sua posição:

Para Kant, o conhecimento que podemos ter se resume ao conhecimento do mundo fenomênico, isto é, do mundo tal qual nos aparece. Disso, extraímos dois resultados: *a)* há um mundo não fenomênico – que também pode ser denominado 'numênico' ou 'o mundo que não aparece a nós'; e *b)* o homem só conhece o que lhe aparece, ou seja, jamais conhece o númeno, somente seu fenômeno. Porém, para, de fato, esse 'aparecer' ser conhecimento, algumas condições são necessárias. A primeira é a própria possibilidade de haver fenômeno para o sujeito, quer dizer, a faculdade da sensibilidade – é através dela que se adquire a matéria ou conteúdo do conhecimento. A segunda é a capacidade de pensar sobre essa matéria recebida pela sensibilidade, ou a faculdade do entendimento; e é por meio dela que o conteúdo toma forma e é posto em juízos. Ambas as faculdades são, na *CRP*, analisadas por Kant do ponto de vista transcendental, que quer dizer, em linhas gerais, reconhecer o que há de universal e necessário nelas. Mediante a estética transcendental, na sensibilidade foram descobertas duas intuições puras: o tempo e o espaço (ou seja: não há sensibilidade fora delas); e, por intermédio da lógica transcendental, seguindo as indicações dos juízos, no entendimento foram encontradas doze categorias (ou seja: não há pensar conceitualmente que escape a uma dessas operações). A estética e a lógica, assim, se complementam para gerar conhecimento; uma sem a outra é incapaz de fazê-lo porque ou teríamos apenas o seu conteúdo ou apenas a sua forma. Ainda vale lembrar que ambas as faculdades transcendentais estão submetidas a uma unidade mais básica que as sintetizam: a apercepção. A apercepção é o Eu puro transcendental ou a unidade transcendental da autoconsciência que se mantém em todas as experiências do sujeito (igualmente visto sob a ótica 'universal-necessário', distinto do eu empírico e particular ou da identidade subjetiva).

Notadamente, uma das bases para Kant é ter o pensamento como puramente formal, destituído de conteúdo, tendo apenas, *a priori*, as categorias do entendimento que delimitam o seu agir. Estando o conteúdo do conhecimento fora do pensar, a cisão

entre sujeito e objeto se torna intransponível, pois o objeto em si para um conhecimento verdadeiro é transformado em fenômeno pela sensibilidade e tornado conceito pelo entendimento, ou seja, o objeto do conhecimento é aquele produzido pelo próprio sujeito cognoscente, não o em si – e, aí, se tem o início da indesejada dicotomia. Agora, se Hegel pretende ultrapassar Kant, ele necessariamente terá de solucionar esse problema – e foi o que fez, já no *Prefácio à Segunda Edição* (1831) da *Ciência da Lógica*:

- a) A incompletude desse modo de considerar o pensar, que deixa de lado a verdade, deve ser completada unicamente através do integrar na consideração pensante, não meramente aquilo que costuma ser atribuído à forma exterior, mas o conteúdo. Mostra-se rapidamente por si mesmo que aquilo que na primeira reflexão mais habitual está separado da forma enquanto conteúdo, de fato, não deve ser, em si, sem forma, destituído de determinação – assim ele seria apenas o vazio, por exemplo, a abstração da coisa-em-si –, que ele, pelo contrário, tem forma nele mesmo, pois somente tem por ela animação e conteúdo substancial, e que ele é ela mesma aquilo que se converte apenas na aparência de um conteúdo tal como também se converte, com isso, na aparência de um exterior nesta aparência. Com essa introdução do conteúdo na consideração lógica não são as *coisas*, mas a *Coisa*, o *conceito* das coisas, que se torna objeto. (*CL*, p. 39).

E, visto de outra forma, na *Introdução*:

- b) Em *primeiro lugar*, porém, já é inapropriado dizer que a lógica abstrai de todo *conteúdo*, que ela apenas ensina as regras do pensar sem poder se dedicar ao pensado e levar em conta a sua constituição. Pois, uma vez que o pensar e as regras do pensar devem ser seu objeto, ela já possui assim imediatamente seu conteúdo peculiar; com isso, ela também tem aquele segundo elemento constitutivo do conhecimento, uma matéria, de cuja constituição ela se ocupa. (*CL*, p. 46).

O que essas duas citações nos trazem é que, para Hegel, (a) nem o conteúdo é destituído de forma, e (b) nem a forma é destituída de conteúdo. Isso quer dizer que o pensamento é (b) em si seu conteúdo, e (a) se o conteúdo tem forma em si ela não é diferente da do pensar já que a forma é a do pensar. Diferente de Kant, o pensar não é vazio no seu agir; ao pensar, ele se autodetermina porque enquanto atividade formal incide-se sobre si mesmo enquanto conteúdo, e, ao se autodeterminar, qualquer conteúdo que fosse pretensamente considerado sem forma deveria ser classificado como vazio – tal como é a coisa em si kantiana.

Agora, aqui, as categorias já desempenham um papel importantíssimo, haja visto a determinação do pensamento ser categorial. Porém, deve saltar aos nossos olhos, desde já, a diferença que faz as categorias estarem relacionadas a um pensamento vazio de conteúdo ou meramente formal, circunscrito ao entendimento⁴⁵, capaz de falar apenas de uma experiência possível⁴⁶ (necessariamente do mundo fenomênico) e não da coisa em si, como é para Kant, e de estarem relacionadas com um pensamento que é tanto forma quanto conteúdo, que, por isso, ao não receber de fora o conteúdo – já que é ele mesmo –, determina o em si para si sem ocultamento, isto é, determina igualmente o objeto, como é o caso para Hegel. Aí ele dizer que:

Deve parecer muito bizarro à consciência natural que as *categorias* tenham de ser consideradas somente como pertencendo a *nós* (como subjetivas). [...] Ora, ainda que as categorias (como por exemplo unidade, causa e efeito etc.) já pertençam ao pensar enquanto tal, contudo daí não se segue, de modo algum, que elas por isso sejam simplesmente algo nosso, e não também determinações do objeto mesmo. (*LE*, p. 113).

O que nos faz recordar do "empreendimento lógico supremo" de purificar as categorias; ou seja: se as categorias não são apenas formas do pensamento, mas inclusive determinações dos objetos (alternativa inconcebível para Kant pelas dicotomias já mencionadas), uma *Wissenschaft* da Lógica que trabalhe com um pensamento "dessa espécie" deve se preocupar com o modo de dedução das categorias, tendo em vista que é de especial importância a afirmação de uma delas, já que elas não são somente algo do pensamento para uma experiência possível⁴⁷, mas, sim, algo que determinam igualmente a Coisa [*Sache*]⁴⁸.

Aqui, podemos encontrar outro ponto central de discordância entre esses dois idealistas, dado que nos é familiar a "alfinetada" de Hegel a Kant quando ele disse (*LE*, p.111) que "[...] a filosofia kantiana portou-se muito à vontade no *descobrimento* das categorias", enquanto o próprio Kant fizera uma crítica similar a Aristóteles ao dizer que esse último encontrou as categorias de maneira rapsódica⁴⁹. Esse 'portou-se muito à

⁴⁵ A respeito disso podemos encontrar uma crítica perspicaz de Hegel: "Se elas [as categorias] não podem ser determinações da *coisa em si*, elas menos ainda podem ser determinações do entendimento, ao qual pelo menos deveria ser concedida a dignidade de uma coisa em si". (*CL*, p. 49).

⁴⁶ Cf. *CRP*, B 195-197.

⁴⁷ Não que seja diminuir o projeto kantiano com esse 'somente', mas notadamente o movimento teórico operado por Hegel é uma fuga da prisão fenomênica que Kant construiu.

⁴⁸ E a recordar: categoria do pensar, determinação da Ideia que é a estrutura da natureza e espírito.

⁴⁹ Cf. *CRP*, B 106-107.

vontade', de Hegel, se refere à baliza que Kant usou para chegar às categorias, nomeadamente, as formas lógicas dos juízos; esse proceder, e Hegel dá créditos a Fichte por ter observado, não mostra a necessidade das categorias usadas, por mais que Kant tenha dito retirá-las da faculdade de pensar (*CRP*, B 106), o que o próprio Hegel também diz fazer⁵⁰. Todavia, o problema para Hegel, como estamos vendo, é que Kant identifica essa faculdade de pensar com a faculdade de julgar – que é vazia em si no que se refere ao conteúdo –, fazendo das formas lógicas dos juízos o princípio para a dedução⁵¹ – consideradas indispensáveis, por Kant, para tal tarefa. A alternativa de Hegel, que foi não conceituar o pensamento como unicamente formal, implica numa outra conotação da mesma sentença – i.e., "retirar as categorias do próprio pensar" –, pois coloca:

As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha. É isso, pois, aquela atividade do pensar; que logo, como *dialética*, será levada a um estudo particular; sobre ela, aqui apenas se tem a notar, por enquanto, que não se aplica, como de fora, às determinações-de-pensamento; mas, antes, deve ser considerada como imanente a essas mesmas determinações. (*LE*, p. 109).

Ou seja, são as próprias determinações-de-pensamento ou categorias que irão se autoderminar, e isso porque o mesmo pensamento, no qual estão localizadas, é dialético, o que significa uma capacidade imanente de autodeterminação necessária das categorias por elas mesmas. De fato, assim, observamos uma diferença brutal no método pelo qual Kant e Hegel deduzem as categorias – um com auxílio paralelo de identificação (i.e., tal categoria para tal juízo), outro por imanência do próprio pensamento – oriundos de suas respectivas considerações sobre o pensar; ponto que é essencial para o afastamento e superação da filosofia crítica de Kant por parte de Hegel.

O próximo trecho que selecionamos tem, aqui, uma dupla função; a primeira é a de evidenciar ainda mais a separação entre esses dois filósofos alemães, e a segunda é a de ser propedêutica a nossa próxima consequência de número três. Eis aqui:

⁵⁰ Como no seguinte excerto, apenas não usando o termo 'faculdade': "O [fato de] examinar em-si-e-para-si essas determinações têm, além disso, o sentido de que as derivamos do pensar mesmo, e vemos [a partir] delas mesmas se são determinações *verdadeiras*". (*LE*, p. 82).

⁵¹ Isso não quer dizer que as categorias que Kant encontrou não sirvam; por exemplo, quando Hegel escreve que "Em geral, no fundamento do emprego das formas do conceito, do juízo, do silogismo, da definição, da divisão etc. está o fato de que não são apenas meras formas do pensamento autoconsciente, mas também do entendimento objetivo". (*CL*, p. 53).

A propósito, pode-se ainda notar que a afirmação de que “as categorias são por si vazias” tem com certeza um sentido exato, enquanto não se deve ficar nelas e na sua totalidade (na ideia lógica), mas avançar até aos domínios reais da natureza e do espírito. No entanto, essa progressão não pode ser entendida como se por seu meio viesse de fora, para a ideia lógica, um conteúdo a ela estranho; mas há de entender-se que é a atividade própria da ideia lógica determinar-se ulteriormente e desdobrar-se em direção da natureza e do espírito. (*LE*, p. 114).

A separação, mais uma vez, está em que as categorias podem dizer da natureza e do espírito como são em si e para si, não somente dos fenômenos, embora valha mencionar que não é uma contradição Hegel dizer que "as categorias são por si vazias" porque ele está apontando para a necessidade de uma visão mais ampla (o contexto da citação igualmente mostra isso) e não que elas devam ficar apenas restringidas nelas mesmas. Nosso segundo ponto concerne ao "desdobrar-se [das categorias] em direção da natureza e do espírito"; esse é um elemento interessante porque vai além da afirmação de que as categorias têm em si seu conteúdo como pensamento e determinações, i.e., elas não ficam em si na consideração lógica, mas prolongam-se à natureza e ao espírito, fazem parte delas, as constituem – como exposto na sentença já utilizada por nós em uma nota de rodapé: "O pensar constitui assim a substância das coisas exteriores, é também a universal substância do espiritual". (*LE*, p. 79).

Ou seja, o que se expressa, com tudo o que já registramos, é a identidade entre o discurso sobre o pensar com o do ser.

2.2.2.3 União de *Lógica e Metafísica* ou de *Ser e Pensar*

Essa nossa terceira consequência não é menos famosa e já foi se deixando evidente desde cedo em nosso texto. A título de recapitulação e exposição de premissas, temos, dos dois tópicos anteriores, a relevância da lógica no sistema por ela tratar do pensar, do pensar que é ativo, que não é apenas substância mas também sujeito quando analisado em sua totalidade, engendrado na natureza e no espírito, dando suas estruturas pelas categorias autoderminantes e, por isso, capazes de dizer do em si desses âmbitos. O que importa, assim – e que não podemos perder de vista –, é não isolarmos a investigação lógica, consistente na dedução das categorias, da filosofia da natureza e do espírito (para Hegel, "lógicas aplicadas", como já vimos). Isso significa, portanto, já que

a natureza e o espírito são expressões do pensar categorial, que as suas estruturas de ser ou os modos pelos quais podem ser, não poderão ser diferentes das categorias autodeterminadas pelo pensar. Ou seja, o discurso lógico é igualmente metafísico, e o movimento imanente do pensar é o mesmo do do ser. Como bem explica Houlgate:

A fully self-critical philosophy must thus start from the twofold idea that (a) thought is the awareness of being and (b) being is itself simply what thought discloses. This means that the science of logic cannot be anything other than *ontology*: because the study of thought must be, at the same time, the study of *being*. In this ontology the structure of being will be found not through sense perception or observation of nature but simply by analysing the structure of the *thought* of being. The structures of being and thought thus cannot but be identical. (2009, p. 121).

Embora Hegel faça do 'ser' a primeira esfera da ideia lógica e, com isso, de suas determinações as mais pobres e abstratas, a qualidade de "ser algo" permanece também na segunda esfera da Ideia, i.e., a da essência – que também é *ser*⁵², ou melhor dizendo, é a reflexão [*Reflexion*] do ser, é o seu ir para dentro de si mesmo, e cujo "tratar" com um Outro não é um evanescer, mas relação – na qual a própria efetividade [*Wirklichkeit*] se torna assunto lógico, definida como

[...] a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior. A exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo, de modo que nela fica igualmente um essencial, que só é essencial enquanto está em uma existência exterior imediata. (*LE*, p. 266).

Definição, essa, até certo ponto aristotélica por entender a essência como intrínseca à "matéria"⁵³ e "existente" somente enquanto nela, mas que depois se afasta, por meio de outras determinações, dessa pequena ligação que fizemos.

Contudo – voltando para Hegel –, na medida em que a efetividade traz a noção de exterioridade, Hegel já se prontifica a esclarecer que a oposição colocada pelo entendimento entre ela, a efetividade (confundida, pensa Hegel, com o simplesmente palpável e imediatamente perceptível), e o pensamento é uma má compreensão de

⁵² Cf. *LE*, §112.

⁵³ Usamos esse termo de forma ilustrativa; não pretendemos tratar da aproximação entre a "matéria" de Aristóteles e a "matéria" hegeliana (ou mesmo a "existência").

ambas as suas naturezas e que tal atitude (de oposição) deve ser rejeitada⁵⁴. A isso, acrescenta

É que por um lado as ideias não são, absolutamente, apenas cravadas em nossas cabeças, e a ideia em geral não é algo tão impotente, cuja realização segundo só o nosso bel-prazer tivesse de ser efetuada ou não efetuada; *ao contrário, a ideia é antes algo ao mesmo tempo absolutamente eficiente e também efetivo. Por outro lado, a efetividade não é tão má e irracional* quanto o imaginam [homens] práticos, carentes-de-pensamento ou rompidos com o pensamento e decaídos. A efetividade, diretamente do simples fenômeno, antes de tudo como unidade do interior e do exterior, tampouco se contrapõe como um Outro à razão, que antes é o completamente racional; (LE, p. 267, grifo nosso).

Ou seja, ao retirarmos daí três afirmações principais, temos que 1) as ideias não são coisas apenas em nossas cabeças; 2) a ideia é eficiente e *efetiva*; e 3) a efetividade é *racional*. Por conseguinte, podemos observar que não há uma cisão absoluta entre pensamento e efetividade – caso isso aconteça, é devido à limitação do entendimento. Todavia, não se segue do fato de que para Hegel o pensamento também é efetivo que possamos, por isso, agarrá-lo com as próprias mãos (posição que seria contrária a considerá-lo puramente como atividade subjetiva – o que já vimos não ser o 'pensamento' para Hegel⁵⁵), mas que aquilo que, sim, podemos segurar, tem em si a ideia lógica como sua constituinte – vista categorialmente –, que, em outras palavras, Hegel põe como o "reflexo" da ideia, conforme a seguinte passagem:

Ora, a liberdade absoluta da ideia é que ela não simplesmente passa para a vida, nem como conhecimento finito deixa *aparecer* a vida em si; mas, na absoluta verdade *de si mesma, decide-se a deixar sair* livremente de si o momento de sua particularidade, ou do primeiro determinar-se e ser-outro – a *ideia imediata* como seu reflexo, como natureza. *Adendo: [...]* Aquilo por onde começamos era o ser, o ser abstrato, e agora temos a *ideia* enquanto *ser*; mas a ideia essente é a *natureza*. (LE, p. 371).

Isto é, a efetividade, considerando-a como parte da natureza, é a ideia essente, a ideia que se exteriorizou, particularizou-se e se tornou imediata porque decidiu isso.

Por certo, aqui poderíamos tratar de uma relação mais profunda dentro do desenvolvimento da efetividade, ocupando-nos com o complexo liame conceitual-

⁵⁴ Cf. *Adendo* do §142 da LE.

⁵⁵ Vale registrar novamente a seguinte distinção: 'pensamento' não significa necessariamente 'consciência'. Para conferir as palavras de Hegel, vide LE, p. 78.

efetivo de possibilidade, efetividade, contingência e necessidade, mas optamos por não nos dedicarmos a esse desenvolvimento por entendermos que isso nos levaria longe demais⁵⁶. Ainda assim, vale o registro de três posições de Hegel sobre o tema: 1) há contingência tanto na esfera da natureza quanto na do espírito⁵⁷; 2) a necessidade surge de circunstâncias contingentes que devêm como sua condição⁵⁸; e 3) é tarefa da filosofia "[...] conhecer a necessidade oculta sob a aparência da contingência". (LE, p. 273). Essa última afirmação nos permite ver algo de mais abrangente, onde podemos colocar a lógica como engrenagem fundamental, já que, afinal de contas,

[...] é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido — e produzindo-se — no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a *efetividade*. (LE, p. 44).

Pois, se o conteúdo (*originariamente produzido*) da filosofia é a efetividade, se sua tarefa é conhecer a necessidade escondida na forma da contingência — e isso, obviamente, dentro da efetividade — e a efetividade é determinada pelas categorias que o pensamento mesmo se deu necessariamente pela sua dialética, todo o aparato da *Lógica* (que inclui as determinações autorreveladas nas doutrinas do Ser, Essência e Conceito) é imprescindível para a filosofia; e, pelo exposto aqui, podemos dizer que 1) *ser* e *pensar* são um, e que 2) *ser* não apenas no sentido lógico, mas também efetivo⁵⁹, como conseguimos deduzir (conforme item 6 a seguir) da seguinte passagem:

A lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. *Esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma*. Por causa disso se pode expressar que esse conteúdo é a *apresentação de Deus, tal como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito*. (CL, p. 52).

Vejamos os elementos que podemos extrair daí: 1) a lógica é um sistema (abaixo, falaremos mais sobre isso) do pensamento puro (e o que é o 'pensamento' nós já vimos); 2) esse sistema do pensar é um 'reino' onde a verdade está em si e para si, em sua

⁵⁶ Todavia essa seja uma tarefa imprescindível para quando formos em direção, numa eventual pesquisa futura, da tese forte sobre a relação Kierkegaard-Hegel.

⁵⁷ Cf. LE, p. 272.

⁵⁸ Cf. LE, p. 273-275.

⁵⁹ Embora dizer isso possa ser quase uma redundância dado que Hegel trata da efetividade dentro da *Lógica*.

completa identidade; 3) esse sistema do pensamento puro é, na sua verdade em e para si, o que Deus é em sua essência; 4) a lógica, assim, apresenta o que é o pensar, mas não só isso, pois esse pensar é o pensar do próprio Deus; 5) logo, se a natureza é criação Sua e, para criar, teve que pensar ou usar do pensamento, que faz parte da Sua natureza íntima, a criação ou natureza exterior deverá refletir as categorias do pensamento divino; 6) *por conseguinte*, por mais que o ser – para citar apenas uma das categorias – seja tratado na lógica de forma abstrata, sua ligação ou "comprometimento" com o efetivo exterior estará definida.

Dessa forma, vemos que a expressão "o ser é idêntico ao pensar" tem dois sentidos, pelo menos, mesmo que complementares: um é de que o pensamento consegue compreender o ser perfeitamente por partilharem das mesmas categorias⁶⁰; o outro – que, na verdade, é condição do primeiro –, de que o próprio pensamento é constituinte da efetividade, está efetivamente no efetivo (o que viabiliza a racionalidade do efetivo).

2.2.3 A Ciência da Lógica e o seu Método

Que uma das características de qualquer ciência seja a busca por conhecimento fundamentado metodologicamente, isso não é mistério para ninguém. Portanto, se a lógica, para Hegel, tem uma ciência que lhe é própria, i.e., a *Ciência da Lógica*, por certo terá de ter igualmente um método. Esse método particular é denominado como *dialética* [*Dialektik*]. Na presente seção, além de explorarmos esse método, iremos ligá-lo a outro aspecto da ciência hegeliana, i.e., com a *sistematicidade* que, por sua vez, implica na *circularidade* e na *necessidade*.

De início, citaremos alguns trechos onde Hegel é explícito sobre o seu método; em seguida, faremos suas análises e uma síntese. Assim, vejamos quais são essas passagens:

- a) Constitui um lado capital da lógica a intelecção de que a natureza do pensar mesmo é a dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo — na contradição. O pensar, desesperando de poder [a partir] *de si mesmo* efetuar também a resolução da contradição em que ele mesmo está posto, retorna às soluções e aos calmantes que foram dados ao espírito em outras de suas modalidades e formas. (*LE*, p. 51).

⁶⁰ Reforçando: não estamos negando que o *ser*, para Hegel, *no início* seja pura abstração; nossa observação, aqui, está mais geral e avançada na obra do que circunscrita a esse momento inicial.

- b) Aquilo pelo qual o conceito mesmo se conduz adiante é o que anteriormente foi indicado como o *negativo*, que ele tem em si mesmo; é isso que constitui o verdadeiro dialético. (CL, p. 58).
- c) A única coisa *para ganhar a progressão científica* [...] é o conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, mas a *negação da Coisa determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada; (CL, p. 57, grifos do autor).
- d) Em sua determinidade peculiar, a dialética é antes a natureza própria e verdadeira das determinações-do-entendimento — das coisas e do finito em geral. A reflexão é, antes de tudo, o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação — embora sendo mantida em seu valor isolado. A dialética, ao contrário, é esse ultrapassar *imane*nte, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; supressumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação — não exterior — sobre o finito. (LE, p. 163).
- e) O dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade. Igualmente, o dialético é também a alma de todo o conhecer verdadeiramente científico. Em nossa consciência, o [fato de] não se ater às determinações abstratas do entendimento aparece como simples retidão, conforme o adágio: “viver e deixar viver”, de modo que um vale e *também* o outro. Mas o que está mais próximo [da verdade] é que o finito não é limitado simplesmente de fora, mas se suprassume por sua própria natureza, e por si mesmo passa ao seu contrário. (LE, p. 163).
- f) Tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético. Sabemos que todo o finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro; e não é por outra coisa senão pela dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de si mesmo, é levado também para além do que ele é imediatamente, e converte-se em seu oposto. (LE, p. 165).
- g) Além do mais, a dialética se faz vigente em todas as esferas e formações do mundo natural e do mundo espiritual. (LE, p. 165).
- h) Se foi dito antes (§ 80) que o entendimento podia ser considerado como o que está contido na representação da *bondade* de Deus, assim há que notar agora [a respeito] da dialética, tomada no mesmo sentido (objetivo), que seu princípio corresponde à representação da *potência* de Deus. Dizemos que todas as coisas (isto é, todo o finito enquanto tal) vão a juízo, e temos nisso a intuição da dialética como da potência universal irresistível diante da qual nada pode resistir — por seguro e firme que se possa julgar. (LE, p. 165).

Analisemos, agora, esses excertos para obtermos uma versão sintética das características da dialética.

O primeiro ponto de grande importância a se considerar, presente em 'a', é o de ser a própria dialética a natureza do pensar, ou seja, o pensar, em si, é dialético. Somando-se a isso, vemos a explicação, em 'b', de que o que constitui o dialético, o seu núcleo, sua natureza mais íntima pela "qual o conceito mesmo se conduz adiante" é a *negatividade* [*Negativität*]. Logo, se o pensar é dialético, isso equivale a dizer que é posto em movimento pela negatividade. O negativo ('c') é o contrário positivo (i.e., não é pura negação, vazia, nula), é um outro, ou a negação de um primeiro, ('a') por isso o pensamento deve cair [*geraten muß*] na contradição, embora não deva ficar aí, pois isso seria estar preso ao entendimento. Fazendo a negação da negação, o pensamento consegue, por si mesmo, resolver a contradição. Como já sabemos que o desenvolvimento do pensamento é categorial, i.e., progressão via autodeterminação de suas próprias categorias, não é surpreendente encontrarmos em 'd' que as categorias mesmas sejam dialéticas, que se autoutrapassem imanentemente por conta da sua negatividade interna. Dessa forma, seguindo outro de nossos assuntos investigados anteriormente, se temos que Hegel uniu lógica e metafísica, e que a união entre ser e pensar se dá em dois sentidos complementares⁶¹, igualmente não será espantoso Hegel ter dito, como em 'e', que a dialética "é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade", que ('f') tudo o que é finito é dialético (por isso, "tudo o que nos rodeia" também), e que ela (a dialética), além disso, ('g') se faz vigente, tem vigor, tanto no mundo natural quanto no mundo espiritual⁶². Tais características são totalmente coerentes com o que temos visto ao longo dessa exposição sobre a *Ciência da Lógica*, inclusive com aquela que trabalha em paralelo com "Deus", por exemplo, quando põe ('h') a dialética como a representação de Sua *potência*, ou, poderíamos dizer, a maneira pela qual Deus faria o mundo progredir. Também não podemos nos esquecer que a dialética é, igualmente, caracterizada ('d') como "alma motriz do progredir científico" e como ('e') a "alma de todo o conhecer verdadeiramente

⁶¹ Mais uma vez, não tratando do *início* com o ser abstrato sem determinações, mas fazendo referência à *Doutrina da Essência* e suas determinações peculiares.

⁶² Essa afirmação, consoante à "negatividade" em 'b', também encontramos em outra passagem, mas agora na *Ciência da Lógica* grande: "Esse resultado [...] nada mais é do que a *negatividade* interna das mesmas [das categorias], como a alma delas que se move a si mesma, o princípio de toda vitalidade natural e espiritual em geral". (CL, p. 59).

científico". Ciência que tem como sua *suprema tarefa* conhecer a Deus pela razão⁶³. Hegel ter dito "pela razão" e não "pelo entendimento" é certamente algo relevante, pois, se Deus deve ser conhecido como Espírito Absoluto em sua totalidade, não será o entendimento, que esbarra nas contradições, que conseguirá fazer isso, mas, sim, a razão⁶⁴, e de forma especulativa. Isso porque, declara Hegel (*CL*, p. 59), "O *especulativo* consiste nesse dialético, tal como é aqui tomado e, por isso, na apreensão do contraposto em sua unidade ou do positivo no negativo", fazendo com que não se fique na unilateralidade das afirmações e a complexa relação do todo seja captada⁶⁵. "Nesse caminho, tem de se formar em geral o sistema dos conceitos e se realizar [*vollenden*] plenamente em um percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora para dentro", estabelece Hegel (*CL*, p. 57). Ou seja, além das características recém elencadas, o progresso dialético-negativo estabelece-se sistematicamente; o que fará tanto da totalidade quanto da ciência que a perscruta um sistema – assim como expresso na seguinte passagem:

O pensamento livre e verdadeiro é em si *concreto*, e assim é *idéia*, e em sua universalidade total é a *idéia* ou o absoluto. A ciência [que trata] dele 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; (*LE*, p. 55).

Além disso, a ciência ser um sistema traz consigo dois aspectos. O primeiro é de ser circular; o segundo, o de ter necessidade interna. A respeito do primeiro ponto, Hegel afirma:

⁶³ Conforme *LE*, p. 100: "Conhecer a Deus pela razão é certamente a suprema tarefa da ciência".

⁶⁴ De forma concisa e com referência a Kant, Hegel expõe a diferença entre razão [*Vernunft*] e entendimento [*Verstand*] da seguinte maneira: "A diferença entre entendimento e razão foi posta em evidência, com precisão, primeiro por Kant; e estabelecida de forma que o entendimento tem por objeto o finito e o condicionado, enquanto a razão, o infinito e o incondicionado". (*LE*, p. 116).

⁶⁵ Tal como podemos ver aqui: "Ao contrário, há que dizer que o especulativo, segundo sua verdadeira significação, não é — nem de modo provisório, nem também definitivo — algo puramente subjetivo; mas é, antes, expressamente o que contém em si mesmo, como suprassumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado] — por conseguinte, também a oposição de subjetivo e objetivo, e justamente por isso se mostra como concreto e como totalidade. Por esse motivo, um conteúdo especulativo não pode também ser expresso em uma proposição unilateral. Se dizemos, por exemplo, que o absoluto é a unidade do subjetivo e do objetivo, é sem dúvida correto; contudo é unilateral, na medida em que somente a *unidade* está expressa aqui, e o acento está posto nela; quando, de fato, o subjetivo e o objetivo não são somente idênticos, mas também diferentes". (*LE*, p. 168).

Cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo; mas a ideia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular. (*LE*, p. 55).

Ou seja, a ciência como conhecimento sistêmico da totalidade é constituída por partes, consideradas isoladamente também como totalidades, mas que possuem em si abertura para outras esferas ou, mais precisamente, fundam uma próxima esfera; e, é claro, se a ciência é assim, o que promove esse avanço de uma esfera para outra é a dialética, impulsionada pela negatividade. Mas ainda cabe notarmos outro ponto desse primeiro aspecto; diz Hegel: "O essencial para a filosofia não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o todo da mesma seja um ciclo dentro de si mesmo, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro". (*CL*, p. 73-74). Embora seja difícil, ao olharmos um círculo, identificar onde fica o seu começo, não resta dúvida de que ao apontarmos para esse ponto, ali também estará o seu final. E isso, para Hegel, também acontece com a ciência. Se o início imediato e abstrato da ciência é o Ser, o seu *fundamento* [*Grund*] científico, isso igualmente significa que ele será o *resultado* [*Resultat*] – todavia, aí determinado completamente por já ter percorrido todas as determinações.

É nesse percorrer que encontraremos a necessidade do pensamento, como já mostramos na citação 'd', que repetimos:

Em sua determinidade peculiar, a dialética é antes a natureza própria e verdadeira das determinações-do-entendimento — das coisas e do finito em geral. A reflexão é, antes de tudo, o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação — embora sendo mantida em seu valor isolado. A dialética, ao contrário, é esse ultrapassar *imane*nte, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprassumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação — não exterior — sobre o finito. (*LE*, p. 163).

Dessa forma, aqui se fala da necessidade enquanto implicação do sistema-circular, enquanto caminho necessário do pensar por meio dialético imanentemente negativo; é esse, aqui, o contexto. Há outro ainda, quando se fala da necessidade na efetividade (em três tipos diferentes, na *Doutrina da Essência*⁶⁶), do qual nós não poderemos tratar nesse trabalho.

* * * * *

Chegamos, agora, ao fim da exposição da *Ciência da Lógica* a que havíamos nos proposto, isto é, uma visão abrangente da obra, lidando com a sua tarefa e o seu método. Por mais que fosse interessante apresentarmos, igualmente, o desenvolvimento completo das categorias por meio das três doutrinas contidas na *Lógica*, esse seria um trabalho que nos levaria além do necessário ao nosso intento aqui.

É preciso registrar, novamente, que optamos por uma chave de leitura metafísica desse livro, pois fomos influenciados pela observação de Beiser de que a totalidade, para Hegel, compreende tanto o modo com que se conhece quanto o mundo mesmo. Curiosamente, Hegel (*CL*, p. 38) diz que "O ponto mais importante para a natureza do espírito é a relação não apenas do que ele é *em si*, com o que ele é *efetivamente*, mas sim de como ele *se sabe* [...]"; talvez essa afirmação tenha exercido força sobre os comentaristas que penderam apenas para o lado epistemológico da obra, e talvez até seja o acento que Hegel pretendia dar ou enfatizar devido seu contexto e tentativa de superação da filosofia crítica, porém, é incontestável a presença do outro lado metafísico-ontológico-espiritual na mesma sentença – que, da mesma forma, pode ter sido deixado um pouco de lado, na *CL*, pelo próprio Hegel já ter construído bastante em cima desse tema na sua obra de 1807 que, por sinal, tem por resultado o pressuposto para *Lógica*⁶⁷. Mas o fato é que ele não abandona essa perspectiva que lida com Deus ou Espírito Absoluto. Todavia, não se deve cair no outro extremo também. Seria um absurdo ler a *Lógica* como obra estritamente teológica, conquanto Hegel tenha identificado os mesmos assuntos entre filosofia e religião já no §1 da *LE*.

O que isso acaba mostrando é o que tentamos figurar em 2.2.2 e suas consequências, isto é, a integração das três partes do sistema como um tríptico aspecto

⁶⁶ Cf. o segundo volume da *CL*, p. 207-220. HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica*: 2. A doutrina da essência. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017. (Coleção Pensamento Humano).

⁶⁷ Vide *CL*, p. 52.

da realidade absoluta – o que significa ter contato com as outras esferas quando se olha especificamente para uma (como é feito em cada volume da *Enciclopédia*) –, de uma Ideia que não é apenas substância, mas igualmente sujeito; onde o papel da *Lógica* de deduzir as categorias do pensamento em sua imanência não significa restringi-las ao ângulo epistemológico exatamente porque o pensamento não é apenas atividade subjetiva intramental da psique, mas também a Coisa [*Sache*], o que implica nessas mesmas categorias serem também as categorias do mundo, serem a sua estrutura – é por isso que 'ser' e 'pensar' são idênticos. Isso que dissemos, da mesma forma, realça a importância da investigação lógica para Hegel, ainda mais quando sabemos que ele a põe como a alma das filosofias da natureza e espírito, podendo essas últimas serem consideradas como lógicas aplicadas. No entanto, se a lógica é a alma daquelas filosofias, a dialética pode ser vista, por assim dizer, como a alma da alma, já que, como vimos, é ela a força motriz do movimento lógico (que também ocorre na efetividade). Além disso, é por esse método, engendrado na natureza do pensamento (que tem em si seu conteúdo), que Hegel também consegue superar tanto a dicotomia fenômeno-númeno kantiana quanto, por isso, o ceticismo do conhecimento verdadeiro das coisas em si, haurindo sobre ele uma ciência sistêmico-circular da razão de percurso necessário que leva ao conhecimento absoluto do Espírito Absoluto (ou Deus). Assim, mais uma vez e por um fio condutor-metodológico, as partes do sistema se mostram interligadas.

O parágrafo acima nos mostra, concisamente, as principais teses que encontramos em nossa exposição e que, por esse motivo, servirá de base para a nossa avaliação crítica com relação à filosofia de Kierkegaard (embora outros argumentos específicos ainda apareçam adiante). Essa apresentação se mostrou exigente, sobretudo, pela pertinente observação de Jon Stewart de que falta conhecimento preciso da filosofia de Hegel por parte daqueles que tomam posição na relação Kierkegaard-Hegel⁶⁸. Certamente, não é nossa intenção fazer do material supra desenvolvido um manual de filosofia hegeliana, mas apenas estabelecer um solo teórico firme para que nossa investigação ocorra, no mínimo, com a equidade possível.

Passemos, pois, ao livro do nosso segundo filósofo principal (não no sentido hierárquico): Søren Aabye Kierkegaard.

⁶⁸ Para essa afirmação, vide: 2003, p. 14. No próximo capítulo, veremos mais sobre suas posições.

2.3 O PÓS-ESCRITO CONCLUSIVO NÃO CIENTÍFICO DE KIERKEGAARD

De igual maneira que com a *Ciência da Lógica* de Hegel, não está em nossa pretensão percorrer discursivamente todos os meandros do *Pós-Escrito*. Assim, aqui também passaremos objetivamente sobre os principais pontos que julgamos essenciais para uma adequada visão geral da obra, uma vez que teremos, em outro capítulo, o espaço apropriado para discutir e explorar teses mais específicas.

2.3.1 Breve Observação Biográfica

Se há um filósofo do qual algumas palavras biográficas são de grande valia para uma melhor introdução a sua obra teórica, certamente é Kierkegaard. Como não queremos nos prolongar excessivamente nesse assunto, nos restringiremos somente ao mais relevante.

No ano de lançamento do *Pós-Escrito*, 1846, Kierkegaard estava completando 33 anos de vida. Por mais que essa não seja uma idade muito avançada, ela é bem simbólica; como se sabe, é a suposta idade com que Jesus Cristo foi crucificado. O curioso é que Kierkegaard, para esse ano, não estava somente planejando lançar seu novo livro; não diferente de alguns de seus irmãos que não viveram por muito tempo, ele também pensava que sua vida chegaria ao fim nesse ano⁶⁹. Na verdade, é esse segundo fato que ocasiona o primeiro (i.e., o lançamento do *Pós-Escrito*). Ele estava tão convicto do seu iminente falecimento que, ao continuar percebendo-se como um existente na Copenhague do século XIX, foi inclusive no cartório da cidade ver se realmente tinha nascido em 1813. Por fim, o lúgubre pressentimento mostrou-se como equívoco. Todavia, que o seu *Pós-Escrito* foi moldado como sendo sua última obra, como uma espécie de revisão e reforço seu, isso já não podia mais ser mudado. Como diz Joakim Garff (2005), "In this work Climacus presents his reader with a grandiose, panoramic view of everything that had been produced from *Either/Or* up to and including *Stages on Life's Way*".

Esse sinal já é perceptível no título do livro: *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas* (em dinamarquês: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*); em especial pelo termo "Conclusivo"

⁶⁹ Para essas notas, vide o cap. 12 (p. 277-316) da biografia de Kierkegaard feita por A. Hannay, *Kierkegaard – a biography* (2001).

[*Afsluttende*], que mostra a intenção de Kierkegaard em encerrar seus escritos, em dizer suas últimas palavras sobre o assunto. Outro termo importante do título é o "*Não Científico*" [*uvidenskabelig*], que faz menção ao modo pelo qual foi escrito, isto é, não catedraticamente, seguindo o modelo sistemático-especulativo vigente na academia de sua época⁷⁰.

É esse, portanto, o sucinto contexto psicológico, por assim dizer, de Kierkegaard nos anos próximos de 1846: a constante sensação de que ia morrer.

Vejamos, agora, em mais detalhes, um pouco mais sobre a referida obra – que já revela seu peso na carreira filosófica do danês por ser pensada como sua última.

2.3.2 Das *Migalhas* ao *Pós-Escrito*

Por mais redundante que seja, é preciso notar que todo pós-escrito tem seu escrito que lhe é originário, antecedente. E o escrito que cumpre esse papel ao *Efterskrift* é o *Philosophiske Smuler* (*Migalhas Filosóficas*⁷¹, de 1844 – lançado poucos dias antes de outro livro famoso de Kierkegaard, *Begrebet Angest*). As *Migalhas Filosóficas* formam um opúsculo com cerca de 150 páginas que versam sobre o tema da verdade [*Sandhed*], sobre como se a adquire, se de forma imanente ou exterior. Basicamente, o projeto do livro é esse: confrontar essas duas perspectivas. A primeira, imanente, é chamada de "o socrático". Sua característica é a verdade já estar dentro do sujeito, bastando a ele ter apenas de recordar, ao que Sócrates – óbvio motivo do nome 'socrático' – auxiliava como parteira das ideias; ela é, assim, a descrição da teoria da reminiscência platônica. Além disso, o momento em que o sujeito relembra da verdade e a ocasião pela qual isso aconteceu, interessam-lhe apenas historicamente, como uma datação, sem uma grande importância para o sujeito. A segunda perspectiva, denominada apenas por "B", é uma hipótese montada para ser unicamente o contrário do "socrático"; assim, o homem jamais esteve em posse da verdade (ele é a não verdade), precisa que ela lhe venha de fora. Como consequência, o Instante [*Øieblikket*] em que isso acontece e o mestre que a trouxe (a verdade), em conjunto da condição,

⁷⁰ Essas informações, entre outras, podem ser conferidas em: KIERKEGAARD, S. *Concluding Unscientific Postscript*. v. 2. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. v. 2. KW v. 12.2.

⁷¹ Doravante, "MF" para as *Migalhas Filosóficas*, e "PS" para o *Pós-Escrito*; como em português temos a tradução em dois volumes, "PSI" fica como abreviação para o volume I e "PSII" para o volume II. Sempre ao lado das referências às obras primárias consultadas, haverá a equivalente nas edições dinamarquesas da SKS (*Søren Kierkegaards Skrifter*) seguida do volume; no caso do *Pós-Escrito*: SKS 7.

terão importância absoluta para o sujeito. Nessa hipótese, aquele que pode fazer isso é somente o próprio deus, o que é extremamente paradoxal, mais paradoxal que dizer "o todo cabe em uma de suas partes", pois isso significa que deus, o eterno, adentrou no tempo para se relacionar com o ser humano, oferecer a possibilidade da verdade eterna e a vida eterna, ou seja, paradoxo tanto porque o infinito entrou no finito quanto porque o infinito quer tirar o finito do finito e colocá-lo no infinito. Dessa forma, o frontispício interrogativo, que ergue-se desse paradoxal projeto 'B' para o sujeito, se apresenta sobre três perguntas que o entendimento prontamente responde negativamente: 1) *Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?* 2) *Como pode um tal ponto de vista interessar-me mais que historicamente?* 3) *Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?*⁷². Nitidamente, reaparece, aqui, o problema de se extrair necessidade da contingência, como vimos rapidamente ao falarmos de Hume anteriormente, pois, o cerne dessas questões é a verdade, a verdade eterna, mas que por aparecer no tempo, por não ser axiomática, por seu contrário não ser contraditório, não implicaria necessidade, justamente algo imprescindível para uma verdade que pretende ser desse tipo.

É apenas no final das *Smuler* que "ficamos sabendo" tanto que existe um fenômeno histórico-social escondido por detrás daquilo que "pareceu" ser apenas a hipótese "B", i.e., algo que surgiu no mundo e que pretende nos oferecer vida e verdade eternas, a saber, o cristianismo [*Christendom*], quanto a possibilidade de Kierkegaard tratar dele abertamente num escrito posterior⁷³ – efetivada com o *Pós-Escrito* dois anos depois. Assim, vemos que esse último livro é uma continuação do primeiro; mas que igualmente retomará o problema de forma diferente⁷⁴.

O *Pós-Escrito*, um tipo de adendo sofisticado, quase cinco vezes maior em relação às *Migalhas*, lida, então, com o cristianismo, ou melhor, com a verdade e o cristianismo. Mas, dirá Kierkegaard, mesmo

[...] sem ter compreendido o cristianismo – já que eu apenas exponho o problema – pelo menos isso eu compreendi: que esse deseja fazer o

⁷² Essas perguntas estão colocadas na folha de rosto das *Migalhas*.

⁷³ Tal como lemos na seguinte passagem: "Só mais uma observação ainda quero fazer, quanto a tuas numerosas alusões a respeito das ideias emprestadas que introduzi no que ficou dito. Não nego que seja esse o caso, nem quero agora ocultar, de jeito nenhum, que isto foi feito intencionalmente, e também que na sequência deste folheto, se algum dia eu chegar a escrever uma continuação, tenho em mente nomear as coisas pelo seu verdadeiro nome e revestir o problema de seu costume histórico". (*MF*, p. 146/ *SKS* 4, p. 305).

⁷⁴ *PSI*, p. 23/ *SKS* 7, p. 26.

indivíduo eternamente feliz, e que pressupõe justamente neste indivíduo aquele interesse infinito pela própria felicidade como *conditio sine qua non*, um interesse com o qual este odeia pai e mãe, e assim também por certo desdenha sistemas e visões panorâmicas histórico-universais. (*PSI*, p. 22/ *SKS* 7, p. 25).

Com esse trecho temos: a) Kierkegaard apenas expõe o problema do cristianismo – o que significa dizer que ele não compreendeu ou solucionou o paradoxo absoluto de Deus no tempo; b) o cristianismo deseja fazer o indivíduo [*den Enkelte*] eternamente feliz – o que significa dizer que há uma relação pessoal, não indiferente, d'Ele com cada um; e c) mas que pressupõe, nesse indivíduo, o interesse infinito [*uendelige Interesse*] pela própria felicidade – o que significa dizer que o objeto do interesse divino (cada ser humano) precisa querer o fruto dessa relação infinitamente, o que implica esforço constante, paixão e fé de que é possível uma vida eterna.

O verdadeiro problema frente ao cristianismo, portanto, não se apresenta sob a forma de inquérito a respeito da verdade do cristianismo, se cada passagem da *Bíblia* é verdadeira, se fulano ou beltrano realmente fez isso ou aquilo. Mas, sim, tem seu foco na *Forhold* [relação] que o sujeito tem *para com* o cristianismo, no como fazer para se manter aquele interesse vivo constantemente. Não é por menos que o "único crime imperdoável de lesa-majestade contra o cristianismo ocorre quando um indivíduo qualquer supõe como já dada, sem mais nem menos, a sua relação para com ele." (*PSI*, p. 22/ *SKS* 7, p. 25). Essa posição figuraria a perda da paixão infinita [*uendelige Lidenskab*], do requisito, pois, de que modo a atenção preocupada e interessada do indivíduo se sustentaria caso aquele objeto de desejo – a vida eterna –, que lhe aparece somente como *possibilidade*, lhe estivesse assegurado? Dessa forma, podemos dizer que interesse infinito e paixão infinita devem estar ligados à incerteza objetiva (do resultado).

Também podemos colocar da seguinte forma o projeto de Kierkegaard com essa obra: que o cristianismo está aí no mundo, é um fato; que ele faz a maior das propostas a um ser humano mortal, é outro fato; então, se o requisito para tal bem-aventurança é o interesse infinito do sujeito e não o saber que dissolve o seu mistério, isso deve fazer com que se retire a atenção da questão meramente exterior do cristianismo e se coloque o empenho de compreensão sobre o indivíduo, tendo em vista que é aí onde acontece a relação. Como consequência desse desfecho, temos que, quando o cristianismo é tratado no seu ponto mais fundamental dentro dessa obra, ele nunca está apartado da esfera subjetiva – fazendo com que o *Pós-Escrito* seja,

igualmente, um livro sobre a subjetividade [*Subjektivitet*], do que ela é e de como tem de estar para se relacionar adequadamente com o cristianismo.

O contínuo processo de evidenciar esse aspecto tem por finalidade ressaltar a dificuldade de se tornar um cristão; é essa, por sinal, a responsabilidade que Kierkegaard assume, a de tornar tão difícil quanto possível ser um cristão, mas sem fazer com que isso seja mais difícil do que realmente é⁷⁵. As respostas que ele busca e considerações que formula estão, então, vinculadas sempre a uma pergunta da *Introdução*: "Como posso, eu, Johannes Climacus, tomar parte na bem-aventurança que o cristianismo promete?". (*PSI*, p. 23/ *SKS 7*, p. 26). Pergunta individual e interessa (um pouco, no mínimo).

Uma observação pertinente, todavia, também devemos fazer aqui: o *Pós-Escrito* ser um livro de temática cristã não significa ser um livro de apologética, que defenda a fé cristã fazendo pregações. Além de apenas mostrar a verdadeira face do problema (para Kierkegaard), no *Pós-Escrito* também encontramos outros temas e conceitos filosóficos que, mesmo ligados à subjetividade (o que não significa dependente e nem a totalidade deles), são explorados longamente. Dois dentre eles, por exemplo, pertencem ao campo da epistemologia e da ontologia. Qualquer leitor do *Pós-Escrito* identifica, indiferente se concorda ou não, que Kierkegaard assume tanto uma posição epistêmica ao falar da verdade subjetiva [*subjektive Sandhed*] como alternativa ao problema tradicional da verdade, quanto uma posição ontológica ao falar da diferença entre realidade e efetividade [*Realitet og Virkelighed*], ser e pensar [*Væren og Tænken*]; temas, esses, que nos fazem atentar para o motivo de estarem presentes ali, se são relevantes para o assunto ou apenas equívoco do autor.

Tratemos, na nossa próxima subseção, um pouco mais do panorama do *Pós-Escrito*.

2.3.2.1 As duas Partes ou Perspectivas do *Pós-Escrito*

A primeira surpresa que se tem ao abrir o índice do *Pós-Escrito* é ver a divisão desproporcional da obra; dividida em duas partes, a primeira não chega a quarenta páginas, enquanto a segunda ocupa mais de quinhentas. Essas duas partes dizem respeito às duas perspectivas com as quais o sujeito pode abordar o cristianismo, isto é,

⁷⁵ Sobre essa responsabilidade assumida, vide *PSII*, p.98-99/ *SKS 7*, p. 347.

objetiva ou subjetivamente; as duas partes do livro são, respectivamente, sobre elas. A diferença básica entre as duas é a seguinte: "O problema objetivo seria então: o da verdade do cristianismo. O problema subjetivo é: o da relação do indivíduo com o cristianismo". (*PSI*, p. 22/ *SKS* 7, p. 26).

A parte dedicada ao problema objetivo, por sua vez, se divide em dois capítulos, sendo o primeiro composto por três parágrafos (§). Esse primeiro capítulo trata da consideração histórica do cristianismo, onde a fé estará baseada na certeza que se pode ter da verdade do cristianismo historicamente, o que deve passar por uma análise apurada da *Bíblia*, das datações, canonicidade dos textos, etc. Mas a posição de Kierkegaard é posta logo cedo:

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 discrepância essencial entre isso e um interesse pessoal e infinito na própria felicidade eterna. (*PSI*, p. 30/ *SKS* 7, p. 31).

Dessa passagem, o que julgamos ser o mais importante é a indicação de que todo conhecimento perante o histórico é sempre um "quase" e nunca um "exatamente". Isso já faz com que a base daquele que coloca a sua fé sobre um saber histórico – por exemplo: "é verdade que Jesus disse isso e aquilo depois que fez isso e aquilo" –, já seja abalada.

Nesse capítulo, por isso, ele igualmente acaba tratando do poder e influência que teses objetivo-verdadeiras, pró e contra cristianismo, poderiam ter sobre a subjetividade. A primeira hipótese é:

Então, suposto que tudo esteja em ordem com relação às Sagradas Escrituras – e daí? Alguém então que não tinha a fé chegou agora um único passo mais próximo da fé? Não, nem um único. Pois a fé não resulta de uma deliberação científica direta, e nem chega diretamente; ao contrário, perde-se nessa objetividade aquela atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, que é a condição da fé, o *ubique et nusquam* [*lat.*: por toda parte e em nenhum lugar] através da qual a fé pode nascer. – Aquele que tinha a fé ganhou alguma coisa em relação ao poder e à força da fé? Não, nem um tiquinho; nesse conhecimento prolixo, nessa certeza que paira à porta da fé e suspira por ela, ele está antes numa posição tão perigosa que vai precisar de muito esforço, muito temor e tremor para não cair em tentação, e confundir conhecimento com fé. Enquanto que até agora a fé teve na incerteza

um pedagogo proveitoso, ela deveria ter seu maior inimigo na certeza. (*PSI*, p. 35/ *SKS* 7, p. 36).

Fundamental, aqui, é frisar que, para Kierkegaard, a fé não resulta do científico, e que ele é até perigoso para o crente. Isso porque a fé vem como a marca do interesse subjetivo na promessa e que, assim, é pautada pela incerteza, pois ao ter certeza, se obtém conhecimento, e não fé (parte do requisitado *Interesse*), ou seja, não adianta estarmos certos cientificamente da verdade do cristianismo ou o termos comprovado porque esse aumento de conhecimento não toca diretamente a fé, que é subjetiva. Não é, portanto, adquirindo conhecimento que se ganha a fé; ir atrás do primeiro ponto é fugir do segundo, e fugir do segundo é fugir da vida eterna.

A segunda hipótese é a contrária:

Eu suponho então o oposto, que os inimigos tiveram sucesso em provar o que queriam em relação às Escrituras, com uma certeza que supera o mais caloroso desejo do mais odioso dos inimigos – e daí? O inimigo, assim, aboliu o cristianismo? De modo algum. Ele prejudicou o crente? De modo algum, nem um tiquinho. Ganhou o direito de se eximir da responsabilidade de não ser um crente? De modo algum. [...] pois se o aceitasse em virtude de uma demonstração, estaria a ponto de abandonar a fé. (*PSI*, p. 36/ *SKS* 7, p. 36-37).

Isso porque – se permanecermos na trilha do argumento anterior da não relação direta entre conhecimento e fé – pouco importa, para o crente, se existe demonstração científica contra ou a favor do cristianismo; ter fé porque se ganhou uma prova objetiva, não é ter fé. Por isso Kierkegaard diz (*PSI*, p. 27/ *SKS* 7, p. 29-30): "por esse caminho [objetivo] o problema jamais surgirá de forma decisiva, isto é, nem se apresenta, porque o problema reside precisamente na decisão [*i Afgjørelsen*]"; e a decisão é subjetiva.

A outra forma objetiva de tentar captar a verdade do cristianismo é a especulativa, e Kierkegaard coloca:

A consideração especulativa concebe o cristianismo como um fenômeno histórico; a pergunta sobre a sua verdade significa, portanto, penetrá-lo de pensamento de um tal modo que por fim o próprio cristianismo seja o pensamento eterno. (*PSI*, p. 55/ *SKS* 7, p. 54).

A especulação, na visão de Kierkegaard, pretende solucionar o problema do cristianismo via pensamento puro, identificando nesse movimento histórico a sua

necessidade de ser – a cujo tema (essa 'necessidade') Kierkegaard faz, prontamente, referência ao *Interlúdio das Migalhas* como base de sua contra-argumentação⁷⁶. Contudo, é preciso indicarmos a não existência de asco da parte de Kierkegaard para com a especulação; se isso ocorre, é por preconceito mal fundado⁷⁷. Certamente, o que acontece é Kierkegaard negar à especulação a capacidade de fazer emergir do seu particular ponto de vista – adjetivado inúmeras vezes como *sub specie æterni* –, o real problema do cristianismo. O especulante, ao usar apenas do pensar, tenta explicar, dentro desse campo, o paradoxo, sendo que o que o paradoxo do cristianismo exige do sujeito para que receba a sua promessa não é nem a sua explicação e nem o abandono da existência [*Existents*], mas fé e paixão – elementos que não deixam o existente [*existierende*] se extraviar da tarefa de existir [*existere*] em sua própria vida.

Tomado objetivamente, então, o problema do cristianismo sequer emerge para o indivíduo, pois o que o cristianismo pede é a decisão subjetiva de se acreditar no absurdo – pórtico ao qual a via intelectual jamais levará. Dessa forma, resta a Kierkegaard explorar o outro caminho, o da subjetividade; justamente o que faz na *Segunda parte* da obra, e do qual já pudemos perceber os detalhes importantes para uma visão geral (nosso objetivo).

2.4 APROXIMAÇÕES

Possivelmente, a partir das exposições que vimos acima, uma pergunta que poderia surgir é a seguinte: "qual a relação entre essas duas obras (a *Ciência da Lógica* e o *Pós-Escrito*) já que elas têm objetivos tão diferentes porque horizontes diferentes?". De fato, elas parecem ter pouco a ver uma com a outra, mas isso se deve pela proposital escolha que tivemos em mostrar apenas o objetivo do *Pós-Escrito* na sua formulação mais geral. Todavia, ao vermos os pormenores da obra, se torna flagrante o atrito que Kierkegaard provoca com outro tipo de filosofia: a especulativa hegeliana – que ganha seus contornos mais fortes na segunda parte do livro, onde encontra-se a sua maior porção, que versa sobre o problema subjetivo, e que, por sua vez, encontra mais uma divisão em duas seções (que também tem outras divisões).

⁷⁶ Sobre essa menção, vide *PSI*, p. 58-59/ *SKS 7*, p. 57-58.

⁷⁷ Vide, por exemplo, a seguinte passagem: "Negar valor à especulação (embora se possa desejar que os cambistas do pátio do templo etc., sejam afugentados como profanadores) seria, a meus olhos, prostituir a si mesmo, além de ser especialmente tolo da parte de alguém cuja vida, em grande medida, conforme suas humildes condições, está devotada ao serviço dela; e especialmente tolo da parte de alguém que admira os gregos". (*PSI*, p. 61/ *SKS 7*, p. 59).

Toda essa *segunda parte*, o que não é de se estranhar pelo volume de páginas, passa por inúmeras teses para fundamentar a relação subjetiva, tida como a correta por Kierkegaard, com o cristianismo. É o cristianismo, por isso, o pano de fundo teórico que sustenta a motivação do tratamento de assuntos como: conhecimento, verdade, ontologia (ser e pensar), categorias modais (possibilidade, efetividade e necessidade), ética, Deus, comunicação, subjetividade e objetividade, etc., e que por sua vez, formam a base da tese da verdade como subjetividade (que consideramos a mais importante do seu livro por percebermos essas tantas outras como circundantes dessa).

Muitos desses temas, que reapareceram no *Pós-Escrito* por ele ser uma espécie de síntese de seus escritos, não surgem, por assim dizer, da cabeça de Kierkegaard – isso seria atribuir-lhe uma genialidade em muito superior a que já tinha. Kierkegaard era do século XIX, da primeira metade desse; o que significa viver, na filosofia, o auge e o declínio do idealismo alemão (momentos que poderíamos apontar para o mesmo nome como referência, i.e., Hegel). Dessa forma, por mais que Kierkegaard fosse "apenas um dinamarquês", suas preocupações filosóficas, se sérias, estavam além do que a Dinamarca tinha a oferecer. Como dizem Hühn e Schwab:

THERE is no doubt that, philosophically, German Idealism constitutes the background and point of departure for Kierkegaard's thinking. Essential concepts, ideas, and moves in Kierkegaard's oeuvre are indebted to impulses from Fichte, Schelling, and Hegel and are, in the first instance, to be understood by reference back to classical German philosophy. (2013, p. 62).

Além da forte afirmação de que o idealismo alemão é o ponto de partida do seu pensamento, essa passagem alarga ainda mais o contexto filosófico de Kierkegaard por abranger não somente Hegel, mas outros dois grandes expoentes do citado movimento, o que exige, no mínimo, estudo para que um debate seja levantado. E embora não estejam, aí, contidas referências a Kant, podemos encontrá-las dentro do *Pós-Escrito* mesmo⁷⁸, o que também evidencia maior conhecimento e arsenal teórico, por assim dizer, de Kierkegaard⁷⁹.

⁷⁸ Por exemplo, num trecho onde Kant não aparece apenas como um nome numa lista, mas como objeto de conhecimento: "Contestar Kant permanecendo dentro do fantástico *Schattenspiel* [al.: jogo de sombras] do puro pensar é, justamente, não contestá-lo". (*PSII*, p. 44/ *SKS* 7, p. 300).

⁷⁹ Para mais um importante aspecto que evidencia a interação de Kierkegaard com a filosofia do seu tempo e além da Dinamarca, vide o artigo de Gabriel Ferreira: "O que nosso tempo mais precisa": Kierkegaard e o problema das categorias na filosofia do século XIX. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, nº 137, Ago./2017, p. 333-350.

Torna se difícil, perante essas informações, retirar Kierkegaard do seu contexto filosófico, dos tópicos centrais da filosofia de sua época, aos quais teria que enfrentar de alguma forma para sustentar teses novas (como é o esperado no progresso teórico dentro da filosofia, e que tem representação num aforismo que expressa: a superação de um filósofo é feita por dentro dele e não por cima, desviando). Contudo, isso não significa dizer que Kierkegaard seja um continuador do idealismo alemão só porque ele faz uso dos termos da sua filosofia contemporânea. Há de lembrar que sua principal preocupação é com o indivíduo, com a subjetividade e não com a especulação e o puro pensar, embora consiga manter diálogo, no mesmo nível, com aqueles pensadores.

Ainda assim, como comentamos na introdução, a relação de Kierkegaard com Hegel (nosso único objeto, ou seja, não o idealismo alemão) não recebeu apenas uma interpretação; por isso, é tema de debate como Kierkegaard se apropriou desses temas, conceitos e ideias: se foi para contrariar, concordar ou desenvolver; se Kierkegaard via em Hegel e sua filosofia um inimigo para suas teses sobre o sujeito ou se poderia extrair dela algo de proveitoso. Com efeito, praticamente em todos os assuntos citados anteriormente, que se encontram na segunda parte do *Pós-Escrito*, ocorre alguma referência ao que parece ser uma posição sustentada por Hegel; em virtude disso, realmente acaba sendo uma sensação para quem lê o *Pós-Escrito* de que essa seja uma obra de intenso antagonismo com Hegel.

É um pouco desse debate, dividido entre duas posições opostas, que iremos ver em nosso próximo capítulo. Para uma, a questão é 'Kierkegaard contra Hegel', para outra, é 'Kierkegaard contra os dano-hegelianos e não contra o próprio Hegel'. Assim sendo, sigamos.

3 AS DUAS PRINCIPAIS POSIÇÕES FUNDADORAS DO *STATUS QUÆSTIONIS* DA RELAÇÃO KIERKEGAARD-HEGEL

3.1 A *STANDARD VIEW* DA RELAÇÃO KIERKEGAARD-HEGEL

"*Standard View*" ou "leitura padrão" é um termo cunhado por Jon Stewart, em seu livro *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*⁸⁰, para se referir à forma como a relação entre Kierkegaard e Hegel é geralmente vista, a saber, como completamente "negativa".

Por conta disso, a principal característica desse padrão de leitura é identificar em Kierkegaard um grande opositor de Hegel, não restringindo suas críticas apenas à filosofia, mas também à própria pessoa de Hegel, o que acaba por qualificar esse pensador dinamarquês como aquele que fez uma campanha raivosa contra o filósofo do Sistema Absoluto (*KHR*, p. 4) – aspecto que, realmente, transparece a qualquer leitor iniciante (ou não) de Kierkegaard e que fica reforçado com a interpretação da maioria dos comentadores (que, naturalmente, influenciam os novos pesquisadores, perpetuando a leitura padrão).

Embora na "genealogia" da *Standard View* Stewart identifique seu surgimento desde o início do século XX, devido à popularização internacional de Kierkegaard, ganhando subsídio via intérpretes como Eduard Geismar, Søren Holm, Gregor Malantschuk, Robert Bretall, entre outros, é em Niels Thulstrup que ele vê o cristalizador da formulação mais inequívoca de Kierkegaard *versus* Hegel (*KHR*, p. 14).

Desse modo, cabe a essa dissertação averiguar em que argumentos se funda a *Standard View* representada por Thulstrup, no que se refere especialmente ao *Pós-Escrito*, já que temos o apontamento dela ser negativa.

3.1.1 A Posição de Thulstrup

Sem dúvidas, uma das principais contribuições (sem atribuímos juízo de valor) de Niels Thulstrup à *scholarship* kierkegaardiana foi o seu livro *Kierkegaard's Relation to Hegel*⁸¹ de 1967. Nessa obra, Thulstrup trata da relação de Kierkegaard para com Hegel em diferentes períodos, que se estende do início dos estudos de Kierkegaard,

⁸⁰ STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003. Livro eletrônico. Doravante, identificado como '*KHR*'.

⁸¹ THULSTRUP, Niels. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

começando com uma abordagem sobre o hegelianismo na Dinamarca antes de 1835 e de seu tempo na universidade, até o *Pós-Escrito* (o que faz com que a obra seja volumosa e trate de alguns temas de forma detalhada, como cursos que Kierkegaard frequentou, por exemplo).

No decorrer do livro, existem quatro teses defendidas pelo autor e que são apresentadas na introdução; todavia, apontaremos apenas a que mais caracteriza a *Standard View* e que é, também, a principal, segundo Thulstrup (*KH*, p. 12).

As duas premissas são as seguintes:

1. Hegel, especially in *Phenomenology of Spirit*, *Science of Logic*, and *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, presents the stages from immediacy to absolute knowledge as a development that proceeds with absolute necessity and in such a way that the singular human individual threatens to vanish completely in the world-historical development. (*KH*, p. 12);
2. Kierkegaard presents the stages from immediacy to faith as a development that must take place in a leap, in freedom and in such a way that the individual, the singular existing human, is all-important. The world-historical process, on the contrary, has no special significance. (*KH*, p. 12).

E que têm por conclusão:

- Thus seen, Hegel and Kierkegaard have in the main nothing in common as thinkers, neither as regards object, purpose, or method, nor as regards what each considered to be indisputable principles. (*KH*, p. 12).

Como se vê, Thulstrup adota uma posição extrema: Kierkegaard não tem nada em comum com Hegel.

Embora fosse interessante expormos e analisarmos todo o caminho que Thulstrup descreve para a formação dessa contrariedade "absoluta" entre os dois filósofos, a fim de averiguarmos a justeza dessa sua tese, iremos nos restringir, em virtude de nosso objetivo particular, apenas ao que se refere ao *Pós-Escrito*. Em contrapartida a esse "ideal abandonado", pensamos ser o que foi dito até aqui suficiente,

mesmo que breve, para darmos prosseguimento a nossa investigação, pois já temos a tese principal que será igualmente defendida no ponto ao qual nos importa.

3.1.1.1 O *Pós-Escrito* conforme Niels Thulstrup

De acordo com Thulstrup (*KH*, p. 370), "As in the foregoing pseudonymous works so in the *Postscript* Kierkegaard is completely unsympathetic toward Hegel". Mesmo Thulstrup não desenvolvendo uma análise completa da obra *Pós-Escrito* em seu *Kierkegaard's Relation to Hegel*, para evitar desnecessárias repetições – tendo em vista um primeiro livro⁸², de 1962, dedicado apenas ao *Pós-Escrito* –, ainda assim, podemos obter claros argumentos para a sua posição.

Um dos métodos possíveis para verificar a contrariedade entre os dois filósofos, segundo Thulstrup (*KH*, p. 370-371), é investigar cada exemplo específico em que Kierkegaard faça referência direta ou indireta a um item específico que Hegel ou seus seguidores trataram; já um outro modo é o de fazer três perguntas simples à obra de Kierkegaard e à de Hegel e, depois de encontradas as respostas, compará-las. As três perguntas formuladas por Thulstrup são: 1) quais os principais pressupostos que Hegel e Kierkegaard têm?; 2) quais as metas que colocaram para si em seus trabalhos como autores?; e, 3) quais procedimentos empregaram para obter suas metas? (*KH*, p. 371).

Com respeito à primeira pergunta, sobre os pressupostos, Thulstrup vê em Kierkegaard a lógica tradicional como princípio formal, enquanto Hegel utiliza da lógica especulativa, e como princípio concreto o cristianismo, entendido como comunicação de existência, ponto que, para Hegel, é considerado como "[...] an imperfect version of the same truth that receives its perfect formulation in the speculative system [...]". (*KH*, p. 371). Sobre a segunda pergunta, a meta do *Pós-Escrito* é responder à questão de como cada indivíduo pode entrar numa relação correta com o cristianismo, i.e., não como doutrina filosófica, mas como modo de vida. E o seu método para tal fim é o de investigar a esfera subjetiva do problema, falando da impossibilidade dele verdadeiramente aparecer a quem o trata objetivamente. Dessa forma, Thulstrup (*KH*, p. 372) é capaz de dizer que o confronto de Kierkegaard com Hegel se dá "[...] because, in his view, their speculation represented a distorted concept of man and a distorted concept of Christianity" – o que acabaria por fazer da

⁸² THULSTRUP, Niels. *Commentary on Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript – with a new introduction*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

especulação hegeliana o modo pelo qual o problema, trazido pelo cristianismo, não surge.

Naturalmente, por conta dos métodos de cada um desses filósofos a seus fins específicos, Thulstrup apresenta alguns pontos de choque entre eles. O primeiro é o da perspectiva objetiva do cristianismo, onde ele ou é tomado de maneira histórica ou especulativa (*KH*, p. 373), somando-se o fato de a especulação querer abolir o paradoxo absoluto (*KH*, p. 375). O segundo é que Hegel pretende fazer um sistema da existência através da inserção do movimento na lógica (*KH*, p. 374). O terceiro ponto é o da neutralização do esforço ético individual, por parte de Hegel na *Filosofia do Direito* (*KH*, p. 374). Um quarto ponto pode ser identificado com a valorização apenas da verdade objetiva, sem aquela que implica a subjetividade do sujeito (*KH*, p. 374-375). Por último, o que trata da abolição do princípio de não-contradição (que é possível na esfera do puro pensar, mas não na esfera da existência); isso acabaria com a diferença entre bem e mal e, por consequência, com a ética e com o interesse que todo pensador subjetivo tem sobre ela (*KH*, p. 377).

Um bom resumo dessa oposição também podemos encontrar quando Thulstrup (*KH*, p. 374) diz que

In general, speculation does not recognize the problems of existence, for they are evidently only pseudo-problems. It has confused things in logic by trying to incorporate movement into it, while ignoring ethics. All of its guidance has been misleading. The existing man's decision, his ethical choice, is not recognized by speculation. Instead, it loses itself in the world-historical.

Visto nos pontos básicos, para Thulstrup, a rejeição completa de Kierkegaard a Hegel (e, em conjunto, a seus discípulos – ambos mencionados por termos comuns, como "especulação" e "sistema"), é fundada em sua compreensão antropológica e teológica (*KH*, p. 375-376). A perspectiva que Kierkegaard adquiriu a partir desses pontos não se concilia com as pretensões hegelianas. Assim, a contrariedade já se dá no ponto de partida de cada um deles e que, invariavelmente, se desdobra nas suas peculiares concepções de ética, subjetividade, cristianismo e, mesmo, lógica.

Desse modo, podemos encontrar como a conclusão de Thulstrup – e, por consequência, igualmente válida à *Standard View* –, que Kierkegaard, de nenhuma forma, se aproxima de Hegel com algum tipo de benevolência, seja para aproveitar algo dele, de seus termos, ou para complementá-lo (*KH*, p. 375), pois sua avaliação, tanto de

Hegel quanto dos hegelianos, é totalmente negativa (*KH*, p. 381) tendo em vista as consequências daqueles distintos pontos de partida.

Isso posto, temos que o primeiro *status quaestionis* (também conhecido por *Standard View*) da relação, à época de Thulstrup, é definitivamente negativo, e que teria ganho o seu maior vigor crítico da parte de Kierkegaard em seu *Pós-Escrito*.

3.2 JON STEWART: UM NOVO PASSO DO *STATUS QUÆSTIONIS*

O segundo comentador indispensável para entendermos a relação Kierkegaard-Hegel altera sensivelmente o *Status Quaestionis* desse tema; talvez possamos apontá-lo como o último pesquisador a ver essa relação de forma sistemática, sendo assim, de modo geral, o ponto de vista hoje vigente. Jon Stewart, em seu livro *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, nos apresenta uma posição bem diferente da de Thulstrup, sendo ele quem atribuiu a esse último a autoria sistêmica (*KHR*, p. 14) da *Standard View* Kierkegaard versus Hegel, como já vimos, de fato, sê-lo.

Para Stewart, porém, como traz o título de seu livro, essa relação deve ser "reconsiderada", pois a inimizade de Kierkegaard para com Hegel aparece, na *Standard View*, como fato dado, sem precisar de nenhuma investigação, já que, em muitos livros, Kierkegaard critica Hegel nominalmente e, referente aos problemas filosóficos, ambos estariam em lados opostos (*KHR*, p. 3). Talvez o maior problema dos pesquisadores, detectado por Stewart, a respeito da relação negativa Kierkegaard-Hegel se dá por eles deixarem de lado o contexto histórico de Kierkegaard, "but once the historical background becomes clear, it is obvious that these points in fact have little to do with Kierkegaard's actual intentions or his own understanding of his relation to Hegel" (*KHR*, p. 3), problema que também encontra sintonia e força com o fato de que "There is little evidence that any of these scholars knew much about Hegel's thought in its own right [...]". (*KHR*, p. 14).

Mesmo que alguns comentadores, depois de Thulstrup, tais como Mark C. Taylor, Carl Henrik Koch, Michael Theunissen, entre outros, fizessem reaproximações positivas entre Kierkegaard e Hegel, eles acabaram revendo a questão sob um único aspecto (tais como o self, ou desespero, ou ironia), limitando, assim, a investigação; some-se a isso, a contínua e já mencionada falta de abordagem histórica e biográfica de Kierkegaard. (*KHR*, p. 32). Por isso, Stewart pretende tratar a questão de forma diferente: "The goal of the present study is to see the matter in a more nuanced fashion

and to examine precisely which of Hegel's texts, doctrines, or ideas influenced Kierkegaard positively or negatively *at any given period in his life*". (KHR, p. 33, grifo nosso). O que também o leva a afirmar "relações" ao invés de "uma relação" (positiva ou negativa) entre os dois filósofos. Nessa linha, Stewart defende uma evolução da relação Kierkegaard-Hegel em três diferentes períodos. No primeiro, que vai da obra *From the Papers of One Still Living* (1838) a *Either/Or* (1843), pode-se observar que há uma influência positiva de Hegel sobre Kierkegaard; no segundo período, que se estende, basicamente, de *Temor e Tremor* (1843) ao *Pós-Escrito* (1846), onde a maioria dos **comentadores tem como sendo** a crítica mais evidente e agressiva de Kierkegaard a Hegel, Stewart (KHR, p. 33-34) diz que "I wish to show that this criticism is, however, directed primarily at other sources and not at Hegel himself." (ou seja, fica claro que há uma crítica forte, mas que não se dirige a Hegel; mais propriamente, ao invés de o *Pós-Escrito* ser tomado como o derradeiro livro de combate a Hegel, ele deve ser visto como uma resposta às discussões sobre a filosofia hegeliana que estavam, na época, tomando lugar na Dinamarca). No terceiro momento, onde "Kierkegaard openly uses Hegelian concepts and methodologies as in *The Sickness unto Death*" (KHR, p. 34), ele deixa essa polêmica e, por uma razão ou outra, faz suas pazes com o hegelianismo.

Baseando-se nessas relações ao longo do tempo, Stewart propõe, então, defender duas teses: uma que é propriamente sobre a relação Kierkegaard-Hegel, e outra que é histórica sobre essa relação; a primeira afirma que a relação entre eles é positiva, e a segunda pretende dar conta da influência de Hegel no decorrer daqueles três períodos mencionados acima⁸³, abrangendo a carreira de Kierkegaard (KHR, p. 32).

Um dos principais (senão o principal) métodos argumentativos que Stewart utiliza é o de investigar/identificar pseudônimos para os verdadeiros alvos de Kierkegaard, desviando de Hegel as críticas que, normalmente, a ele identificamos ao utilizarmos a *Standard View*. "This was perhaps a part of the strategy of indirect communication. The key terms andonyms functioned as a kind of code for Kierkegaard's contemporary readers, who were doubtless able to identify the real targets of the criticism by means of them"⁸⁴. (KHR, p. 43). Assim, podemos dizer que é "por uma questão de tempo" que não conseguimos ver tão nitidamente a quem

⁸³ "The fact that Kierkegaard read Hegel's texts and had contact with his philosophy from different concrete sources seems to justify a historical approach of this kind". (KHR, p. 37).

⁸⁴ Percebe-se que este ponto é uma das principais diferenças entre Stewart e Thulstrup, tendo em vista que o último coloca sobre os mesmos termos as mesmas referências, enquanto Stewart as separa e fundamenta (como veremos em seguida).

Kierkegaard se dirigia em seus escritos, incluindo o *Pós-Escrito*, pois é justamente o *tempo* que nos separa dos *contemporary readers*.

Com essa metodologia, Stewart afirma a tese central: "[...] I will demonstrate the main negative thesis of the present study, namely, that Kierkegaard never had the anti-Hegel campaign that he is so often thought to have had". (*KHR*, p. 44). Que se apresenta como um nítido choque contra a tese thulstrupiana, ainda mais enfatizado pela flagrante crítica "à ingenuidade" dessa: "Once one decodes the references and learns who his real targets are, one gains a picture of the various texts and of Kierkegaard's relation to Hegel, which is entirely different from the mistaken one that has enjoyed such wide currency heretofore." (*KHR*, p. 43). Ou seja, conforme visto, se Thulstrup tivesse prestado atenção a essa diferença referencial tão elementar, ele, provavelmente, não teria errado como errou.

Doravante em posse da ideia geral de Stewart, sigamo-lo na análise de nosso objeto específico.

3.2.1 O *Pós-Escrito* conforme Jon Stewart

Após comentar sobre a importância singular que o *Pós-Escrito* tem para a obra de Kierkegaard (em algumas partes similar ao que fizemos em nosso capítulo anterior), Stewart apresenta-o como geralmente é percebido pela *Standard View*, ou seja, como uma obra antitética a Hegel e a seu sistema, onde Kierkegaard, em posse de categorias fundamentalmente cristãs, vai, aos poucos, rebatendo o tipo de filosofia especulativo-objetiva a que Hegel representa como pensador abstrato. Contudo,

Despite all this, I will argue that the standard interpretation of the *Postscript* as a polemic with Hegel is, generally speaking, a *misunderstanding*. When one examines the text carefully, one finds that although a great deal of it purports to be about Hegel, little of Hegel's actual thought is present. The picture of Hegel presented here *is not one based on his primary texts but is rather simply a position, in many ways arbitrary*, which Kierkegaard has Climacus use as a contrast to his own view. In this sense, the Hegel of the *Postscript* has more to do with Kierkegaard *than with the actual thought* or writings of the German philosopher himself. *I wish to argue that the polemic here is in fact primarily with Martensen and Heiberg*, who stood for a certain picture of Hegelianism in Kierkegaard's eyes. This becomes clear when one examines a number of *veiled terms and expressions*, which Johannes Climacus uses to refer to these Danish Hegelians in the text. (*KHR*, p. 451-452, grifos nossos).

Destaquemos, antes de continuar, as importantes afirmações que Stewart nos apresenta no trecho acima:

- i. A polêmica com Hegel é um mal entendido;
- ii. Pouco do verdadeiro pensamento de Hegel está presente no *Pós-Escrito*;
- iii. A imagem de Hegel, nesse livro, não é baseada nos seus textos primários, mas manipulada por Kierkegaard para seus propósitos.

Com essa proposta, um novo ponto de vista, baseado sobre "expressões e termos velados", a respeito dessa obra nos é dado; Hegel, que é nominalmente citado e que recebe inúmeras críticas *ad hominem*, para Stewart, não é o verdadeiro alvo a que esse livro pretende acertar, como geralmente pensamos ser. Vejamos alguns dos argumentos que Stewart usa para sustentar essa tese – sem termos a pretensão, agora, de contra-argumentarmos.

O primeiro deles é o que chamamos de *consideração temporal*. Aqui, Stewart diz que o hegelianismo, na Dinamarca, estava no seu clímax em 1841 e que terminou em 1846. A esse fato, faz a seguinte pergunta: "If Hegelianism was no longer a decisive trend in Danish intellectual life, why would Kierkegaard feel the need to criticize it at this point and why not earlier when it was more vital?". (*KHR*, p. 453). Outro dado que estaria corroborando a essa "consideração temporal" é uma nota de rodapé onde Kierkegaard faz referência a Poul Martin Møller, cujo conteúdo é a afirmação de que este pensou diferente quando tudo era hegeliano⁸⁵ (momento que deve apontar para antes de 1838, quando da morte deste, evidenciando, para Stewart, a força do hegelianismo num período anterior ao *Pós-Escrito*⁸⁶).

Outro argumento base de Stewart é o que chamamos de *consideração textual*, e que pode ser sintetizado no seguinte trecho:

⁸⁵ A referida nota é a seguinte: "Mais notável do que muitos aforismos impressos na coleção, ainda mais notável do que muitos episódios de juventude preservados pelo biógrafo, cuidadoso e com muito gosto, numa bela e nobre apresentação – ainda mais notável foi que P.M., quando tudo era hegeliano, julgava bem diferente; que, primeiro, por algum tempo, ele falava de Hegel quase com indignação, até que a natureza saudavelmente humorística que havia nele o ensinou a sorrir, especialmente do hegelianismo, ou, para recordar P. M. com mais clareza, o fez rir dele cordialmente". (*PSI*, p. 39/ *SKS* 7, p. 39).

⁸⁶ Embora seja curioso, ao olharmos as datas, que a morte do professor Møller ocorreu antes do tempo "hegemônico" do hegelianismo, e o *Pós-Escrito* lançado antes do fim, ou já no fim, da hegemonia (mesmo se quisermos ficar presos por esse "fim da hegemonia", devemos considerar que o processo criativo dessa obra se dá antes disso já que a sua publicação aconteceu em fevereiro de 46).

When one reads the ostensible polemic against Hegel in the *Postscript*, one is surprised to find that there are virtually no quotations from Hegel's primary texts, no textual analyses, and when Hegel's name does come up, *it is usually incidental* and not in the context of any substantive discussion of his thought. (*KHR*, p. 453-454, grifo nosso).

Sendo assim, para Stewart, se Kierkegaard não fez nenhuma citação direta de Hegel, se não se debruçou sobre um aspecto específico e bem sinalizado de sua filosofia, não faz sentido dizer que são contra Hegel as contestações de Kierkegaard.

Os próximos argumentos de Stewart são destinados a encontrar os verdadeiros objetos ocultos pelas expressões bem conhecidas da filosofia na época de Kierkegaard. Para dar apoio às suas afirmações ou descobertas identificadoras (e. g. que quando Kierkegaard diz "sistema" está pensando em Martensen e não em Hegel), Stewart vai mostrando, através de citações diretas, que os leitores contemporâneos de Kierkegaard já entendiam claramente a quem cada um desses termos ou expressões estava se dirigindo; inclusive o próprio Martensen (*KHR*, p. 454), um dos seus maiores alvos, o sabia. Embora Kierkegaard não fizesse essas críticas abertamente, preferindo esses termos velados, por respeito ao pai (para evitar escândalos) e ao Bispo Mynster, Stewart sempre mostra algum fragmento "revelador", seja de uma carta ou das anotações de Kierkegaard, que faça menção clara aos nomes; ou seja, deliberadamente, Kierkegaard escondeu as referências ao publicar sua obra, deixando em seus lugares termos sinônimos para qualquer leitor interessado e dinamarquês da época.

Um dos grandes motivos, então, de declarações *ad hominem* existirem no *Pós-Escrito* é porque elas não são para Hegel, mas, em muitos casos, para Martensen, cujo motivo de ataque pessoal Stewart encontra em razões biográficas. Uma delas é de que Kierkegaard ficou amargurado [*embittered*] pela falta de reconhecimento que tinha, enquanto o de Martensen só crescia (*KHR*, p. 456). Mas, "Particularly bitter for Kierkegaard was the fact that Martensen was appointed to the coveted position of official Court Priest in 1845." (*KHR*, p. 456). Contudo, fora isso, Stewart reconhece também que há uma crítica teológica a Martensen que não se pode explicar simplesmente por essa oposição pessoal; nela, Martensen estaria misturando filosofia secular (oriunda de sua posição universitária) com o cristianismo (ao se tornar sacerdote [*priest*]), além da falta de interioridade e caráter subjetivo para assumir tal função no

cristianismo (*KHR*, 456-457). "For these reasons Martensen makes a much better candidate than Hegel as the true, albeit veiled, target of the *Postscript*." (*KHR*, p. 457).

Em consonância, tratado o *Pós-Escrito* de forma geral, "The criticism seems rather to be of those who try to imitate Hegel and the other German philosophers, and who make pretentious claims about their own systems", diz Stewart (*KHR*, p. 458). Assim, brevemente, mais a título de nota para nós, expomos aqui os termos velados e seus respectivos objetos (ou imitadores) apontados por Stewart e que ajudam a esclarecer a relação, segundo ele. Ei-los: "sistema", "hegeliano", "filosofia especulativa", "*Sub specie æterni*" e "pensador abstrato" direcionados a Martensen; "*Privatdocent*" a Martensen/Nielsen; "Sistema incompleto" a Heiberg/Nielsen; "História universal" a Grundtvig.

No decorrer das 75 páginas do *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* dedicadas ao *Pós-Escrito*, 10 subcapítulos foram usados para defender sua tese de forma abrangente, tratando dos principais pontos tidos como de "atrito" entre Kierkegaard e Hegel. Desses 10, tendo em vista o objetivo restrito dessa dissertação, nos deteremos em analisar com mais detalhes os argumentos de um deles, a saber, "The Criticism of the Presuppositionless Beginning" (*KHR*, p. 488-496).

Porém, antes de adentrarmos nesses pontos, acompanhemos as conclusões derradeiras a que Jon Stewart chega no tocante ao *Pós-Escrito*, propondo-nos um novo passo ao entendimento da relação Kierkegaard-Hegel, muito menos conflituosa (mas que parece, no fim das contas, a quase não ser relação alguma)⁸⁷:

- a) The personal or biographical dimension of the *Postscript* has been overlooked in the literature, which would like to see the work as a straightforward criticism of Hegel. Kierkegaard never held a university position, and thus he could engage in a bitter tirade against the "docents". (*KHR*, p. 520);

⁸⁷ Embora essa parte possa parecer extensa, pois cheia de citações, julgamos importante a sua presença para deixar em destaque cada uma das afirmações que Stewart faz. Isso ajuda a transparecer nossa observação sobre a preocupação desse comentador com a relação psicológica (subjéctiva) de Kierkegaard, i.e., com o que ele *pensava* (certamente, não em Hegel), e a "transformação" dele num "filósofo municipal" (e poderíamos acrescentar: ressentido e vingativo).

- b) He thought that Nielsen was unprepared to become a professor at the university, and the result was his consistent satire of Nielsen's unfinished system and constant promises. (*KHR*, p. 520-521);
- c) He thought that Martensen was unfit to be court priest, and as a result Martensen is criticized under the headings "speculative philosophy," "the objective thinker," and the like. (*KHR*, p. 521);
- d) He resented Heiberg's dismissive comments about *Either/Or* and *Repetition*, and as a result Heiberg is satirized as Dr. Hjortespring for his overenthusiastic pro-Hegel campaign. (*KHR*, p. 521);
- e) He thought that Grundtvig was affected and had a mistaken conception of Christianity, which neglected the individual, and as a result Grundtvig is constantly satirized for his preoccupation with world history. (*KHR*, p. 521);
- f) But all of this has nothing to do with Hegel. (*KHR*, p. 521);
- g) These various personal grudges and animosities are present in the *Postscript* in an encoded form. While the unwary reader will associate the key code words immediately with Hegel, the true targets of Climacus' criticisms are almost invariably much closer to home. (*KHR*, p. 521);
- h) Algumas das críticas *ad hominem* de Kierkegaard podem ser vistas como críticas moralistas aos princípios ou tendências da sua época, fazendo delas legítimos pontos filosóficos ao apontar a falha de abordagens inapropriadas do cristianismo. "[...] however, be noted that these moral criticisms are not philosophical criticisms of Hegel". (*KHR*, p. 521);

- i) [...] Climacus is not really in dialogue with Hegel directly and has no real complaint about the actual content of his philosophy. (*KHR*, p. 522);
- j) The long-standing perception that the *Postscript* is Kierkegaard's great polemic with Hegel is in the final analysis nothing more than a myth based on an ahistorical understanding of the text. (*KHR*, p. 522);
- k) Moreover, *in each of the passages* that purportedly refer to Hegel, Climacus is *invariably* drawing on the discussion of Hegelianism in the Danish philosophical literature. (*KHR*, p. 522, grifos nossos);
- l) In the final analysis, however, the positions that Climacus criticizes have little, *if anything*, to do with Hegel himself. (*KHR*, p. 522, grifo nosso).

Como vemos, Stewart tenta dissolver a oposição Kierkegaard-Hegel através dos elementos biográficos de Kierkegaard, mostrando que a motivação de Kierkegaard em publicar críticas tão pesadas se dá mais pelas desavenças pessoais com seus contemporâneos que por antagonismo filosófico para com Hegel. De fato, sobre o *Pós-Escrito*, ao menos, não notamos nenhum ponto de contrariedade entre esses dois filósofos que Stewart tenha admitido, dado que, a cada assunto onde costuma-se identificar atrito, ele dá razões inversas.

Passemos, agora – e que também servirá para ilustrar o que recém dissemos –, à mencionada análise argumentativa de Jon Stewart sobre um importante tema de debate: o "começo sem pressuposição".

3.2.1.1 O Sexto Subcapítulo: *The Criticism of the Presuppositionless Beginning*

A parte do *Pós-Escrito* que J. Stewart analisa para mostrar que as críticas contra um "sistema que começa sem pressupostos" são melhor entendidas como referentes a Heiberg e não a Hegel é "(a) um sistema lógico pode haver"⁸⁸. Mas antes de

⁸⁸ *PSI*, p. 113-123/*SKS* 7, p. 105-114.

mostrar que Kierkegaard discute com os dinamarqueses, Stewart mostra o início da filosofia nos próprios termos de Hegel.

Destacado em argumentos, seus apontamentos são os seguintes:

- Hegel discute o início da filosofia detalhadamente na seção introdutória da *Ciência da Lógica* chamada "Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?";
- Hegel revisita algumas tentativas de iniciar a filosofia com alguma verdade imediata ou pedaço de conhecimento;
- Mas esses inícios partem de uma falsa dicotomia porque tudo é tanto mediado quanto imediato. Embora, "for Hegel, philosophy begins with immediacy, but this is already an abstraction and a reflection with reference to mediation", diz Stewart (*KHR*, p. 489);
- Após citação direta de Hegel sobre o puro ser, Stewart complementa: "The philosophical science of logic begins with pure being, which is the most indeterminate and abstract category. In this sense it is immediate. But this conception of immediacy is determined by mediation". (*KHR*, p. 489);
- As outras categorias são determinadas do puro ser, e, a partir daí, a objetividade se torna cada vez mais determinada;
- Mas a própria abstração e imediatidade do puro ser dependem da mediação das outras categorias. E cita novamente Hegel, onde mostra que o importante na ciência da lógica não é o início ser a pura imediatidade, "but rather that the whole of the science be within itself a circle in which the first is also the last and the last is also the first."⁸⁹ (1989, p. 69);
- Dessas premissas, somando-se ao §17 da *Lógica* enciclopédica, Stewart conclui: "Thus, philosophical knowledge for Hegel forms a circle in which the last member returns to the first, and there is no such thing as an absolute beginning without any presuppositions in the sense of the Cartesian *cogito* is thought to be. Instead, the true beginning lies in the will of the individual to

⁸⁹ HEGEL, G.W. *Hegel's Science of Logic*. Tradução de A. V. Miller. London: George Allen and Unwin 1989.

decide to contemplate logic. This beginning is made with complete abstraction and the category of pure being." (*KHR*, p. 490).⁹⁰

Após essa explicação, Stewart diz que, na própria Alemanha, já havia uma discussão sobre o tema do início que antecedia e que é contemporânea à da Dinamarca (*KHR*, p. 490). Nesse último país, os debates começam quando Martensen revisa uma obra de Heiberg que versa sobre a lógica. Martensen elogia Hegel por encontrar o verdadeiro ponto de partida da filosofia, o que Heiberg também faz num artigo de revisão do livro de V. H. Rothe. Nesse artigo

He explains that the first moment in each triad is immediate and is sublated by the second which is mediated. Therefore, one need only trace the series of categories all the way back to the first category in the first triad to find the most immediate category of all. For Heiberg, this position is occupied by the dialectically related categories of being and nothing. (*KHR*, p. 491).

Assim, a conclusão de Heiberg é de que a oposição básica do 'ser' e 'nada' constitui o início absoluto do sistema.

Dado o mote da discussão, Jon Stewart nos apresenta as críticas de Sibbern a Hegel e Heiberg, questionando ao primeiro sobre a relação da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica* (dizendo que não fica claro onde o início realmente acontece ou se dá-se duas vezes), e ao segundo, em tom de desafio, para que ele demonstre como o início do sistema pode se dar por meio dessas duas categorias, fazendo o 'nada' ser igual ao 'ser', coisa que Hegel não fez. Explica Stewart:

Sibbern is suspicious since Heiberg has changed Hegel's scheme by treating being and nothing as a single category and not as two distinct ones in the sequence. He asks Heiberg for a demonstration of how a system of logic can be derived from this dual category. (*KHR*, p. 492).

Mas a resposta de Heiberg (não feita diretamente a Sibbern) é uma reformulação do que já dissera no primeiro artigo, mas de forma um pouco mais sistemática. Não muito diferentes dessas críticas de Sibbern, mas, agora, vindas de um hegeliano, são as de A. Peter Adler, que ressalta a mesma modificação no início do sistema.

⁹⁰ Cabe ainda ressaltar que Stewart faz referência, na nota de rodapé 185, do uso da expressão "começo absoluto" por Hegel (1989, p. 70); ali, Hegel fala da sua arbitrariedade sobre o começo e que ele é fundado na ciência inteira.

Para Jon Stewart (*KHR*), é sobre esse debate que Kierkegaard toma posição no *Pós-Escrito*. Seu título "um sistema lógico pode haver"⁹¹ parece ser uma referência ao artigo de Heiberg, intitulado "The System of Logic", e também as primeiras linhas de 'β.'⁹² seriam alusivas a ele, onde Stewart ressalta que o "paradoxical claim that the beginning both is and is not is one that Heiberg makes several times". (*KHR*, p. 493). Para demonstrar essa afirmação, Stewart faz (*KHR*, p. 494) duas interessantes citações diretas de Heiberg. Além disso, o fato de Kierkegaard falar da "sociedade hegeliana" e não do próprio Hegel, evidencia, para ele, a preocupação do filósofo dinamarquês com os seus contemporâneos ao invés dos textos primários de Hegel.

A fim de não sermos prolixos, vejamos os pontos de Heiberg (ou seja, não de Hegel) que foram criticados:

- Heiberg entende que o início da lógica se dá sob uma categoria única onde 'ser' e 'nada' estão unidos. (*KHR*, p. 491-494);
- Para Heiberg, o princípio absoluto, a coisa original, se dá na abstração de tudo e sem ter pressuposição alguma, imediatamente. (*KHR*, p. 494).

O problema que Kierkegaard vê, mostra Stewart, é que o sistema não consegue começar imediatamente com o imediato, pois se o puro ser está no início, o sistema começa com a existência. Ademais, o início por abstração só é encontrado por uma decisão do sujeito em parar de refletir, dado que a reflexão é infinita, i.e., pode nunca parar para encontrar tal ponto de partida. No que Hegel estaria de acordo, já que esse tipo de reflexão é caracterizada como má infinitude por continuar sem parar. (*KHR*, p. 495).

It should be noted that Hegel's position is essentially in agreement with that of Climacus. Hegel himself says that philosophy begins when the subject makes its own thought an object of investigation. This is for Hegel a "free act" of the individual. (*KHR*, p. 496).

⁹¹ *PSI*, p. 113/ *SKS* 7, p. 105.

⁹² Isto é: "A dialética do começo precisa ser aclarada. O que há de quase divertido a esse respeito, que o começo é e contudo de novo não é, porque é o começo – essa observação verdadeiramente dialética já foi, por bastante tempo, vista como um jogo que se jogava na sociedade hegeliana". (*PSI*, p. 116/ *SKS* 7, p. 108).

Dessa forma, podemos observar que a conclusão de Stewart (Kierkegaard não se referir a Hegel com respeito ao início do sistema, mas a Heiberg)⁹³, se dá, basicamente, pelos seguintes argumentos:

- a) Hegel não afirma um início absoluto, sem pressuposição e imediato para o sistema, já que o conhecimento filosófico forma um círculo (onde o primeiro é o último e o último é o primeiro);
- b) Como quem afirma o princípio absoluto é Heiberg, é sobre ele que recaem as críticas de Kierkegaard no *Pós-Escrito*;
- c) Tanto Kierkegaard quanto Hegel entendem que o início se dá por um ato livre do indivíduo;
- d) A imediatidade do puro ser não é imediata, mas uma abstração;
- e) E, por fim, Kierkegaard não analisa os textos primários de Hegel nessa discussão.

São esses os principais pontos da tese antitética à *Standard View* de Jon Stewart sobre o tema do "início sem pressupostos" que queríamos explorar. Passemos, agora, ao encerramento desse terceiro capítulo.

3.3 PONTO CEGO

Conforme pudemos observar a partir desse nosso terceiro capítulo, o modo pelo qual podemos entender a relação de Kierkegaard para com Hegel pode ser bem controversa. Até Jon Stewart, por exemplo, a relação entre Kierkegaard e Hegel fora vista como predominantemente negativa, excetuando-se alguns comentadores que, vendo alguns pontos específicos, podiam afirmar algo de diferente. Uma das maiores contribuições de Stewart foi a de analisar cautelosamente as críticas de Kierkegaard, separando os destinatários de forma mais precisa entre o próprio Hegel e os hegelianos dinamarqueses de sua época, pois, não ver a filosofia de Hegel em seus próprios termos e, sim, somente pela perspectiva de Kierkegaard, pode resultar em um grande erro e estabelecer firmes preconceitos, tais quais temos ao aderir à *Standard View* acriticamente. Todavia, o fato é que, também, a importância de Thulstrup deve ser

⁹³ Como podemos ver aqui: "Given that Climacus' critical comments are generally in agreement with Hegel's own view of the matter, it seems clear that Climacus takes as his point of reference the debate among the Danish Hegelians and not Hegel's primary texts". (*KHR*, p. 496).

reconhecida; já pelo modo com o qual percorreu a análise da relação, tentando deixar explícito o posicionamento dos dois filósofos e estabelecendo uma comparação entre ambos, o faz um comentador sério e que não deve ser desconsiderado tão rapidamente. Com certeza, tanto Stewart quanto Thulstrup merecem um estudo mais detalhado de suas posições – empreendimento que não cabe em nosso trabalho – a fim de vermos o quão distantes estão uma da outra e o quanto erram e acertam em relação não só a Kierkegaard, mas, se for o caso, igualmente a Hegel.

Porém, desses dois, como Jon Stewart é de origem hegeliana, podemos reconhecer que ele tenha certa facilidade e habilidade para identificar o que realmente pertence, ou não, à filosofia de Hegel quando lê as críticas que Kierkegaard fez no *Pós-Escrito* – não é por menos que ele pode ser encarado como o *status quaestionis* da relação; contudo, isso não significa dizer que ainda não caibam algumas *re-*reconsiderações a serem feitas sobre a relação, i.e., sobre o seu ponto de vista.

* * * * *

Realmente, a dificuldade imposta pelo tempo, que nos distancia da discussão kierkegaardiana no século XIX, é difícil de ser transposta; não estarmos inteirados de todo o contexto dinamarquês da época, de suas "polêmicas e picuinhas", de termos acesso ao pensamento de Kierkegaard apenas pelo que deixou escrito em seus livros e anotações são pontos que impedem enormemente nosso contato mais claro e imediato com suas reais intenções e apreço para com Hegel. Os próprios textos, muitas vezes, parecem dúbios, quando recebemos as afirmações de Stewart. No entanto, se ao procurarmos estabelecer a relação Kierkegaard-Hegel, sendo positiva ou negativa, utilizando-nos dos tratos diretos (e mesmo dos indiretos) entre ambos, parece-nos um caminho quase intransponível por conta das dificuldades já mencionadas, talvez, se prestarmos atenção a uma outra relação, exterior a essa almejada, possamos vislumbrar um ponto de contato mais nítido. Essa relação, a saber, é a de Kierkegaard para com Trendelenburg.

Que Trendelenburg critique Hegel em suas *Logische Untersuchungen* (1840) e *Die Logische Frage in Hegels System* (1843) nos parece inquestionável; que Kierkegaard se refira a Trendelenburg no *Pós-Escrito*⁹⁴, num momento onde o que está

⁹⁴ *PSI*, p. 114/ *SKS* 7, p. 107.

em pauta é a *Lógica* de Hegel (no mínimo citado incidentalmente, conforme Stewart⁹⁵) também nos parece inquestionável. Por isso, algumas perguntas nos parecem lícitas de serem feitas às teses de Jon Stewart: será que Kierkegaard usa Trendelenburg só para criticar os hegelianos dinamarqueses? Mas, caso sim, se a crítica de Trendelenburg contra Hegel está certa, e Kierkegaard, não a modificando, usa-a no *Pós-Escrito*, essas críticas não cabem, por isso, também a Hegel? Se isso é verdade, Kierkegaard acabou criticando Hegel sem saber ou ter intenção? Se, segundo Stewart, os hegelianos dinamarqueses mudaram ou utilizaram o sistema de Hegel para fins próprios, fazendo com que as críticas de Kierkegaard no *Pós-Escrito* só pudessem caber a eles e não a Hegel por conta dessa modificação, as críticas de Trendelenburg feitas diretamente a Hegel e empregadas por Kierkegaard podem também caber aos hegelianos dinamarqueses de balde essa diferença afirmada por Stewart? Ou seja, qual a função de Trendelenburg no *Pós-Escrito* se a crítica dele cabe especificamente a Hegel e não aos hegelianos dinamarqueses tendo em vista que esses modificaram seu sistema? Por que Kierkegaard usaria Trendelenburg sem a pretensão de criticar Hegel? – A não ser que ele tenha entendido mal Trendelenburg, o que explicaria a confusão, pois, se ele tivesse entendido adequadamente, teria visto que seria inútil usar Trendelenburg para uma filosofia variante de Hegel, a não ser que essa variante não estivesse tão longe assim de Hegel, o que faria com que sua crítica igualmente coubesse a ele – mas isso Stewart não poderia admitir por ir contra sua tese. Todavia, ainda há a possibilidade – que seria a última alternativa vista por nós para essa discussão – de que Kierkegaard soubesse muito bem que usar os argumentos de Trendelenburg contra a *Lógica* hegeliana em seu *Pós-Escrito* era criticar o próprio Hegel, e que isso poderia resultar, em extensão, na crítica da filosofia especulativa de seus contemporâneos dano-hegelianos.

Enfim, mesmo que Stewart possa ter razão em muitos casos ao mostrar que em determinadas passagens do *Pós-Escrito* a referência parece ser mesmo a algum contemporâneo de Kierkegaard, que Hegel não tenha sido, também, seu alvo (pelo menos em alguma medida nesse mesmo livro) não nos parece ponto tão pacífico; nossa desconfiança e atrito com a tese de Stewart encontra seu fundo no desinteresse que ele manteve acerca da importância filosófica de Trendelenburg no *Pós-Escrito*⁹⁶. Conforme

⁹⁵ *KHR*, p. 453-454.

⁹⁶ Esse desinteresse se evidencia, para nós, pelo fato de Stewart apenas mencionar Trendelenburg, algumas vezes, como fonte de Kierkegaard para seus estudos sobre as categorias e também a respeito de Hegel (para algumas dessas ocorrências, vide *KHR*, p. 149, p. 370, p. 399, p. 405, p. 458 e p. 488). Todavia, em nenhuma delas há o desenvolvimento do que consiste a tese trendelenburgiana, como ela

pensamos, inclusive, deixar de lado tal investigação sobre essa relação argumentativo-filosófica de Kierkegaard com Trendelenburg ocasionaria uma perda na análise stewartiana das próprias críticas que estariam sendo dirigidas apenas aos dano-hegelianos contemporâneos de Kierkegaard. É esse fato, portanto, o que consideramos como seu "ponto cego".

No entanto, todas as questões acima levantadas ainda estão sob o aspecto do que chamamos de tese fraca sobre a relação Kierkegaard-Hegel, i.e., buscam saber, "por intermédio de Trendelenburg", se Kierkegaard tinha em mente Hegel, ou não, ao escrever o *Pós-Escrito*; elas buscam alegar algo do tipo: "Kierkegaard tem em mente atacar Hegel porque usou as críticas de Trendelenburg". Por mais que seja tentador assumirmos esse tipo de afirmação, ela é insustentável. Vejamos, além dos motivos que já apontamos na introdução, temos que: uma coisa é ver se as críticas de Trendelenburg realmente se encontram no texto de Kierkegaard⁹⁷; uma segunda coisa seria ver se as críticas de Trendelenburg contra a lógica de Hegel utilizadas por Kierkegaard são corretas, procedem, se invalidam a *Lógica*; uma terceira coisa seria verificar se elas cabem igualmente à filosofia de matriz hegeliana dos dinamarqueses contemporâneos de Kierkegaard. Todavia, é preciso notar, que desses três passos⁹⁸ teórico-metodológico-objetivos não se deriva com necessidade uma posição psicológica de Kierkegaard (pró ou contra) pela simples possibilidade de que – *visto sob a preocupação da tese fraca* –, no primeiro, Kierkegaard poderia estar acertando o alvo que não viu e, no terceiro, Kierkegaard poderia ter usado Trendelenburg, que criticou Hegel, contra os hegelianos dinamarqueses, sabendo que as críticas cabem a Hegel mas *sem querer* atingir Hegel, evidenciando uma falta de compreensão de Hegel ou dos hegelianos (pois, ao seguirmos Steward, Kierkegaard só estaria criticando um dos dois – os segundos –, não podendo usar a mesma ferramenta teórica para ambos). Portanto, tender em busca da tese fraca, que se mostra como a mais difícil de ser provada, é

aparece no texto de Kierkegaard, e como isso poderia atingir Hegel – movimento que é, basicamente, o que faremos no próximo capítulo. Além da ausência dessa pesquisa útil para relação Kierkegaard-Hegel – ao menos para a filosófica que buscamos aqui –, essa "falta", para nós, tem como consequência algo que afirmamos no corpo do texto a seguir.

⁹⁷ Caso isso ocorra, somos levados a admitir, pressupondo que Trendelenburg realmente tenha escrito tanto as *Logische Untersuchungen* e a *Logische Frage in Hegels System* contra a filosofia de Hegel (o que poderia estar totalmente de acordo com o ponto de vista stewartiano, já que ambos são contemporâneos e alemães) e que Kierkegaard tenha utilizado suas críticas no *PS* sem as ter alterado, a tese intermediária que buscamos (de que há elementos contra a *Ciência da Lógica* de Hegel no *Pós-Escrito* de Kierkegaard) estará provada.

⁹⁸ Com mais exatidão, o primeiro e o terceiro, já que, para o segundo, a análise pode prescindir da relação Kierkegaard-Hegel.

sempre não ter resposta definitiva por conta da viabilidade de dois discursos coerentes e contrários. A nível de teses impossíveis de serem provadas, ambas (primeiro e terceiro passos assumidos como argumentos da tese fraca – seja na formulação negativa ou positiva) caem sob essa categoria, pois não podemos saber das reais intenções de Kierkegaard. Mesmo apontando afirmativamente para o terceiro, ou seja, que as críticas de Trendelenburg cabem contra os dinamarqueses, isso não mostra se Kierkegaard queria atingir apenas seus contemporâneos ou também a Hegel (já que é essa a possibilidade que se apresenta com essa hipótese sendo afirmativa). O que isso que estamos dizendo pretende mostrar: nós não podemos asseverar que a relação psicológica de Kierkegaard para com Hegel seja positiva ou negativa a partir do que ele escreveu.

A relação de indiferença dos argumentos de Kierkegaard para descobrir o que passava na sua mente ao escrever o *Pós-Escrito* é análoga à que Kierkegaard descreve sobre a influência de teses científicas para sustentar a fé, no problema objetivo do cristianismo; ou seja, se tanto faz para o crente se a ciência assegura ou nega a verdade do cristianismo tendo em vista que a sua fé é oriunda da subjetividade e não da objetividade, o mesmo se dá ao nos debruçarmos sobre os objetivos psicológicos de Kierkegaard nos amparando no que ele escreveu, pois o seu escrito não é garantia alguma de nítido reflexo com o psicológico; pode, muito bem, ser totalmente dissimulado. Numa paráfrase kierkegaardiana, focar na subjetividade de Kierkegaard sobre sua relação com Hegel é retirar o olhar do que realmente importa em filosofia acadêmica: a relação objetiva entre dois modelos filosóficos. Por meio de seus livros, ou seja, ao que temos acesso objetivamente, a rigor o que podemos fazer é comparar filosofias, modelos ontológicos, epistemológicos, éticos, etc., descobrir se são diferentes ou não, no que se aproximam e no que se afastam. E isso já é nos aproximarmos das teses intermediária e forte.

Obviamente, Stewart não é ingênuo a ponto de se manter apenas na tese fraca sobre a relação – isso ficou evidente com a nossa exposição anterior. O problema é que, não percebendo essa distinção que aqui propomos, ele pretende partir de teses intermediárias para a afirmação da tese fraca na forma negativa. Esse é o movimento mais relevante que está por trás de sua argumentação – isso porque ela não se baseia apenas em pontos filosóficos, mas também em biográficos. Entretanto, de forma geral, sua posição implica numa imagem de Kierkegaard como "filósofo municipal", preocupado em atacar apenas seus contemporâneos hegelianos de Copenhague; como alguém que não tem crítica e nem preocupações com o próprio Hegel; que, se o cita, é

incidentalmente e num contexto onde não há citações diretas a passagens dele; e que, ao falar de Hegel, apresentou uma versão deturpada de sua filosofia para fins próprios.

Ainda assim, mesmo com esse "defeito" (fundamentar a tese fraca pela intermediária), em virtude de estarmos buscando a relação filosófica entre a *Ciência da Lógica* e o *Pós-Escrito* e não a psicológica entre Kierkegaard e Hegel, deveremos analisar os argumentos filosóficos que Stewart apresenta⁹⁹ a fim de vermos se eles procedem ou se podem receber outra interpretação. Isso será útil não apenas porque Stewart é um conhecedor de Hegel, mas igualmente porque pode determinar o resultado desse trabalho, nos levando a admitir as teses intermediária e/ou forte também na forma negativa.

Nada obstante, coloquemos três perguntas gerais à proposta de Stewart a respeito do *Pós-Escrito*:

- i. Escrever um livro contra Martensen significa concordar com Hegel?
- ii. Não é uma maneira eficaz de contrapor a Martensen objetar o seu apoio (Hegel) e ir no ponto central deste?
- iii. As respostas a estas questões implicam na negação da tese (mesmo que parcialmente) de Jon Stewart: de que o *Pós-Escrito* não é um livro de combate pessoal a Hegel?

Para o nosso próximo capítulo, onde trataremos de Trendelenburg como elo filosófico entre Kierkegaard e Hegel, alguns tópicos podem nos guiar para que essa investigação tome um curso certo. São eles: O que Trendelenburg critica na filosofia de Hegel nos seus já mencionados trabalhos? O que Kierkegaard diz, usa, ou modifica de Trendelenburg? O que Kierkegaard teria dito contra os dinamarqueses hegelianos usando Trendelenburg que não serve, também, a Hegel?

⁹⁹ A saber, os que vimos anteriormente em 3.2.1.1.

4 DISPUTA LÓGICA

Este nosso próximo capítulo, como já indicado, é dedicado à investigação de como os argumentos de Trendelenburg aparecem no texto kierkegaardiano – isso em virtude de estarmos procurando a relação filosófica entre Kierkegaard e Hegel, na forma da tese intermediária, à qual o próprio Trendelenburg serve de elo. Esse nosso objetivo, portanto, já nos restringe de alguns outros exames, tais como dar conta da vasta obra de Trendelenburg, de todos os seus argumentos, metas filosóficas e, talvez infelizmente, mesmo de todas as relações possíveis entre ele e Kierkegaard¹⁰⁰ – embora, é claro, uma parcela desses exames ocorra de modo diminuto no decorrer das próximas páginas. O que julgamos importante deixar claro desde esse início é que não teremos, aqui, um texto *sobre* Trendelenburg, exclusivo a ele, de introdução ou exposição sistemática de seu pensamento, mas, sim, como Kierkegaard se apropria de seus argumentos e em que medida eles, com esse uso, podem fazer referência a Hegel numa espécie de *disputa lógica* – situação a qual, naturalmente, deveremos prestar explicações mais detidas a respeito de tais argumentos.

4.1 KIERKEGAARD E TRENDELENBURG¹⁰¹

Ainda assim, há aspectos importantes, de ordem geral, que devemos considerar. Um deles é o de que Trendelenburg (1802-1872)¹⁰² era professor na *Universität zu Berlin* (posto assumido em 1833, dois anos depois da morte de Hegel, que também fora professor aí) à época que Kierkegaard foi ter cursos nessa mesma universidade (no semestre de inverno 1841-1842), tendo preferência em assistir as aulas de Schelling¹⁰³ em detrimento das daquele com quem teria, no futuro próximo, uma "relação especial"¹⁰⁴; duas situações (assistir a um e não ao outro), a propósito, que ele

¹⁰⁰ Para comentários a respeito da obra de Trendelenburg, vide: Vilkkö (2009) e Beiser (2013). E para uma relação dele com Kierkegaard: Purkarthofer (2005), González (2007) e Ferreira (2013, 2015).

¹⁰¹ Estas próximas seções devem muito às pesquisas anteriores de Gabriel Ferreira. Em especial, vide o capítulo 5 (*Existential-Videnskab: Ontologia e Sistema*) de sua tese de doutoramento (2015, p. 118-187).

¹⁰² Para mais informações biográficas de Trendelenburg, vide George S. Morris (1874).

¹⁰³ Como expresse aqui: "Schelling lectures to a select, numerous, and yet also *undique conflatum auditorium*. During the first lectures it was almost a matter of risking one's life to hear him. I have never in my life experienced such uncomfortable crowding--still, what would one not do to be able to hear Schelling?". (*JP*, carta nº 55).

¹⁰⁴ Segundo Kierkegaard: "There is no modern philosopher from whom I have profited so much as from Trendelenburg. At the time I wrote Repetition I had not yet read anything of his--and now that I have read him, how much more lucid and clear everything is to me. My relationship to him is very special". (*JP*, VIII 1 A 18).

mesmo lamentou depois¹⁰⁵. De qualquer maneira, não antes de 1843 (quando da publicação de *A Repetição* [*Gjentagelsen*], no mês de outubro), Kierkegaard teve contato com as obras de Trendelenburg, como a nota de rodapé 104 nos indica – motivo mais que suficiente para notarmos o início de sua influência, a partir daí, dado seus traços problemáticos e argumentativos aparecerem já nas próximas publicações filosóficas de Kierkegaard (excetuamos, assim, os *Discursos Edificantes*), que aconteceram menos de um ano depois, de *Migalhas Filosóficas* e o *Conceito de Angústia*, em junho de 1844, onde encontramos, respectivamente, uma crítica à necessidade histórica (que nos remete ao problema das modalidades e da transição que ocorre no devir) no capítulo denominado *Interlúdio*, e já na *Introdução* da segunda obra supracitada, onde encontramos a crítica à negação utilizada por Hegel em sua *Lógica*. Trendelenburg (professor do qual Kierkegaard tinha muitas obras¹⁰⁶), assim, não é figura de menos importância na vida intelectual de Kierkegaard; como ele mesmo diz (*JP*, VIII 2 C 1): "What I have profited from Trendelenburg is unbelievable; now I have the apparatus for what I had thought out years before".

Ao nosso trabalho, por isso, não pode passar despercebida essa relação, sobretudo quando se sabe que as maiores contribuições desse professor alemão foram com suas críticas à *Lógica* de Hegel¹⁰⁷, sua tentativa de superação da crise de identidade na filosofia pós-Hegel¹⁰⁸ e suas pesquisas em Aristóteles¹⁰⁹. Desses esforços,

¹⁰⁵ Com respeito a Schelling: "Please say that the reason for my return is that I am extremely dissatisfied with Schelling, which by the way is only all too true". (*JP*, carta nº 68). "Schelling talks endless nonsense both in an extensive and an intensive sense". (*JP*, carta nº 69). E sobre Trendelenburg: "The first time I was in Berlin, Trendelenburg was the only one I did not take the trouble to hear--to be sure, he was said to be a Kantian. And I practically ignored the young Swede travelling with me who intended to study only under Trendelenburg. O, foolish opinion to which I also was in bondage at the time". (*JP*, VIII 1 A 18, grifo nosso).

¹⁰⁶ À data de seu falecimento, consta que Kierkegaard tinha as seguintes obras de Trendelenburg em sua biblioteca: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, 1826 (*ASKB*, 842), *Aristoteles de anima libri tres*, 1833 (*ASKB*, 1079, comprada em 18/12/1844), *Logische Untersuchungen*, 1840 (*ASKB*, 843, comprada em 15/01/1844), *Elementa logices Aristotelicae*, 1842 (*ASKB*, 844, comprada em 13/02/1843), *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*, 1842 (*ASKB*, 845, comprada em 13/02/1843), *Die logische Frage in Hegel's System*, 1843 (*ASKB*, 846, comprada em 7/05/1843), *Geschichte der Kategorienlehre*, 1846 (*ASKB*, 848) e *Niobe*, 1846 (*ASKB*, 847).

¹⁰⁷ Em especial as *Logische Untersuchungen* (1840) e *Die logische Frage in Hegels System* (1843). A primeira delas destinando-se, de igual maneira, à solução do seguinte item contido no corpo do texto.

¹⁰⁸ Cf. Beiser (2017, p. 33).

¹⁰⁹ Esse último ponto pode indicar, inclusive, um crescente interesse de Kierkegaard por Aristóteles. Como vemos numa nota de 1844: "It is a very strange experience for me to read the third chapter of the third book of Aristotle's *De Anima*. A year and a half ago I began a little essay *De omnibus dubitandum*, in which I made my first attempt at a little speculative development. The motivating concept I used was: error. Aristotle does the same. At that time I had not read a bit of Aristotle but a good share of Plato. The Greeks still remain my consolation. The confounded mendacity which entered into philosophy with Hegel, the endless insinuating and betraying, and the parading and spinning out of one or another single passage in Greek philosophy. Praised be Trendelenburg -- one of the most sober philosophical

gostaríamos de chamar atenção à parte do contexto filosófico alemão dessa época ao qual ele tem participação fundamental. Como diz Vilkkö, sobre o contexto e Trendelenburg:

After Hegel's death in 1831, there arose in the academic circles of Germany a lively discussion concerning the makings of logic both as a philosophical discipline and as a formal and fundamental theory of science which might clarify not only the logical but also the metaphysical foundations of science. *In fact, this was perhaps the most popular theme in the philosophical exchange of thoughts in Germany during the mid-nineteenth century. The most characteristic slogans in the discussion were "the logic question" and "reform of logic".* [...] the logic question sprung from a genuine doubt about the justification of the formal foundations of logic as the normative foundation of all scientific activity. On the one hand, most of the participants of the debate opposed Hegel's attempts to unite logic and metaphysics—on the other, reform was sought to overcome the old scholastic-Aristotelian formal logic. The discussion can thus be characterized as a battle on two fronts. In any case, the need to reform was stimulated by the developments in the field of philosophy. [...] *The very slogan "logic question" was used for the first time by Adolf Trendelenburg (1802–1872). His writings provoked anew an awareness of the problematic philosophical position of formal logic. What is more, it was from his initiative that the reform discussion of logic really started around the turn of the 1840s.* In 1842, he asked in his essay "Zur Geschichte von Hegel's Logik und dialektischer Methode" whether Hegel's dialectical method of pure thought should be treated as a scientific one. His own answer to this question was negative (Trendelenburg 1842, 414). However, of more importance was his criticism of both Herbartian formal logic and Hegelian dialectical logic in his two-volume *Logische Untersuchungen* (Trendelenburg 1840, I, 4–99). (2009, p. 204-205, grifos nossos).

Temos, então, com esse excerto rico em informações, que Trendelenburg foi um expoente no meio acadêmico alemão e que provocou, "deu início", suscitou, as discussões em torno da *Questão Lógica* (que vimos ser um slogan cunhado por ele mesmo sobre um dos debates acadêmicos mais sérios da época); não obstante, ao que o texto da *Logische Frage* (1843) indica, alguns pesquisadores não levassem em conta a sua obra principal (*Logische Untersuchungen*, de 1840) ou a não entendessem¹¹⁰. Ainda

philologists I know". (*JP*, V A 98). De forma parecida, senão o aumento pelo interesse, no mínimo ele o ajudou em seus estudos, como constatamos no *PSI* quando diz que Trendelenburg "deixa feliz aquele que carecia de sua orientação no conhecimento dos gregos". (*PSI*, p. 115/ *SKS* 7, p. 107).

¹¹⁰ O que parece natural para o início das discussões; porém, ao seguirmos as pesquisas de Beiser (2013, p. 59-60), podemos acabar chegando à conclusão de vitória de Trendelenburg sobre essa disputa; isso porque há, inclusive, a admissão de um líder hegeliano naquele período – que, certamente, dá mais peso às críticas feitas por ele: "Although Trendelenburg's polemic was first greeted with protest, even derision, by the Hegelians, it stood its own because of its thorough and painstaking criticisms. The Hegelians were not effective in responding to them, at least not in a way that would reassure true believers. Such was

é justo recordar, conforme Porta (2005), que ele é um dos influenciadores do movimento "Zurück zu Kant" (o começo do neokantismo), e personagem importante para pensadores como Brentano (seu aluno), Husserl e Frege (os quais também aplicaram o mesmo nome, *Investigações Lógicas*, em trabalhos seus).

Voltando à relação com Kierkegaard, ou melhor, desse com Trendelenburg, ainda podemos traçar algumas similaridades além da influência e referências feitas pelo filósofo danês. Para isso, a fim de que não tomemos muito tempo, mas ainda assim continuemos informados e cômicos, iremos apenas listar essas semelhanças e oferecer a referência dos pesquisadores que já fizeram esse trabalho. São elas, entre outras: 1) Kierkegaard, ao invés de "Pós-Escrito", estava trabalhando com esse livro sob o nome de "Problemas Lógicos", lembrando as *Investigações Lógicas* de Trendelenburg, abordando, também, seus temas e problemas – outra característica do nome, que se mantém com o título de *Pós-Escrito*, é o de ser não científico [*uvidenskabelig*], diminuindo as pretensões da obra, como nas "apenas" *Investigações* de Trendelenburg, que não são um sistema ou uma *Ciência*¹¹¹; 2) ambos entendem que o homem tem um limite epistemológico¹¹²; e 3) que 'ser' e 'pensar' são diferentes^{113 114}. Algo interessante de se ter em mente, de igual forma, é que Trendelenburg se apresenta, aos olhos de Kierkegaard, como um tipo de pensador grego, formado por eles (*PSI*, p. 114/ *SKS* 7, p. 106) e tão sóbrio quanto eles (*PSI*, p. 115/ *SKS* 7, p. 107) – o que talvez nos permita, sem problemas, colocá-lo ao lado de Lessing, outro pensador do tipo grego e que ganha atenção particular no *Pós-Escrito* –, lembrando que, em não poucas ocasiões, Kierkegaard contrapõe, quase que imediatamente no texto, o tipo especulativo ao grego¹¹⁵.

their impact that Karl Rosenkranz, a leading Hegelian, complained in 1846 that the Hegelian response to them lay in a state of 'stagnation'. More than a decade later, with the benefit of hindsight, Rosenkranz had to admit: 'Through his logical investigations ... Trendelenburg shattered the authority of Hegel's system.'". A referência à confissão de Rosenkranz, expressa na última frase, dada por Beiser é "Karl Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee* (Königsberg: Bornträger, 1859), II, vii."

¹¹¹ Sobre esse item, e com mais detalhes, vide Purkarthofer (2005) e Ferreira (2015).

¹¹² Sobre esse item, e com mais detalhes, vide Purkarthofer (2005) e Ferreira (2013).

¹¹³ Sobre esse item, e com mais detalhes, vide Purkarthofer (2005), González (2007) e Ferreira (2015). Vale notar, contudo, que, para o último dos comentadores (2015, p. 119), é uma das maiores contribuições filosóficas de Kierkegaard a sua distinção *radical* entre 'ser' e 'pensar'.

¹¹⁴ Para mais similaridades, indicamos o texto de Purkarthofer (2005), que tem, em grande medida, o objetivo de fazer essa introdução e oferecer um panorama para a relação.

¹¹⁵ Purkarthofer (2005) nos apresenta alguns dados biográficos de Trendelenburg que estreitam essa atenção, por parte de Kierkegaard, a sua figura, fazendo com que pensemos essa relação além da contribuição estritamente filosófica.

* * * * *

Agora que estamos em posse de informações capazes de nos dar um quadro geral sobre a relação de Kierkegaard para com Trendelenburg, podemos nos dedicar, com mais agudeza, aos pontos que realmente nos interessam aqui. Para tanto, dividimos em duas subseções aquilo que podemos indicar como a crítica de Kierkegaard à *Lógica* de Hegel. Nossa tarefa, assim, será a de examinar como os argumentos de Trendelenburg aparecem em cada uma delas.

Com efeito, tratando-se do *Pós-Escrito* e da crítica, contida nele, à *Lógica*, podemos direcionar nossa atenção à subdivisão da quarta tese (nesse caso, "real") de Lessing. De forma rápida, o que essa tese expressa, seguindo a citação textual do pensador alemão no original ¹¹⁶, é a diferença entre sistema (especulativo) e conhecimento humano ou, em outras palavras, entre completude epistêmica e esforço (sem sucesso) em direção ao conhecimento. O ponto de Kierkegaard não é com a ideia de sistema em si, mas sobre que objeto pretende-se fazer um sistema¹¹⁷. Pode parecer estranho, assim, por ouvirmos frequentemente que Kierkegaard é contra sistemas, que ele admita, por exemplo, a possibilidade de um *sistema lógico*; porém, como veremos em seguida, tal sistema tem algumas pressuposições. Essa admissão, na verdade, se refere à primeira parte da subdivisão da quarta tese mencionada, sendo que a segunda dela também se refere ao sistema, mas aí na versão negativa, onde diz que um sistema da existência não pode haver. Sinteticamente, nas palavras de Kierkegaard (*PSI*, p. 113/*SKS* 7, p. 105) e na forma de uma conclusão antecedida em que as premissas ainda serão apresentadas: "Portanto (a) um sistema lógico pode haver; (b) mas não pode haver um sistema da existência."¹¹⁸

Nossa atenção estará voltada, sobretudo, à "(a)", pois é em "(a)" que encontramos três condições para que haja um sistema lógico. Essas três condições – divididas e representadas por Kierkegaard de acordo com as letras gregas 'α', 'β' e 'γ' –, no texto, são colocadas como antitéticas à lógica oferecida por Hegel, e guardam, assim, aquelas que seriam as suas principais críticas. Todavia, julgamos que, para podermos

¹¹⁶ Isto é: "Se Deus me oferecesse, fechada em Sua mão direita, toda verdade, e em Sua esquerda o impulso único, sempre animado, para a verdade, embora com o acréscimo de me enganar sempre e eternamente, e me dissesse: Escolhe! – eu me prostraria com humildade ante Sua mão esquerda, e diria: Pai, dá-me! pois a verdade pura é de fato só para Ti e mais ninguém! (Cf. Lessings S.W., V. 5, p. 100)". (*PSI*, p. 110/*SKS* 7, p. 103).

¹¹⁷ Para a definição de Sistema [*System*] em Kierkegaard e como ela se relaciona com a lógica e a existência, vide Ferreira (2015).

¹¹⁸ "Altsaa: a) *et logisk System kan der gives*; b) *men der kan ikke gives noget Tilværelsens System*".

analisar tais partes adequadamente, devemos, primeiro, tentar estabelecer aquilo que seria a estrutura ontológica do mundo para Kierkegaard, ou seja, quais são os modos de ser do que é, ou seja, falaremos das categorias modais de possibilidade, efetividade e necessidade. Essa investigação será útil principalmente porque nos fará compreender a primeira das condições impostas por Kierkegaard a um sistema, i.e., "Se, entretanto, se há de construir um sistema lógico, deve-se aí prestar atenção especialmente a que nada se admita do que está submetido à dialética da existência, portanto, algo que só é ao existir ou por ter existido, e que não é por ser". (*PSI*, p. 113/ *SKS* 7, p. 106). – Fique expresso que não pretendemos, aqui, esgotar a discussão interpretativa sobre esse tema, mas que, por outro lado, esse é um tratamento imprescindível para qualquer posterior comparação a outros discursos filosóficos (como com o hegeliano, nosso objeto).

Sigamos, então, a essa análise.

INTERLÚDIO – AS CATEGORIAS MODAIS EM KIERKEGAARD/J. CLÍMACUS

Nossa primeira observação deve ser feita a respeito do título da seção. Ele se dá pelo seguinte motivo: os termos modais de possibilidade, efetividade e necessidade [respectivamente, em dinamarquês: *Mulighed*, *Virkelighed*¹¹⁹, *Nødvendighed*] se apresentam no *corpus* kierkegaardiano de diferentes maneiras. Ferreira (2014a, 2014b), por exemplo, explora três âmbitos dos termos possibilidade e necessidade, a saber, lógico-ontológico, ético e psicológico-ontológico; assim, a possibilidade pode ser vista, v.g., tanto como algo pertencente ao self [*Selv*] e que inclusive pode ocasionar uma forma de desespero quanto como o modo ontológico de ser de um ente, um ente apenas possível, não efetivo. De nossa parte, tomaremos as modalidades nesse sentido último ou ontológico, que propriamente também não é apenas lógico no sentido de formal, i.e., referimo-nos à silogística modal da qual Aristóteles também tratou.

Dos pseudônimos kierkegaardianos, aquele que acentua o aspecto ontológico das modalidades mais que os outros é Johannes Clímacus, em cujas obras podemos encontrar "uma ontologia explícita e coesa". (FERREIRA, 2015, p. 45)¹²⁰. Como é esse, por sinal, o autor de *Migalhas Filosóficas e Pós-Escrito* – i.e., os livros onde mais

¹¹⁹ Essa palavra dinamarquesa pode receber, sem problemas, duas traduções possíveis no português: 'efetividade' ou 'atualidade'. Apenas para mantermos um padrão, optamos por utilizar o termo português 'efetividade'.

¹²⁰ Sobre a importância filosófica dos escritos de Johannes Clímacus, vide os capítulos 2 e 3 do referido texto de Ferreira.

identificamos esse tratamento às modalidades, além de um deles ser nosso objeto de pesquisa aqui – o título da seção ganha sua explicação.

Voltando ao que nos interessa aqui, cabe identificarmos como uma das melhores fontes textuais para o que Kierkegaard entende pelas modalidades o §1 do *Interlúdio das Migalhas Filosóficas*, isto é, o que versa sobre o devir [*Tilblivelse*], e que tem como conceito chave o 'movimento' [*Bevægelse*]¹²¹. Aí, Kierkegaard começa da seguinte maneira:

Como é que muda o que vem a ser; ou qual é a mudança (*kinesis*) própria do devir? Qualquer outra mudança (*alloiosis*) pressupõe que exista [*er til*] aquilo em que se dá o processo da mudança, mesmo quando a mudança consiste no cessar de existir. Mas com o devir não é assim; pois, caso o que está vindo a ser não permaneça inalterado em si mesmo [*ikke i sig selv forbliver uforandret*] na mudança do devir, então o que está vindo a ser não será mais *este* que está vindo a ser, e sim um outro [...]. (*MF*, p. 101/ *SKS* 4, p. 273).

Nesse trecho, vemos que Kierkegaard, para deixar mais explícita a sua pergunta, distingue dois tipos de movimentos: *kinesis* [*κίνησις*] e *alloiosis* [*αλλοιωσις*]. A diferença está *naquilo* em que a mudança ocorre, i.e., no estado ontológico do ente que a sofre. Quando tal ente existe efetivamente, está aí no mundo, qualquer mudança nele é chamada de *alloiosis* – inclusive o seu deixar de existir é assim, já que ele deve ser para não mais ser. Todo tipo de movimento espacial e alteração está sob esse grifo. Diferente disso, a pergunta de Kierkegaard se destina, especificamente, não a qualquer ente que exista efetivamente e como ele muda, mas a entender a mudança que ocorre estritamente no devir, na passagem do vir a ser. Outro ponto que delimita ainda mais aquilo pelo que Kierkegaard pergunta é a condição de que o ente que sofre a mudança permaneça inalterado a fim de que seja ele mesmo que mude, e não um constante outro (como a doutrina de Heráclito ensina, onde tudo muda e nada permanece). Tal ente, portanto, não pode estar na efetividade, pois nela, nada é inalterado; embora ninguém negue que os entes que estão no tempo/efetividade estejam em devir – o que nos leva a perceber a busca por um tipo de devir específico. Diz Kierkegaard (*MF*, p. 101-102/ *SKS* 4, p. 273): "Esta mudança não é então mudança na essência [*i Væsen*], mas no ser [*i Væren*], e é mudança do não existir para o existir".

¹²¹ A rigor, aqui, Kierkegaard não se utiliza da palavra *Bevægelse* (movimento; em alemão *Bewegung*), mas *Forandring* (mudança; em alemão: *Veränderung*). Todavia, os termos são equivalentes e ambos se referem à *κίνησις*. Cf. *PSII*, p. 59/ *SKS* 7, p. 313. Provavelmente, a própria preferência pelo termo 'movimento' no *Pós-Escrito* se dê mais ainda pelas leituras de Trendelenburg.

Com as informações acima, temos que o ente que não estava na efetividade, que não existia como efetivo, era a essência; ela, nessa mudança ontológica ou devir específico, permanece ela mesma sem alteração (ou: *o que é* a coisa vindo a ser permanece *o que é*¹²²). Por isso, o que muda não é a essência e a mudança ocorre apenas no ser. Fica evidente, dessa forma, que Kierkegaard se compromete com o ser de entes metafísicos; como ele mesmo diz (*MF*, p. 102/ *SKS* 4, p. 273): "Mas este não ser, que o que está vindo a ser abandona, é claro que também tem de existir [...]". Ou seja, a essência subsiste como não ser efetivo. Em seguida, Kierkegaard arremata explicando que 'ser' é esse que não existe como efetivo e expressa o que consiste a mudança do devir:

Mas um tal ser, que contudo é não ser, é a possibilidade; e um ser que é ser, é o ser real [*virkelige Væren*], ou a realidade [*Virkeligheden*]; e a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade [*er Overgangen fra Mulighed til Virkelighed*]. (*MF*, p. 102/ *SKS* 4, p. 274).

Temos, assim, duas esferas ontológicas: uma de seres sem efetividade ou a possibilidade, e outra de seres efetivos ou a efetividade, sendo a *κίνησις* (o movimento próprio do devir) a mudança de esfera ontológica que um ente sofre – mais especificamente, os entes da possibilidade para a efetividade (pois o contrário seria *αλλοιωσις*).

Nessa distinção ontológica dos seres, Kierkegaard igualmente se utiliza de outros dois termos, a saber, 'ser ideal' e 'ser de fato' [respectivamente: *ideel Væren* e *faktisk Væren*]¹²³, ao que Kierkegaard explica: "*Mas no momento em que eu falo de ser no sentido ideal, não mais falo do ser, mas da essência*". (*MF*, p. 64/ *SKS* 4, p. 246, grifo do autor). Isso nos leva a coadunar os termos 'ser ideal' e 'essência' na esfera da possibilidade, e o 'ser de fato' e 'ser efetivo' na esfera da efetividade. No *Pós-Escrito*, Kierkegaard também coloca mais um termo na oposição, o de realidade [*Realitet*], que contrasta com a efetividade [*Virkelighed*]; um exemplo desse uso está em afirmar que o pensamento tem realidade e que essa realidade pensada é possibilidade (ou seja, um ser que não é efetivo)¹²⁴. O importante disso, julgamos, é perceber que o filósofo dinamarquês emprega termos ontológicos para os seres não efetivos, como dizê-los ser

¹²² Por esse "o que é" recordamos das palavras de Aristóteles (2005, 1031a 15) de que "a definição é a noção da essência"; assim, se descobre a essência da coisa perguntando *o que ela é*.

¹²³ Cf. *MF*, p. 64/ *SKS* 4, p. 246.

¹²⁴ Cf. *PSII*, p. 43-44/ *SKS* 7, p. 299.

ideal que tem realidade (mesmo que sem efetividade), além, é obvio, de que ele assume tais esferas e uma transição entre elas.

A definição de movimento, aqui, é quase literalmente uma citação de Aristóteles, como encontramos no *livro III da Física* (1930, 201a 10-11, grifo do autor): "*The fulfilment of what exists potentially, in so far as it exists potentially, is motion* [...]"; isto é, o movimento é quando o que está em potência, que é possível (pois não efetivo, atual) se torna efetivo, realizado [*fulfilment* (também traduzido por '*actuality*'); em grego: *ἐντελέχεια*]. Kierkegaard volta a se referir a isso no *Pós-Escrito (PSII, p. 59/SKS 7, p. 313)* quando diz: "A transição da possibilidade à realidade efetiva é, como ensina corretamente Aristóteles, *κίνησις*, um movimento". Todavia, não obstante essa referência a Aristóteles, devemos concordar com A. Waaler (1998, p. 287) que "This way of applying Aristotelian physics is arguably Platonic in character". E isso já fica evidente por Kierkegaard levar adiante uma distinção que, sabidamente, Aristóteles não faz e que é marca peculiarmente platônica: a separação de ser e essência¹²⁵. Em outro texto de Waaler, agora em autoria conjunta com H. Løkke (2016, p. 25-45), eles exploram mais as duas principais fontes¹²⁶ de Kierkegaard sobre Aristóteles, a saber, o livro *Geschichte der Philosophie* de W.G. Tennemann e *Udkast til Forelæsninger over den ældre Philosophies Historie* de P.M. Møller, explicando que Kierkegaard se afastou da adequada exposição do primeiro e se aproximou da do segundo, tanto por uma leitura equivocada de Tennemann quanto por uma certa modificação de Aristóteles que Møller teria feito (que é exatamente sobre essa distinção entre ser e essência; Tennemann vê corretamente que a efetivação/atualização da potência se dá num ente efetivo, enquanto Møller não entende dessa forma). O fato é que os dois serviram de fonte de estudos para Kierkegaard e que ele aproveitou o que lhe foi servindo¹²⁷. Essa leitura platônica também pode ter relação com a nossa nota de rodapé 109, em que Kierkegaard diz que havia lido pouco de Aristóteles e mais de Platão por volta de 1843.

¹²⁵ Como diz A. Jaulin (1999, p. 48): "On doit bien se garder de <<substantialiser>> cette forme, ou de lui donner le mode d'existence individuel de la substance composée; les deux substances ne sont pas <<séparées>> de la même manière. Si l'on donnait à la forme le même genre de séparation qu'à la substance composée, alors on retomberait dans le défaut des thèses platoniciennes".

¹²⁶ Segundo a opinião deles (2016, p. 26).

¹²⁷ De acordo com Løkke e Waaler (2016, p. 33), sobre a leitura de Kierkegaard dessas duas fontes: "From this we can draw the obvious conclusion that Kierkegaard did not spend much time reading Tennemann, since otherwise his misreading would have quickly been corrected by other statements in Tennemann's text. A plausible explanation for the misreading seems to be that Kierkegaard at the time of reading Tennemann was already preoccupied with a conception of change as coming into existence, a conception he had probably formed by reading Møller".

Porém, seja qual for a leitura que Kierkegaard tenha feito de Aristóteles, o caso é mantermos firme o que ele deixou nas *Migalhas Filosóficas*. Temos, assim, por enquanto, duas esferas ontológicas: a da possibilidade e a da efetividade, cada uma com seu tipo de entidade específico (ser ideal ou de fato). Vale introduzirmos, agora, se já não ficou explícito sobre o uso do termo *Realitet* por Kierkegaard, que o conteúdo do pensamento é apenas possível e não efetivo. Essa separação é importante na medida em que conseguimos localizar a ontologia do próprio pensamento, embora Kierkegaard (*PSII*, p. 49/ *SKS* 7, p. 303) diga que "A existência [*Existentsen*] não é desprovida de pensamento, mas na existência [*i Existents*] o pensamento está num *medium* estranho", ou seja, o pensamento não pertence ontologicamente à efetividade por ser composto de seres ideais, todavia, a existência [*Existents*] consegue acomodá-los. Aqui devemos, obrigatoriamente, nos reportar à existência enquanto conceito referido ao humano, ao contrário de *Tilværelse* – que tem dentro de si a palavra *Væren* [ser] e que também guarda relação etimológica com *Tilblivelse* [devir] –, destinado à existência em geral, do ser aí da efetividade. Por ora, não cabe desenvolvermos a complexidade envolvida nesse conceito, que abre espaço para todo o horizonte existencial de Kierkegaard, mas concernente à ontologia do ser humano (como existente, como ente efetivo e com pensamento) em meio às modalidades, vale ressaltar:

E agora, porém, um ser humano individual existente não é decerto uma ideia; por certo sua existência [*Existents*] é algo diferente da existência pensada da ideia? Existir [*At existere*] (no sentido de ser este ser humano individual) é decerto uma imperfeição, comparado com a vida eterna da ideia, mas uma perfeição em relação a pura e simplesmente não ser. Um estado intermediário desse tipo, mais ou menos, é o existir, algo que convém a um ser intermediário como o é um ser humano. [...] O existir como este ser humano individual não é uma existência tão imperfeita como, por exemplo, ser uma rosa. (*PSII*, p. 45-46/ *SKS* 7, p. 301).

A principal característica ontológica da existência [*Existents*], conforme o excerto, é a de que o ser humano é um ser intermediário, um *inter-esse*, um ser entre as esferas ontológicas, porém não um 'entre' como fronteira, como o que separa, mas, sim, um 'entre' que agrega ou vincula, que expressa não pertencer a apenas um lado. O homem não é um ente ideal, desprovido de efetividade, e nem somente um ente efetivo (como uma rosa), sem pensamento ou possibilidade. Ele participa do ser de fato e tem

em si, ao mesmo tempo, o ser ideal que é o seu pensamento; é nesse ente específico, portanto, que podemos encontrar a união entre essas esferas¹²⁸.

Desse modo, na estrutura fundamental do mundo, podemos ver que o pensamento tem o seu próprio meio, que é a possibilidade, pois o seu ser é ideal – mesmo que ele possa aparecer na efetividade dentro do ente humano, estando assim, num meio estranho. Isso, certamente, tem suas consequências epistemológicas, mas notemos que Kierkegaard está desenvolvendo sua filosofia (concentrada na existência [*Existents*]) sobre essas bases que colocam como bem definidas a distinção ontológica entre o plano do pensamento, ou possibilidade, e a efetividade. Em vista disso, ao levarmos essas considerações em conta, não parece acertado, por exemplo, vermos apenas em Tennemann e Møller as principais fontes consultadas por Kierkegaard para seu entendimento das modalidades – já que ele seria baseado numa linha "aristotélica", dada a importância do conceito de movimento que encontramos no *Interlúdio*¹²⁹ –, pois, como aponta A. Come, "The most general thing about Trendelenburg's thought that Kierkegaard found encouraging was the former's sharp distinction between thinking and being, and his empirical understanding of being". (1991, p. 54). Ou seja, não podemos negligenciar que essa separação entre ser e pensar esteja intrinsecamente ligada às modalidades (a possibilidade do pensamento em relação à efetividade dos entes a qual se relaciona para obter conhecimento) e que encontra suas raízes, agora, também em Trendelenburg. Esse fato não parece estranho dado já termos visto que o contato de Kierkegaard com as obras de Trendelenburg deve ter ocorrido antes das publicações de *Migalhas Filosóficas* e do *Conceito de Angústia* em 1844. Textualmente, temos esse importante excerto de Trendelenburg no seu capítulo XI, *Die Modalen Kategorien*:

Todavia, se apenas se olha para a parte das condições presentes que se encontra no conceito do possível, e se se afirma que estas se cumprem no real efetivo: então isto está correto. Mas a possibilidade enquanto tal ainda não está contida nisto, antes ela justamente passa ousadamente além das condições presentes. Tampouco pode a realidade efetiva chamar-se complementação do possível, no sentido de que o pensamento no qual a possibilidade tem sua essência seria uma falta ante o real efetivo, e somente o acontecimento preencheria esta lacuna. Numa tal consideração, pensamento e ser não podem ser comparados; pois eles são tão desiguais entre si nas partes de sua essência, se me permitem esta expressão, que eles não podem ser

¹²⁸ Para uma melhor determinação do ente humano como *inter-esse*, vide Ferreira (2015, cap. 3, p. 41-100).

¹²⁹ Cf. A. WAALER, 1998, p. 276.

somados um ao outro. O real efetivo, portanto, também não integraliza a possibilidade. (*LUIII*, p. 113)¹³⁰¹³¹.

Notório encontramos, aí, a distinção dos dois planos e a afirmação da essência do pensamento ser a possibilidade (algo que Kierkegaard repete inúmeras vezes no *Pós-Escrito*), logo, composta de entes ideais, não efetivos.

Até aqui, então, temos a ontologia de duas modalidades: possibilidade e efetividade. Falta-nos, ainda, falar da necessidade – que Kierkegaard igualmente trata no §1 do *Interlúdio*.

O que primeiro queremos deixar claro, aqui, é que também trataremos a necessidade do ponto de vista ontológico. Isso não é tão unânime assim. F. Sontag (1980, p. 255-256), mesmo ao falar metafisicamente da necessidade, a mantém em relação ao possível sob o pano de fundo da história (que é, na verdade, o de todo *Interlúdio*). Já A. Waaler (1998, p. 286), sobre o status ontológico da necessidade, diz que "However, the textual basis for this reading is weak. A much more plausible line of interpretation is not to take necessity as a mode of being but rather to take it as a way of describing the essences themselves". G. Ferreira (2014b, p. 232, grifo do autor), por outro lado, não descarta (ao menos é o que conota o "*not just*"), embora não desenvolva: "But 'necessity,' according to Kierkegaard's understanding of it, refers to an essential feature of what it qualifies, which is said to be 'necessary' and not just a *mode of being* of that being". A. Come (1991, p. 74-75), por sua vez, apenas se refere a esse sentido de necessidade para dizer que não é o mesmo usado por Trendelenburg – segundo ele, e é o âmbito onde explora esse conceito, uma similaridade pode ser encontrada em *A Doença para Morte* (obra de 1849). Entretanto, conforme pretendemos mostrar, a necessidade pode ser vista como modalidade ou modo de ser dentro de uma das duas regiões

¹³⁰ TRENDELENBURG, F. A. *Logische Untersuchungen*. Berlin: Bethge, 1840. v. 2. Doravante, *LUI* para o primeiro volume dessa obra e *LUIII* para o segundo. Vale registrarmos que faremos as referências às *LU* em sua primeira edição, de 1840, que é a qual Kierkegaard pôde ter contato por questões cronológicas. A respeito do trecho supra citado, sua versão original é: Wenn freilich nur auf den Theil der vorhandenen Bedingungen gesehen wird, der in dem Begriff des Möglichen vorliegt, und wenn behauptet wird, daß sich diese im Wirklichen erfüllen: so ist das richtig. Aber die Möglichkeit als solche ist darin noch nicht enthalten, vielmehr geht sie gerade über die vorhandenen Bedingungen kühn hinaus. Auch kann die Wirklichkeit nicht in dem Sinne Ergänzung des Möglichen heißen, daß der Gedanke, in welchem die Möglichkeit ihr Wesen hat, gegen das Wirkliche ein Mangel sei, und erst das Ereigniß diese Lücke fülle. In solchem Betracht können Gedanken und Sein nicht verglichen werden; denn sie sind in den Theilen ihres Wesens, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, unter sich so ungleichartig, daß sie nicht zu einander können addirt werden. Das Wirkliche integrirt daher auch nicht die Möglichkeit. (*LUIII*, p. 113).

¹³¹ Gostaríamos de agradecer profundamente ao Prof. Dr. Álvaro Valls pela tradução feita dos excertos da *Logische Untersuchungen* selecionadas e utilizadas por nós nesse trabalho.

ontológicas – o que não significa declarar essa leitura como o único modo possível/correto, mas, sim, que ela pode lançar luz sobre os nossos próximos problemas.

Examinemos.

A respeito dessa modalidade, selecionamos três excertos que julgamos serem os mais relevantes contidos dentro do *Interlúdio*. Neles, podemos observar que Kierkegaard sempre explica a necessidade colocando-a ao lado das outras duas modalidades. Assim, para a definirmos, precisaremos prestar atenção nas demais características. Os trechos são:

- a) Devir é uma mudança, mas o necessário simplesmente não pode mudar-se, dado que se relaciona sempre consigo mesmo, e se relaciona consigo mesmo da mesma maneira. Todo vir a ser é um *padecer* [*Liden*¹³²] e o necessário não pode padecer a paixão da realidade [*Virkelighedens Lidelse*], que consiste em que o possível (não apenas o possível que vem a ser excluído, mas até mesmo o possível que vem a ser assumido) mostre-se como nada no instante em que vem a ser real [*virkeligt*], pois a possibilidade é *nadificada* pela realidade [*Virkeligheden*]. Tudo o que vem a ser mostra, justamente pelo fato de devir, que não é necessário, pois a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário é. (*MF*, p. 102/ *SKS* 4, p. 274, grifos do autor).
- b) Então a necessidade não é a unidade de possibilidade e de realidade [*Virkelighed*]? – O que significaria isso? Possibilidade e realidade [*Virkelighed*] não são diferentes na essência, mas no ser. Como é que desta diferença se deveria formar uma unidade, a qual seria necessidade, que não é determinação de ser, mas de essência, pois a essência do necessário consiste em ser? (*MF*, p. 102-103/ *SKS* 4, p. 274).
- c) A necessidade se mantém por si mesma; absolutamente nada devém com necessidade, assim como a necessidade não devém ou tampouco como algo, em se tornando, torna-se necessário. Não há absolutamente nada que exista por ser necessário, mas sim o necessário existe porque é necessário ou porque o necessário é. O real [*Det Virkelige*] não é mais necessário do que o possível, pois o necessário é absolutamente diferente dos dois. (*MF*, p. 103/ *SKS* 4, p. 274).

Começemos nossa análise percebendo o seguinte: tudo o que vem a ser *não* é necessário. O que vem a ser é um ser efetivo que, antes de ser efetivo, era um ser possível, um ser ideal, um não-ser [*Ikke-Væren*] efetivo. A diferença do efetivo para o possível é apenas no ser e não na essência, o que significa que a coisa determinada efetivamente é a essência com ser, e isso acontece por um *movimento* particular

¹³² Raiz etimológica da palavra dinamarquesa para paixão [*Lidenskab*], outro termo central na filosofia de Kierkegaard.

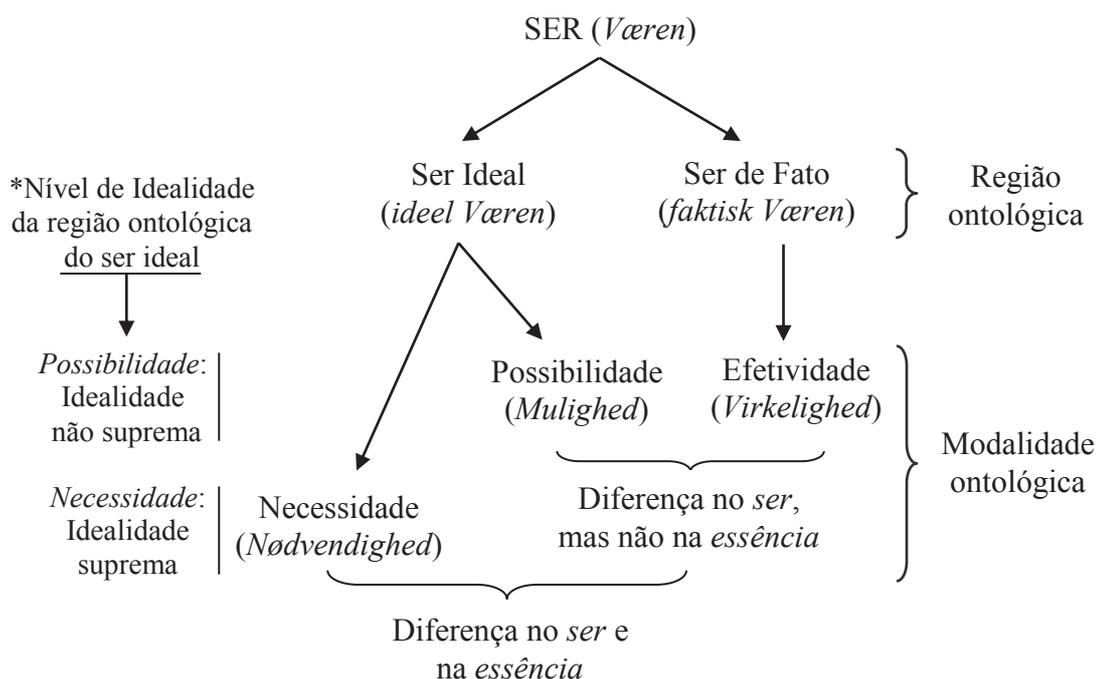
denominado, "aristotelicamente", de *κίνησις*. Dessa forma, o necessário não poder devir significa, em primeiro lugar, que o seu ser não é efetivo (pois o argumento é de negação: 'x não é y', 'o que vem a ser, que é efetivo, não é o necessário'); logo, ninguém pode ter uma intuição sensível do necessário. Se ele não é efetivo e, ainda assim, tem que ser algo – seguindo o mesmo argumento que Kierkegaard usou para falar do possível, que é um não-ser, a fim de que ele não fosse um nada, o que anularia o próprio devir –, ele deve ser um outro tipo de ser, nesse caso, ideal (novamente, para que não seja um não-ser absoluto). Mas, em segundo lugar, também deve significar que, embora seja um ser ideal, seu ser ideal é diferente do ser ideal do possível, já que o possível é "efetivável", e o necessário não. O necessário não é efetivável porque ele já *é*, disse Kierkegaard, e já *é* porque se relaciona consigo mesmo e da mesma maneira, i.e., o necessário não muda. Uma essência possível, por exemplo, não se relaciona apenas consigo mesma, pois se relaciona com o ser efetivo no *movimento*; assim, a essência pode sofrer uma mudança, não nela mesma – o que a tornaria outra essência –, mas em seu ser, do ideal para o factual. O factual, o efetivo, de igual forma não se relaciona apenas consigo mesmo; como as muitas alterações no ser efetivo podem mudar, consigo, a própria essência da coisa que ele é, já fica exposto, inclusive, sua relação com a essência (ou seja, o ser de fato não se relaciona apenas com o ser de fato, pois *há nele* uma essência – diferente do não-ser da essência pelo ser de fato que ele é). Portanto, o necessário se relacionar consigo mesmo e da mesma maneira significa tanto que ele não pode mudar a sua essência quanto que ele não pode mudar o seu ser ou, em outras palavras, que a essência do necessário é *ser* ou que o necessário *é* – por esse fato, inclusive, podemos ver por que Kierkegaard diz que a necessidade é uma outra coisa diferente da possibilidade e da efetividade.

Disso resultam, somos levados a ver, duas "classes" de seres ideais: uma que pode devir e outra que não pode porque já *é* (embora não seja efetiva – diferença específica com o ser efetivo/atual); uma que pode sofrer uma mudança no seu ser e outra que não pode porque não muda nem em ser nem em essência (diferença específica com a essência que, embora 'ser ideal', não pode mudar seu ser). A diferença entre as duas classes está, portanto – em nossas palavras –, em que o ser da necessidade é "retroalimentado" pela sua essência, i.e., a essência do necessário implica o seu ser (mesmo que ideal, não efetivo/empírico) porque ele não pode não ser. O ser ideal do possível é essência sem ser, enquanto que o ser ideal do necessário é essência que dá a

si mesma o ser. Talvez seja por isso que Kierkegaard use a expressão 'idealidade suprema' [*høieste Idealitet*]:

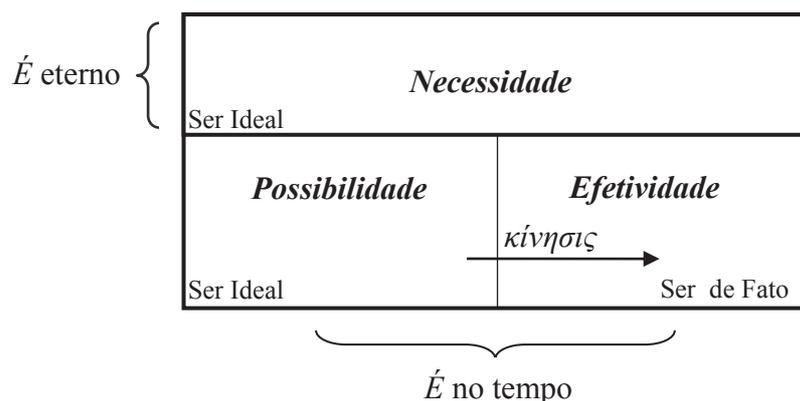
A idealidade suprema tem o necessário, por isso é. Mas este ser é sua essência, razão pela qual ele não pode justamente entrar dialeticamente nas determinações do ser de fato, porque ele é; nem se pode atribuir-lhe mais ou menos ser em relação a outras coisas. (MF, p. 64/ SKS 4, p. 246).

E aí a diferença pode ser posta entre as idealidades supremas e as não supremas, as que podem não ser ou ser (contingentes) e as que têm que ser. Não se trata, como no trecho acima, de mais ou menos ser, mas de um ser diferente tanto da possibilidade quanto da efetividade, mesmo que dentro da idealidade. Ela, a necessidade, é ideal porque não efetiva e, ainda assim, outra coisa porque seus seres não são possíveis (ou efetiváveis). O que temos, isto posto, são duas regiões ontológicas e três modalidades que, esquematicamente, podem ser representadas da seguinte maneira:



Elaborado pelo autor

Observado apenas do ponto de vista modal e com relação ao tempo, podemos representar da seguinte maneira:



Elaborado pelo autor

Nessa última representação, podemos ver separadamente as três modalidades das duas regiões ontológicas que há no mundo. Vemos que, mesmo na região do ser ideal, o modo de ser que o necessário tem não é o mesmo modo de ser que o possível tem (i.e., que estão distintos não obstante a semelhança), pois o modo de ser que é o do ser ideal do possível pode se tornar um nada ao devir – como a diferença do possível e do efetivo é apenas no ser, o não-ser do ser possível é aniquilado ao tornar-se ser efetivo (isso é *κίνησις*) – enquanto que o modo de ser do ser ideal do necessário não pode deixar de ser do jeito que é; e, não podendo deixar de ser o modo de ser que é, não pode vir a ser efetivo (coisa que o possível pode). Se possibilidade e necessidade tivessem o mesmo modo de ser, eles seriam indistinguíveis. Podemos dizer, assim, que o modo de ser do ser ideal do possível tem uma "abertura" à efetividade (condição de possibilidade do *movimento*; ou condição de possibilidade de padecer a paixão da efetividade¹³³), enquanto que o modo de ser do ser ideal do necessário não tem essa mesma abertura; o necessário é fechado em si mesmo. Logo, determinar uma essência de possível significa dizer efetivável, pois, apenas o possível pode se tornar efetivo, e o necessário não – o que tem como consequência a afirmação de que nada que deveio (ou que está aí no mundo, ou que esteve depois de não estar) é necessário ou que deveio por necessidade; assim, o necessário está fora da dialética do devir.

Agora, ao interpretarmos a necessidade como uma forma de descrever as essências, como Waaler (1998), ou como característica essencial daquilo que ela qualifica, com Ferreira (2014b) (que, visivelmente, neste quesito, não está distante do primeiro) – cujas leituras estão adequadas com a sentença kierkegaardiana contida em

¹³³ Citação 'a' acima.

'b'¹³⁴ de que a necessidade não é determinação de ser [*ikke er Værens Bestemmelse*], mas de essência –, estariam essas posições tão afastas, ou mesmo seriam contraditórias, da nossa? Julgamos que não, e isso porque, basicamente, Kierkegaard diz que a essência *do* necessário é *ser* ('b'). Dessa forma, se predicarmos algo de necessário, sendo que o necessário *é*, isso implica que a coisa qualificada como necessária também *é* como o necessário *é*. Ou seja, o necessário sempre implica o seu modo de ser na essência qualificada com ele; a coisa qualificada de necessária está dentro do conjunto de seres que têm a modalidade da necessidade. Tautologicamente falando: nada que saia do conjunto das essências qualificadas como necessárias pertencerá à modalidade ontológica da necessidade ou será necessária. Por essa razão, aqui podemos igualmente ver por que Kierkegaard diz o necessário ser determinação de essência e não de ser, pois, dado que o 'ser' da distinção entre ser e essência significa ser efetivo, o necessário qualificar o efetivo seria o mesmo que colocar esse efetivo no conjunto de seres necessários ou na modalidade de ser necessário, o que é uma contradição já que o necessário não pode devir, como vimos acima.

Com o que foi dito até aqui, tomemos um exemplo que ilustra algo útil para nós à frente. O princípio de não contradição¹³⁵, obviamente, não é um ente efetivo, mas ideal e, com isso, uma essência¹³⁶, mais especificamente, uma essência lógica. Nele, encontramos duas características da necessidade: não poder ser de outra forma e não poder devir. Agora, peguemos o conceito de unicórnio, que também está na idealidade. Nele, encontramos as duas características da possibilidade: pode ser de outra forma (i.e., não há nada que nos impeça de negar completamente tal conceito ou mesmo que o conceito de unicórnio fosse diferente do que realmente é) e que ele pode devir/vir a ser (contingente) – embora o unicórnio seja um possível não efetivado, ele não é um conceito necessário; poderíamos muito bem nem termos esse conceito porque a sua essência não implica em *ser*. Aqui temos mais evidenciada a diferença no ser. O ser ideal do possível poderíamos ter na efetividade, como o caso do unicórnio; isso

¹³⁴ "Então a necessidade não é a unidade de possibilidade e de realidade [*Virkelighed*]? – O que significaria isso? Possibilidade e realidade [*Virkelighed*] não são diferentes na essência, mas no ser. Como é que desta diferença se deveria formar uma unidade, a qual seria necessidade, *que não é determinação de ser, mas de essência*, pois a essência do necessário consiste em ser?". (*MF*, p. 102-103/ *SKS* 4, p. 274, grifo nosso).

¹³⁵ Formulado por Aristóteles (2005, 1011b 13-14) da seguinte maneira: "[...] a noção mais sólida é a de que as afirmações contraditórias não podem ser verdadeiras simultaneamente [...]".

¹³⁶ Observemos que Kierkegaard (*MF*, p. 64/ *SKS* 4, p. 246) diz que quando falamos do ser ideal estamos falando de essência (pois ela é o não-ser efetivo), assim, tanto ao ser ideal do necessário quanto ao do possível podemos chamar de essência.

significa que as essências possíveis são, de alguma forma, aquelas que, se efetivadas (com o ser de fato), poderíamos sentir intuitivamente, i.e., é uma essência compatível com o ser de fato. Caso totalmente contrário da essência necessária. O seu não-ser de fato/ser ideal não é o mesmo que o não-ser de fato/ser ideal do possível por ele não ser compatível com o ser de fato como é o caso do possível; o que significa que não podemos ou poderíamos intuir o necessário (ou simplesmente como diz Kierkegaard, "Não há absolutamente nada que exista [*til*] por ser necessário"¹³⁷). O ser que se sustenta no necessário, por isso, não pode ser confundido com o ser de fato e nem com o não-ser do possível (ou seu ser ideal), pois o ser ideal do possível se caracteriza por ser um não-ser de fato, enquanto que o ser ideal do necessário não é apenas um não-ser de fato, pois a sua essência dá a si mesma o ser, outra vez, não o ser de fato, mas o ser ideal que é necessário. E dessa forma, se sabemos que Kierkegaard coloca a lógica no plano da necessidade, isso já deve nos deixar atentos para algumas consequências (mas que trataremos a seguir).

* * * * *

Agora que temos o que julgamos preciso, i.e., a estrutura ontológico-modal sustentada por Kierkegaard/Clímacus, podemos voltar ao *Pós-Escrito* – que, naturalmente, segue sobre essa base apresentada¹³⁸ – e vemos como os argumentos de Trendelenburg se apresentam no texto e se coadunam a tal estrutura. Não é demais recordarmos que não é nosso objetivo reduzirmos Kierkegaard a Trendelenburg e nem realizar uma pesquisa estrita sobre os dois – afinal, nosso trabalho não é acerca de tal relação –, mas, sim, como, a partir dela, podemos vislumbrar a vinculação filosófica entre Kierkegaard e Hegel.

Sigamos, pois, à análise já referida.

¹³⁷ *MF*, p. 103/ *SKS* 4, p. 274.

¹³⁸ Cf. *PSI*, p. 58-59/ *SKS* 7, p. 57-58; e *PSII*, p. 60/ *SKS* 7, p. 314.

4.2 AS CONDIÇÕES DE UM SISTEMA LÓGICO

4.2.1 Kierkegaard e Trendelenburg sobre o movimento na *Lógica* – condição 'α'

Mencionamos, acima, que o nosso foco está na quarta tese de Lessing, presente no capítulo dois da primeira seção da segunda parte do *Pós-Escrito* e, mais especificamente, nas três subseções contidas em "(a) um sistema lógico pode haver", pois estariam aí os principais indícios de críticas à *Lógica* hegeliana. Iniciemos, assim, com a primeira delas: 'α'.

Alfa, assim como *beta* e *gama*, é uma condição para um sistema lógico – afinal de contas, Kierkegaard está dizendo que pode haver tal sistema, mas que, para isso, temos que respeitar algumas condições. Contudo, além dela começar anunciando a primeira condição, ela igualmente (re)introduz uma tese, a saber, que a lógica não comporta a existência: "Se, entretanto, se há de construir um sistema lógico, deve-se aí prestar atenção especialmente a que nada se admita do que está submetido à dialética da existência, portanto, algo que só é ao existir ou por ter existido, e que não é por ser". (*PSI*, p. 113/ *SKS* 7, p. 106). A rigor, no *Pós-Escrito*, até essa parte, Kierkegaard não havia oferecido nenhuma justificativa sólida para tal tese, uma explicação do por que a lógica não comporta a existência ou da separação entre as regiões ontológicas; todavia, tratando-se de Clímacus, já podíamos esperar por tal afirmação. O que ela tem por base, na verdade, é a diferença ontológico-modal que recém tratamos¹³⁹. Se 'A' não recebe 'B', 'B' é diferente de 'A'; se a lógica não recebe o que é efetivo, o efetivo é diferente do lógico; e o que é ontologicamente diferente do efetivo, seguindo as *Migalhas*, é o ideal e, mais precisamente, o necessário; portanto, a lógica pertence ao plano ideal, ao mental, ao necessário, ao que temos acesso pensando. Isso, na verdade, não difere da concepção clássica de lógica como ciência do pensamento formal que a tradição carrega¹⁴⁰, só que, aqui, ela é tomada em seu ângulo ontológico. O que está submetido à dialética da existência [*Tilværelsens Dialektik*] deve ser, com isso, algo pertencente à esfera ontológica da efetividade, ao modo de ser dos entes aí presentes, pois é o ser efetivo que é ao existir [*er ved at være til*] e que sofre o devir. Assim, Kierkegaard quer dizer que uma modalidade não entra dentro da outra – exceto no ente humano, que é um *inter-esse*, um ser intermediário, que carrega o pensamento em um meio diferente do dele

¹³⁹ Se já não tivéssemos tratado das modalidades antes, portanto, teríamos de fazê-lo agora.

¹⁴⁰ Vide o verbete *Logic*, por Ferreira, no *Kierkegaard Research*, v. 15, tomo IV, 2014c, p. 97-103.

mesmo¹⁴¹ (i.e., seres ideais dentro de um ser de fato). Posta a condição que lida com as modalidades ontológicas, Kierkegaard imediatamente diz:

Disso se segue muito simplesmente que a incomparável e incomparavelmente admirada invenção de Hegel – de trazer o movimento para dentro da lógica [*at bringe Bevægelse ind i Logiken*] (para não mencionar o fato de que em toda e qualquer passagem [*Sted*] 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 [*Grund*], numa esfera [*Sphære*] onde o movimento é inconcebível [*utænkelig*], ou deixar o movimento explicar [*at lade ... forklare*] a lógica, enquanto que a lógica não pode explicar o movimento. (*PSI*, p. 113-114/ *SKS* 7, p. 106).

O que acontece nesse trecho, obviamente, é uma espécie de denúncia: existe uma condição para a construção de um sistema lógico que não é cumprida por Hegel, i.e., ele fez com que algo que pertence à *Tilværelsens Dialektik* "entrasse" na lógica, a saber, o movimento. Discriminado em afirmações, o excerto apresenta os seguintes pontos relevantes: 1) Hegel inventou algo que é muitíssimo admirado; 2) tal invenção é a de trazer o movimento para dentro da lógica; 3) essa invenção confunde a lógica; 4) o movimento foi feito de base numa esfera onde ele é inconcebível, impensável; 5) o movimento explica a lógica; e 6) mas a lógica não explica o movimento.

Essa separação é relevante porque deixa evidente as observações de Kierkegaard sobre o tema. Como vemos, ele começa atribuindo a Hegel a invenção de pôr o movimento na lógica, uma invenção que é incomparável, que não tem par e que, por isso, recebe igualmente uma incomparável admiração. Essa afirmação traz consigo um tom altamente irônico já que ele pretende mostrar que tal invenção, na verdade, é uma falha, é uma invenção que não serve, não funciona e é tão "mirabolante" que nem pode existir – e essa ironia, é claro, recai sobre os dois lados, i.e., tanto sobre aquele que a fez, quanto sobre aqueles que a admiram. Sem dúvidas, os seus contemporâneos dano-hegelianos estão inseridos aqui – não faria sentido pensarmos o contrário, assim como excluir o próprio Hegel de tal afirmação tampouco o faria. Depois, Kierkegaard diz que a invenção confunde a lógica; a explicação está no que vem a seguir: a esfera lógica (segundo sua concepção) não pode ter movimento (porque ela trabalha com o necessário, e o necessário é, e é na região ontológica do ser ideal e em sua modalidade particular – fora da possibilidade, que também é ideal, mas que pode devir em

¹⁴¹ *PSII*, p. 49/ *SKS* 7, p. 303.

efetividade, no movimento [*κίνησις*]), mas o movimento foi feito de base para a lógica, ou seja, a própria lógica tem e precisa de mudanças que ocorram dentro dela (percebamos que isso também se liga à união de ser e pensar que já vimos Hegel defender acima, pois, a mudança que o ser sofre é a mesma da lógica, e vice-versa por causa da identidade¹⁴²), mas isso acaba por confundir a lógica, faz dela outra coisa que a ciência do pensamento formal. Assim, o movimento explica a lógica (no sentido hegeliano), mas a lógica (no sentido não hegeliano) não explica o movimento¹⁴³. Percebamos que esse último passo significa afirmar que, conforme a lógica clássica e o entendimento de Kierkegaard, não há explicação para o que Hegel fez, a lógica clássica não explica, esclarece, valida o movimento que Hegel introduziu. Talvez, uma paráfrase dessa posição de Kierkegaard pudesse ser: "a invenção *lógica* de Hegel não tem *lógica*".

Podemos ver, assim, que o movimento na *Lógica*, para Kierkegaard, ocorre devido a um erro lógico. Todavia, essa observação não é sua:

*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 (*Logische Untersuchungen*). (PSI, p. 114/ SKS 7, p. 106-107, grifos nossos).*

Aqui¹⁴⁴, Kierkegaard é explícito na sua referência: a forma "existe um 'x' do qual sei e me baseio para sabê-lo em 'Y'", vira "*no que diz respeito ao movimento na lógica feito por Hegel e como isso deriva de um erro lógico, me apoio nas investigações feitas por Trendelenburg*". Somando-se a isso, no trecho acima, Trendelenburg ser 'formado pelos gregos' pode indicar não somente os aspectos da vida que envolvem filosofia (algo a que já aludimos anteriormente), mas também, nesse caso, indicar a base proveniente da lógica grega e, mais especificamente, a aristotélica a que sabemos

¹⁴² E já vimos, também, que essas mudanças são fruto da negatividade, que é o motor intrínseco do pensamento.

¹⁴³ Kierkegaard, como julgamos, usou da expressão 'a lógica' [*Logiken*] nos dois sentidos (clássico e hegeliano) nessa frase.

¹⁴⁴ Além de uma indireta a Martensen por ser um seguidor (rastejante) de Hegel (*KHR*, p. 458-459).

Trendelenburg ter se dedicado¹⁴⁵. Temos, assim, uma importante constatação: Kierkegaard se baseia e cita sua fonte para a crítica que faz à *Lógica* de Hegel: Trendelenburg (um professor universitário alemão reconhecido academicamente).

Também importa vermos que, logo após essa referência de autor e obra, Kierkegaard menciona os méritos de Trendelenburg (*PSI*, p. 114/ *SKS* 7, p. 107): "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". Essas são, então, podemos deduzir, posições compartilhadas. Agora, a não ser que Kierkegaard tenha mal compreendido Trendelenburg, ele sabe que a primeira parte da sentença se direciona contra Hegel, i.e., "ter captado o movimento como a pressuposição inexplicável"¹⁴⁶, e que a segunda (ter o movimento "como o [denominador] comum em que ser e pensar se unem, e como sua continuada reciprocidade") é algo próprio da filosofia deste¹⁴⁷. Todavia, o último ponto não parece ser de todo um problema para Kierkegaard:

The difference is misunderstood in the newest philosophy (when Trendelenburg quite properly points out that we ought to begin with *κίνησις*), as if the question were merely whether we should begin with being or with becoming. No, the question about becoming, about movement, comes again at every point; if we do not begin by presupposing *κίνησις*, we do not move from the spot with *seyn*; if, however, we assume motion, then we can bring it to a halt at every point, because getting away from the initial spot already involved *κίνησις*. (*JP*, X 2 A 324).

Como vemos, ele mesmo se aproxima de Trendelenburg sobre a relevância do movimento; entretanto, precisamos igualmente notar que o movimento também é trabalhado por Trendelenburg com finalidades epistêmicas – ponto que Kierkegaard não necessariamente tem de seguir. As preocupações de Trendelenburg são com as seguintes perguntas:

¹⁴⁵ Como se sabe, ele escreveu duas obras sobre esse tema: *Elementa Logices Aristotelicae* (1836) e *Erläuterungen zu den Elementen der Aristotelischen Logik* (1842). Ambas adquiridas por Kierkegaard. Vide nossa nota de rodapé 106.

¹⁴⁶ Cf. *LUI*, p. 26.

¹⁴⁷ Cf. *LUI*, p. 110-114. Essas páginas indicadas por nós correspondem às primeiras do capítulo *IV. Die Bewegung*. Seu conteúdo é já uma resposta para as perguntas feitas no final do capítulo *III. Die nächste Aufgabe*, que versam sobre o problema do conhecimento. Veremos alguns desses pontos a seguir. Mas, apenas para ficarmos com um exemplo do que Trendelenburg disse e que se liga com essa indicação de Kierkegaard, temos: "A possibilidade desta dupla ação recíproca entre pensar e ser reside sempre no movimento mediador". (*LUII*, p. 66). No original: "Die Möglichkeit dieser doppelten Wechselwirkung zwischen Denken und Sein liegt immer in der vermittelnden Bewegung".

Como o pensar chega ao ser? Como o ser entra no pensar? Esta questão nós designamos como a questão fundamental. Se a verdade é explicada pela concordância do pensar com o ser, então esta questão fica encoberta na palavra concordância. Como é que o pensar produz esta concordância e isto de uma tal maneira que ele mesmo se certifica dessa concordância? (*LUI*, p. 105)¹⁴⁸.

Ou seja, o fundo é saber como é possível a verdade, sendo ela adequação entre ser e pensar. A verdade também é uma preocupação kierkegaardiana, porém, é a partir dela, ou da negação desse conceito clássico de verdade, devido à distinção radical entre ser e pensar, que ele chega à verdade como subjetividade (fazendo com que a verdade objetiva seja sempre uma *aproximação*)¹⁴⁹. No entanto, da parte de Trendelenburg, preocupado em responder a essas questões (basicamente de como se dá a concordância), sua investigação chega ao conceito de movimento:

Em suma, até onde a natureza alcança, também o movimento alcança. O mesmo movimento pertence ao pensar, de certo não o mesmo de maneira que o ponto no movimento do pensar recubra exteriormente o ponto correspondente do movimento na natureza. Contudo tem de haver uma imagem correspondente do mesmo movimento; pois senão, como ela chegaria à consciência? – O pensar sobressai na intuição, a partir de si mesmo, e isto acontece pelo movimento. Quem, por exemplo, contempla uma cadeia de montanhas, tem de circunscrevê-la e produzi-la por meio do movimento de sua visão. “A montanha se eleva; a cadeia de montanhas avança.” Tais expressões, utilizadas sobre objetos parados, assinalam o movimento da intuição. Quem quiser se representar uma cadeia de montanhas, sem visualizá-la, tem de projetá-la no espaço do pensamento, e não a projeta senão graças ao movimento de sua visão interior. O que se revela no exemplo dos objetos maiores, também acontece nos menores. O espaço interior, no qual a representação por assim dizer desenha, surge para o pensamento somente graças ao movimento, e o que ela ali desenha só vem a ser, por sua vez, por meio dos pontos circulantes diante da visão espiritual, por meio das linhas que se estendem e se curvam, por meio dos planos que se elevam e afundam, se abrem e se encerram. (*LUI*, p. 111)¹⁵⁰.

¹⁴⁸ No original: Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage. Wenn die Wahrheit für die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein erklärt wird, so ist diese Frage in dem Worte Uebereinstimmung verdeckt. Wie bringt das Denken diese Uebereinstimmung hervor und zwar auf eine solche Weise, daß es selbst der Uebereinstimmung gewiß wird? (*LUI*, p. 105).

¹⁴⁹ Vide *PSI*, p. 199-215/ *SKS* 7, p. 173-187.

¹⁵⁰ No original: Kurzum, so weit die Natur reicht, so weit reicht die Bewegung. Dieselbe Bewegung gehört dem Denken an, freilich nicht in der Weise dieselbe, daß der Punkt in der Bewegung des Denkens den entsprechenden Punkt der Bewegung in der Natur äußerlich deckt. Dennoch muß es ein Gegenbild derselben Bewegung sein; denn wie käme sie sonst zum Bewußtsein? – Das Denken tritt in der Anschauung aus sich heraus, und dies geschieht durch die Bewegung. Wer z. B. ein Gebirge anschaut, muß es durch die Bewegung seines Blickes umschreiben und erzeugen. „Der Berg erhebt sich; die Bergreihe läuft fort.“ Solche Ausdrücke, von den stehenden Gegenständen gebraucht, deuten auf die

O que Trendelenburg está fazendo, aqui, é colocando o modo como o pensamento consegue pensar o ser a fim de gerar conhecimento; seguindo o princípio grego de que o semelhante é reconhecido pelo semelhante, ser e pensar devem ter algo assim, "Caso contrário, pensar e ser permanecem em repouso lado a lado sem relação recíproca interna". (*LUI*, p. 106)¹⁵¹. Esse semelhante, segundo ele, é o movimento. Como explica Beiser:

Movement, Trendelenburg argues, is as fundamental to thinking as being (I, 142–143). *Whenever we think of something we focus and concentrate upon it by virtue of activity, which is a form of movement. Since whatever we think of is also in movement (because movement is omnipresent in nature), movement is basic to both the activity and content of thought.* Movement gives rise to perception by stimulating our senses; but it is also involved in the most abstract and formal activities of the mind. These activities consist in either uniting or distinguishing things. Whenever we unite things, we move them together; and whenever we distinguish them, we move them apart (I, 144–145). (2013, p. 43, grifo nosso)¹⁵².

Como vemos aí, e em conjunto do excerto maior de Trendelenburg citado antes, o movimento do pensamento é a sua atividade, e é como se o pensamento fosse uma atividade pensante que pensa o movimento exterior do ser. Nesse caso, o movimento está tanto na atividade do pensamento quanto no conteúdo do que pensa, que é a natureza (que em si é movimento). Por isso ele pode dizer que o movimento da natureza pertence ao do pensar, mas não da mesma maneira. Nesse ponto, uma outra distinção se torna evidente: o movimento do pensamento que pensa o movimento do ser são diferentes, i.e., uma coisa é a atividade do pensamento e outra coisa é a *κίνησις* e a *ἀλλοιωσις* da efetividade, embora o movimento, aí, seja a base de ambos. Vale termos aqui uma síntese também feita por Beiser:

Bewegung der Anschauung hin. Wer sich ein Gebirge, ohne es anzuschauen, vorstellen will, muß es in dem Raume des Gedankens entwerfen, und er entwirft es durch nichts Anderes, als durch die Bewegung seines innern Blickes. Was in dem Beispiel des größeren Gegenstandes offenbar ist, das geschieht auch bei dem kleineren. Der innere Raum, in welchem die Vorstellung gleichsam zeichnet, entsteht für den Gedanken nur durch die Bewegung, und was sie darin zeichnet, wird wiederum nur durch die vor dem geistigen Blicke umlaufenden Punkte, durch die sich dehnenden und biegender Linien, durch die sich hebenden und senkenden, öffnenden und abschließenden Flächen. (*LUI*, p. 111).

¹⁵¹ No original: Sonst bleiben Denken und Sein ruhig neben einander ohne innern wechselseitigen Bezug. (*LUI*, p. 106).

¹⁵² As referências dadas por Beiser da *LUI*, são da terceira edição (1870). Para mais detalhes sobre o conceito de movimento na filosofia de Trendelenburg, vide o item 3, *The Metaphysics of Motion* (2013, p. 38-46), do capítulo 3 da referida obra de Beiser.

According to his new metaphysics, the correspondence between the subjective and objective in knowledge arises from not a mysterious pre-established harmony between distinct entities, but it is entirely the product of motion within nature as a whole. *Both subject and object are simply manifestations or forms of motion, and they can come together for the same reasons and according to the same laws as any other forms of motion.* (2013, p. 44, grifo nosso).

Lembrando que já vimos Trendelenburg distinguindo as regiões ontológicas do pensamento e efetividade quando falávamos das modalidades, podemos, então, estabelecer que, para ele, ser e pensar não são *um* como Hegel estabeleceu (a fim de superar Kant), mas isso não significa cair num ceticismo, pois a concordância é possível tendo em vista algo mais fundamental: o movimento.

É imprescindível notarmos nesse distanciamento com a filosofia de Hegel, que a concordância entre ser e pensar tem mais um "intermediário" devido sua não unidade (no sentido hegeliano¹⁵³), a saber, a intuição (conceito que tem de estar ligado ao de movimento – ambos vinculados à parte que cabe ao sujeito, i.e., ao pensar – como as observações acima já indicam). Essa unidade, em Hegel, se dá por o pensar não ser sem conteúdo, mas tem o seu próprio ser a se autodeterminar na pureza do pensamento sem nenhuma intuição¹⁵⁴, todavia, para Trendelenburg (*LUI*, p. 96), "O pensar humano vive da intuição, e se ele deve viver de suas próprias entranhas, morre de fome"¹⁵⁵, o que quer dizer que o pensamento é um movimento mental que trabalha com a abstração empírica. Algumas páginas depois, ele ainda diz "Assim, mesmo nas atividades do pensar abstrato, aparece essencialmente a imagem do movimento espacial. Conforme tudo isto o movimento satisfaz a primeira exigência. Ele é comum ao pensar e ao ser"¹⁵⁶. (*LUI*, p. 114).

De fato, na questão epistemológica, Kierkegaard é mais radical que Trendelenburg. Entretanto, devemos manter em mente que eles não estão falando do

¹⁵³ É digno de nota atentarmos para o que Kierkegaard apontou quando se referiu ao mérito de Trendelenburg: ele não declara que Trendelenburg coloque o ser e o pensar como *um*, mas, sim, que o movimento é onde se unificam [*som det Fælleds, hvori Væren og Tænken enes*], ou seja, é *no* movimento que a reciprocidade acontece e não devido à própria natureza da coisa, i.e., a unidade é deslocada para um outro conceito e não estabelecida no pensamento mesmo.

¹⁵⁴ Conferir as páginas 34-35 desse trabalho.

¹⁵⁵ No original: Das menschliche Denken lebt von der Anschauung, und es stirbt, wenn es von seinen eigenen Eingeweiden leben soll, den Hungertod. (*LUI*, p. 96).

¹⁵⁶ No original: So erscheint selbst in den Thätigkeiten des abstrakten Denkens das Bild der räumlichen Bewegung wesentlich. Nach diesem allen genügt die Bewegung der ersten Forderung. Sie ist dem Denken und Sein gemeinsam. (*LUI*, p. 114).

mesmo sentido de movimento no pensamento¹⁵⁷; o que julgamos importante, aqui, é deixarmos clara a não contradição de Kierkegaard ao julgar o mérito de Trendelenburg e explicitar que, mesmo ao vermos um afastamento kierkegaardiano no que diz respeito à discussão do conhecimento com verdade (onde desenvolve sua tese principal e original, num livro que foca na relação do indivíduo com o cristianismo, da verdade subjetiva), assumir isso tem por base a distinção entre ser e pensar que Kierkegaard igualmente adota. Dessa forma, dada a situação, temos duas opções: ou poderíamos enveredar a pesquisa em busca da distinção completa entre esses sentidos de movimento e como esses autores se relacionam em suas respectivas posições epistemológicas¹⁵⁸, ou podemos nos concentrar na primeira afirmação de Kierkegaard, que liga o mérito de ter captado a introdução do movimento na lógica, esse movimento como fruto de um erro lógico e como um pressuposto inexplicável a Trendelenburg. De nossa parte, seguiremos a segunda alternativa; e isso, principalmente, porque é ao que Kierkegaard afirma "No tocante a este ponto", ou seja, ao que ele indica ter aprendido do professor alemão.

Vejamos, então, o que significa se referir a Trendelenburg, ou quais argumentos encontramos por trás desse nome quando usado como referência a um ponto tão específico¹⁵⁹.

Podemos encontrar uma síntese desses pontos em seus dois artigos de 1842-1843 – os quais Kierkegaard também possuía – reunidos em um único livreto denominado *Die logische Frage in Hegels System: zwei Streitschriften* (1843)¹⁶⁰, que fazem tanto um apanhado do contexto filosófico da época em referência a esse tema e

¹⁵⁷ Isto é, na nossa discussão, Kierkegaard fala do movimento no pensamento em relação às modalidades, à lógica e ao que está submetido à dialética da existência, enquanto Trendelenburg, *aqui*, está falando do movimento *do* pensamento necessário para a concordância entre ser e pensar.

¹⁵⁸ Valeria à pena, se fosse o caso, vermos detidamente a distinção entre lógica e pensamento, que não parecem ser a mesma coisa, ou seja: o que é um movimento na lógica e o que é um movimento no pensamento? Qual a diferença entre um movimento enquanto atividade mental e um movimento modal que se presume ocorrer onde não pode?

¹⁵⁹ Dizemos "por trás" porque, de fato, o que Kierkegaard faz é dar a direção (algo como: "para esse problema, me refiro aos esclarecimentos de Trendelenburg") e não reproduzir todo o argumento, mostrando seus passos, mas apenas a conclusão, que já mencionamos.

¹⁶⁰ TRENDELENBURG, F. A. Logical Question. Tradução de Thos. Davidson. *The Journal of Speculative Philosophy*, Pennsylvania, v. 5, n. 4, p. 349-359, out/1871. Doravante *LQI* para a primeira parte do primeiro artigo, e *LQII* para a segunda parte do primeiro artigo. Nos referimos a esse escrito em partes porque estamos utilizando a versão de língua inglesa que dispõe, na revista indicada na referência, os dois artigos em quatro partes.

em conjunto da recepção acadêmica de suas *Logische Untersuchungen*, quanto um resumo de suas críticas ao sistema hegeliano contidas nessa obra¹⁶¹.

Desse "resumo", selecionamos o trecho em que fala diretamente do movimento na *Lógica*¹⁶². Vejamos¹⁶³:

(1°) The logic tries to presuppose nothing but pure thought, which possesses no external intuition, no image, but simply itself; but, by creating from itself, produces the conceptions and the determinations of being. It was investigated, whether in fact Hegel's logic remains true to this promise, presupposes nothing, and produces only from pure thought. (2°) Then it was plainly apparent, that, even in the first step, the principle of all external phenomena was presupposed, the concept of *local* motion [*räumlichen* Bewegung]. The aid of this form-giving intuition was indeed kept hidden, but it aided mightily; and if it was once admitted, there continually arose from it new sensuous vehicles, without which, pure thought would not move from its place. Where pure thought haughtily claims to produce from itself, there this openly despised, yet secretly received principle there the silently accompanying action of motion reflecting the images in the space of the imagination lends it the logical forms which it could never have produced from itself. [...] (3°) He who is strict enough to hold the presuppositionless dialectic of pure thought to its word, and really attempts to proceed without any presupposition and purely, soon sees that it remains immovable and that its productions are still-born. (4°) But since it is impossible for the human mind to accomplish absolutely the required abstraction, and to depart from the first condition of its activity, the condition of the designing fantasy, since it is always present where one has supposed it excluded, there may arise, through its silent cooperation, the *appearance* as if pure thought produced from itself *pure conceptions of being*. (5°) But pure thought lives apart from imaginative, impure thought. (6°) If it does not receive from the latter its daily bread, it dies irretrievably. The thus designated connection between so-called pure thought and the fundamental activity of all intuition was proved first of all in the beginning of the logic, in the Becoming, and objection was taken to the local motion, on the threshold, as it entered; but it was further shown, how it acts a part in the logic without right. It was most apparent where pure thought, according to its own assertion, produced dialectically from itself continuous and discrete, extensive and intensive magnitude, attraction and repulsion, the pressure and impulse of mechanics, and the process of life, without space and time and in the form of eternity. – In this and other conceptions, the impure element of the picture, the sensuously formed activity of the secretly intruded movement, was caught in the act. [...] (7°) A movement in the lump was acknowledged; but when this was so far brought to a stand-

¹⁶¹ Para esse resumo, vide a quarta e última parte do referido texto conforme a publicação consultada. *Logical Question*, 1872b, p. 360.

¹⁶² Pedimos perdão se a citação longa parece um inconveniente, todavia, guardamo-nos o direito de fazê-la dada a sua importância a este trabalho.

¹⁶³ Os numerais que aparecerem no trecho são nossa adição e servem para facilitar a identificação das análises que faremos abaixo.

still that its nature was discovered, it showed itself to be the opposite of what it had given itself out to be: it was not the movement of pure thought, but the movement of intuition [*die Bewegung der Anschauung*], a geometrical movement which designs forms in the space of the imagination. This local motion appeared as the presupposition of the presuppositionless logic. It was hinted that the consequences of this secret presupposition were immeasurable. The entire wealth of the formative intuition, the clearness of an accompanying picture now came silently, but illegally, into the possession of pure thought. (*LQI*, p. 357-359, grifos do autor, numerais nossos).

Esse trecho que escolhemos nos apresenta, basicamente, sete "núcleos" ou passagens que se diferenciam e podem ser destacadas individualmente:

1º) Trendelenburg começa mostrando que o objetivo da pesquisa empenhada por ele é verificar se Hegel consegue cumprir a promessa da *Lógica*, i.e., sem pressupor nada, desenvolver todas as categorias ou determinações do ser a partir do puro pensar, ou seja, a partir de si mesma. Esse, de fato, é um passo considerável para a época porque significa testar a verdade do método hegeliano, a base e estrutura do seu edifício¹⁶⁴, pois, o que restaria da *Lógica* caso ela não tivesse o movimento proporcionado pela negatividade intrínseca à própria Ideia que se desenvolve e determina as próprias categorias desde o pensar/ser puro sem nenhuma representação empírica? Essa, então, parece ser uma questão de "vida ou morte" para o sistema.

2º) A Trendelenburg, o resultado é de "morte". O segundo ponto do trecho acima é um protesto contra a assunção de pureza do pensamento e da forma mais antagônica possível: pois diz que, desde o início, é pressuposto o princípio de todo fenômeno externo, ou seja, o movimento espacial [*räumlichen Bewegung*]; exatamente o que Hegel não quer para sua *Lógica*. De acordo com Trendelenburg, esse é um princípio que se mantém escondido, mas que é fundamental para que a *Lógica* obtenha o seu movimento já que, sem ele, o pensar puro não sairia do lugar porque a *Lógica*

¹⁶⁴ Em nossas páginas dedicadas à filosofia de Hegel (p. 31-50), já pudemos ver que ele, de fato, se compromete com os termos usados por Trendelenburg, todavia, ainda não tínhamos visto que pôr à prova o seu método e objetivo era até algo "ousado". Diz Trendelenburg sobre seu contexto: "Yet Hegel's Logic maintained itself and appeared firmly based in itself. For all time it was thought it had proved the dialectic method to be the only philosophical one which through its own activity would refute all objections. In the same degree as formal logic failed to solve the problem of comprehending cognition, an indirect proof was seen for the truth of the speculative dialectic. Persons were astonished at the newly discovered creative power of thought. In Hegel's Logic the principle seemed to verify itself in vast regions of human knowledge. Its very difficulty became a voucher of a depth which was not accessible to all. Many parts of the sciences received a surprising light [...]. Thus gradually the authority of Hegel's Logic grew, and persons often expressed themselves to the effect that only the weak minded and the slothful-minded, who feared and shunned the dialectic labor of thought, doubted Hegel's philosophy. It was considered the initiation into the secrets of the thinking world of spirit". (*LQI*, p. 352-353).

toma de empréstimo veículos sensíveis que ela não poderia ter produzido a partir de si mesma e que a levam onde não conseguiria ir, também, por si mesma.

3º) O terceiro enfoque é o que chama atenção dos pesquisadores à análise textual, pois, aquele que se mantém fiel às palavras introdutórias da *Lógica* – de seguir uma dialética sem pressuposição alguma e puramente – verá por si que permanecerá imóvel. Esse "alerta" é importante porque pretende mostrar que a falha está no próprio texto hegeliano e que suas observações não podem ser confundidas com um ataque pessoal à figura de Hegel; basta analisar o texto friamente para que os equívocos sejam identificados.

4º) O quarto ponto é a base do seu argumento e que tem como referência Aristóteles¹⁶⁵. O que Trendelenburg diz, aí, é que o pensamento humano não está desassociado da imaginação ou fantasia [*φαντασία*], o que significa dizer que, para ele, é impossível executar uma abstração absoluta – que, sabidamente, é uma condição imposta para se fazer a *Lógica* de Hegel. Segundo Aristóteles, em seu *De Anima*,

Uma vez que tampouco há, ao que parece, qualquer coisa separada e à parte de grandezas perceptíveis, *os objetos inteligíveis estão nas formas perceptíveis*, tanto os que são ditos por *abstração* como também todas as disposições e afecções dos que são perceptíveis. *Por isso, se nada é percebido, nada se aprende nem se compreende, e, quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem, pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria.* E a imaginação é diferente da asserção e da negação: pois o verdadeiro e o falso são uma combinação de pensamentos. Em que os primeiros pensamentos seriam diferentes de imagens? Certamente nem estes e nem os outros pensamentos são imagens, *embora também não existam sem imagens.* (2012, 432a, grifos nossos).

¹⁶⁵ Como podemos ver explicitada nas *Logische Untersuchungen*: "Comumente o movimento é atribuído à fantasia produtiva. Neste caso a atividade é revertida a uma força como a unidade pensada do fundamento. Quando se assume esta opinião habitual, então agora se esclarece que a fantasia produtiva é condição da percepção sensorial. Sem esta autoatividade do espírito não se daria nenhuma apropriação das impressões, nenhuma transformação das impressões em imagens de objetos exteriores. Desde Aristóteles a fantasia, na maioria das vezes, é considerada como um produto e uma consequência da percepção sensorial. Aqui ela resulta antes no fundamento que atua junto na percepção. Em agradecimento ela em troca recebe dos sentidos a rica intuição do mundo sensível, e só então assume esta em sua livre atividade plasmadora". (*LUI*, p. 208-209). No original: Gemeinhin wird die Bewegung der produktiven Phantasie zugesprochen. Es wird dabei die Thätigkeit in eine Kraft als die gedachte Einheit des Grundes zurückgeworfen. Wenn man diese gewöhnliche Ansicht aufnimmt, so erhellt nun, daß diese produktive Phantasie Bedingung der Sinneswahrnehmung ist. Ohne diese Selbstthätigkeit des Geistes gäbe es keine Aneignung der Eindrücke, keine Verwandlung der Eindrücke in die Bilder äußerer Gegenstände. Seit Aristoteles wird die Phantasie meistens als ein Erzeugniß und eine Nachwirkung der sinnlichen Wahrnehmung betrachtet. Hier ergibt sie sich vielmehr als der in der Wahrnehmung mitwirkende Grund. Zum Dank empfängt sie von den Sinnen die reiche Anschauung der sinnlichen Welt zurück und nimmt nun erst diese in ihre freie bildende Thätigkeit auf. (*LUI*, p. 208-209).

Ou seja, não é que o pensamento seja o mesmo que a imaginação, mas a questão é que o pensamento depende de imagens que são produzidas pela imaginação que tem, por sua vez, ligação direta com a percepção/intuição. Aristóteles é radical nesse ponto, afirmando que mesmo os objetos mais abstratos em nosso pensamento dependem de imagens; sem essas imagens colhidas na percepção, nada se aprende nem se compreende. Numa definição concisa de imaginação/fantasia, ele declara (2012, 427b) que "[...] a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições". Isto é, novamente, a imaginação não é nem percepção e nem raciocínio, porém, para raciocinar ou fazer suposições é preciso da imaginação que lhe fornece as imagens necessárias; imaginação, essa, inviável sem percepção sensível – ou também como Aristóteles coloca (2012, 428b) em outra passagem, "[...] a imaginação será o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível". Nesse ponto, devemos recordar alguns aspectos do posicionamento epistemológico de Trendelenburg que mencionamos acima. Como vimos, para ele 'ser' e 'pensar' não são a mesma coisa, são coisas distintas, mas que se refletem no conhecimento, que tem como conceito de verdade a adequação entre eles por ambos partilharem de movimento. Aqui, a atividade do intelecto não dá a si mesma as categorias do ser, mas as capta devido o movimento que a imaginação reproduz pela influência da intuição sensível. Há, por isso, uma certa identidade, mas que se coloca por meio do movimento, que é subsidiado pela imaginação, que é subsidiada pela percepção sensível.

Como podemos notar, são duas propostas bem distintas a de Hegel e Trendelenburg via Aristóteles, pois, para os últimos, a cognição é dependente da fantasia, inviável sem ela; e como o homem não pensa sem o seu corpo¹⁶⁶, o pensar que ele produz sempre estará preso ou guardará resquícios de suas intuições sensíveis.

5º) Essa parte é pequena, mas a separamos porque ela evidencia a fidelidade às palavras hegelianas de pureza do pensamento, ou seja, Trendelenburg diz que o "pensamento puro vive à parte do imaginativo"¹⁶⁷, do que seria um pensamento impuro. Nesse sentido, e levando em consideração o ponto anterior (4º), o pensamento puro, sem carregar consigo nenhuma imagem, é até mesmo "sobrehumano".

¹⁶⁶ Como expressa Aristóteles (2012, 403a): "Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo".

¹⁶⁷ Cf. *LE*, p. 65 e p. 68.

6º) O passo seguinte de Trendelenburg, naquele trecho, é dar alguns exemplos do que ele vê como oriundos da fantasia e que se instalam no "puro pensar" de Hegel ("sem tempo e espaço e na forma da eternidade"), como é o caso do devir, dos processos da vida, etc.; nesses e em outros conceitos, a fantasia, segundo Trendelenburg, seria "pega no ato".

7º) A última parte da citação acima retirada da *Logische Frage* corresponde à conclusão de Trendelenburg que é, basicamente, com outras palavras: sim, de fato há um movimento na *Lógica* como Hegel colocou¹⁶⁸; todavia, ele não é o movimento do pensamento puro, mas o movimento da intuição [*die Bewegung der Anschauung*]. Assim, "Este movimento espacial apareceu como a pressuposição da lógica sem pressuposição". Uma tentativa de contra-argumentar a Trendelenburg é dizer que a *Lógica* não fala de movimento espacial, que não se trata disso, nem mesmo de um deslocamento; mas aí ele responderia:

O movimento atravessa toda a *Lógica* de Hegel, e contudo, ele só vem a ser investigado na Filosofia da Natureza. Pode-se dizer, e se há de dizer, que o movimento, que a Filosofia da Natureza teria de observar seria um movimento totalmente diferente; o movimento da natureza exterior se diferenciaria do movimento do pensamento interior. *Se isto vem a ser afirmado, então dever-se-ia indicar a diferença – o que não acontece em lugar algum.* Onde, entretanto, o ser e o não-ser devem passar ao devir, aí está justamente o esquema daquele movimento espacial, graças ao qual a representação só então, absolutamente, se torna possível; e este movimento acompanha até mesmo o surgimento dos conceitos mentais. (*LUI*, p. 26, grifo nosso)¹⁶⁹.

A questão, no fundo, fica de que não importa se a *Lógica* diz não trabalhar no plano tridimensional: como a intuição está aí presente, o movimento que se pretende apenas lógico está "marcado" com a espacialidade da *Anschauung*.

Com efeito, Trendelenburg diz que esse é um pressuposto escondido, não aparente. Isso pode indicar – não saberíamos dizer – a não intenção de Hegel ao fazê-lo,

¹⁶⁸ Isto é: "Sua verdade é, então, este *movimento* [*Bewegung*] do desaparecer imediato de um no outro: o *devir* [*das Werden*]" (*CL*, p. 86, grifos do autor). Esse, é claro, é apenas um exemplo; a *Lógica* inteira precisa do movimento para progredir.

¹⁶⁹ No original: Es zieht sich die Bewegung durch Hegels ganze Logik hindurch, und wird doch erst in der Naturphilosophie in Untersuchung gezogen. Man kann sagen und wird sagen, daß die Bewegung, die die Naturphilosophie zu betrachten habe, eine ganz andere Bewegung sei; die Bewegung der äußern Natur unterscheidet sich von der Bewegung des innern Gedankens. *Wenn dies behauptet wird, so wäre der Unterschied anzugeben — was nirgends geschehen ist.* Wo indessen das Sein und Nicht-Sein in das Werden übergehen soll, da ist es gerade das Schema jener räumlichen Bewegung, durch das die Vorstellung überhaupt erst möglich wird; und diese Bewegung begleitet selbst die Entstehung geistiger Begriffe. (*LUI*, p. 26, grifo nosso).

i.e., provavelmente, o próprio Hegel acreditasse que estava operando com o pensamento puro, ou seja, é um pressuposto que nem o próprio Hegel se deu conta de ter. De qualquer forma, é uma crítica que ataca os fundamentos da *Lógica*; sem sua pureza de pensamento, perde-se uma peculiaridade importante do projeto lógico delineado por ele. A essa característica de ligação entre pensamento e fantasia, denominaremos de 'aspecto conteudístico da crítica ao movimento na *Lógica*' (por ser ela, na verdade, que proporciona o conteúdo da *Lógica*), que será seguida pelo que chamaremos de 'aspecto formal da crítica ao movimento na *Lógica*' – que versa, a saber, sobre o conceito de negatividade.

Sobre esse conceito, o ponto é entender que tipo de negação Hegel utiliza em sua dialética¹⁷⁰. Sabemos que o negativo¹⁷¹ é o cerne da dialética, que é a alma motriz do progredir científico, da Ideia; que a dialética supera as contradições em que o entendimento entrou, pois o entendimento deve entrar necessariamente em sua contradição¹⁷² para avançar, mas que o negativo ou a negação do primeiro termo é também positivo e não apenas uma negação indeterminada¹⁷³.

Trendelenburg (*LUI*, p. 31-32), por sua vez, distingue dois tipos de negação: a lógica [*logische Negation*], que trabalha com a contradição ('A' e 'não-A'), e a real, que trabalha com a oposição [*reale Opposition*]. Hegel, de fato, fala tanto de contradição quanto de oposição ao esclarecer a dialética, tendo-a como princípio lógico [*logischen Satzes*], o que não parece ser correto aos olhos de Trendelenburg dada a diferença entre elas. Com essa distinção, resume Trendelenburg na *Questão Lógica*:

The investigation showed that the applied negation cannot be a pure logical negation, the relation of not-A to A, but that it must be real opposition in order to produce a Contrary – an Opposition. But since the Contrary does not run off into indefinite contradiction or opposition, into mere unlimited negation, but is on the contrary

¹⁷⁰ O problema é colocado da seguinte maneira: "Mas o que é a essência desta negação dialética? (*LUI*, p. 31).

¹⁷¹ Para retomar mais aspectos desse conceito hegeliano, vide nosso tratamento sobre ele entre as páginas 45-50 desse trabalho.

¹⁷² Conforme Hegel: "Constitui um lado capital da lógica a intelecção de que a natureza do pensar mesmo é a dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo — na contradição. O pensar, desesperando de poder [a partir] *de si mesmo* efetuar também a resolução da contradição em que ele mesmo está posto, retorna às soluções e aos calmantes que foram dados ao espírito em outras de suas modalidades e formas". (*LE*, p. 51).

¹⁷³ Conforme Hegel: "A única coisa *para ganhar a progressão científica* [...] é o conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, mas a *negação da Coisa determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada;". (*CL*, p. 57, grifos do autor).

another Positive, which, concrete and limited in itself, contains the negation of Another [somewhat] only as one relation, it became apparent at once that the real opposition – the negation of the Dialectic – *was not to be reached in any merely logical way*. Not only was this shown in general terms, but the same demonstration was further applied to the most important concepts of the system (e.g. to repulsion and attraction, to whole and force, to substance and causality, to nature and spirit), *and it was proved in the particular cases that the negativity always goes beyond its logical essence, and the opposition does not spring from the pure thought, as is pretended, but from the apprehensive intuition, which arbitrarily condenses the indefinite looseness of the logical negation into a positive form, and, in that form, seizes and holds it.* (LQII, p. 82-83, grifos nossos)¹⁷⁴.

Ou seja, na pesquisa por se saber qual é a negatividade que Hegel diz ser a essência da dialética, a primeira hipótese ou tipo de negação averiguada por Trendelenburg é a negação lógica. Porém, quando "testada", chega-se à conclusão de que ela não permite avanço algum (o que a dialética precisa ter), pois a negação ou a contradição de um termo é apenas a sua negação, é a forma lógica de 'A, não-A', fazendo com que nenhum conteúdo positivo possa advir da negação pura de um termo, por exemplo: o termo 'fogo' não pode vir da negação do termo 'água'; o 'sul', da negação de 'norte'; o 'pé', da negação de 'mão', etc. A negação lógica de 'fogo' é 'não-fogo'; a de 'sul' é 'não-sul', etc. O resultado disso é que a negação lógica, portanto, não pode ser a negação da dialética já que tal negação precisa de progresso, i.e., de um outro que seja positivo. A outra alternativa para explicar a negação dialética seria a oposição real, pois ela, sim, pode oferecer um outro termo positivo que não é o primeiro. Mas pergunta Trendelenburg (LUI, p. 32): "Consegue-se obter a oposição real por um caminho meramente lógico?"; ao que responde imediatamente: "Na medida em que algo de novo vem a ser posto por ela, sempre a intuição ponente se mete por baixo"¹⁷⁵. Ou seja, a maneira que a dialética teria de provocar o seu avanço, ao cair num outro positivo, está diretamente ligada à intuição por ser preciso um "conhecimento prévio" ou imagem do que se aponta como o 'não-A'; por exemplo, a "negação" (sendo que, aqui, o correto seria falarmos em 'oposição') de 'fogo' poderia ser tanto 'água' quanto 'ar' ou 'terra' (para ficarmos em algo semelhante, pois poderia ser qualquer outra coisa), mas, para chegarmos em algum deles, é preciso conhecê-los antes de selecionar, já que da negação de 'fogo', como vimos, o que resulta é apenas 'não-fogo' e não algum dos outros elementos ou algum

¹⁷⁴ Para o equivalente ao conteúdo dessa crítica na *Logische Untersuchungen*, vide LUI, p. 31-32.

¹⁷⁵ No original: Inwiefern in ihr etwas Neues gesetzt wird, schiebt sich immer die setzende Anschauung unter. (LUI, p. 32).

termo positivo, ou seja, a oposição real precisa, em alguma medida, da intuição para se determinar (o que resulta na não pureza do pensamento). Talvez poderíamos dizer que, para vencer essa dicotomia observada por Trendelenburg (possivelmente retirada de Aristóteles¹⁷⁶), Hegel precisasse de algo que cumprisse a função que os juízos sintéticos *a priori* tiveram na *Crítica* de Kant, algo que conseguisse ser lógico (*a priori*/necessário) e que pudesse trazer o positivo consigo (*sintético*), que aumentasse o conhecimento. Mas o ponto é que não há esse algo; e essas duas características trazidas pela negação lógica e a oposição real não são agregáveis, reuníveis num princípio único porque elas não são unívocas entre si, elas são negações que propõem resultados diferentes a partir de princípios diferentes. Nessa querela, diz Beiser (2013, p. 63), "[...] the champion of dialectics faces a grave dilemma: if negation is purely logical, it yields no result; and if it is real, it yields results but only by going outside the realm of pure thought and into that of experience". Assim, o resultado, para Trendelenburg, é o de que há uma confusão na utilização do conceito de negação lógica com o de oposição real, o que tem por consequência a suposição de que algo positivo possa surgir da negação aplicada a um pensamento puro que, por sua vez, é "gerido" pela lógica formal (ou negação lógica).

Agora que temos visto, por conseguinte, tanto o aspecto formal (ou paradoxo da negação dialética) quanto o aspecto contedudístico (ou interferência da fantasia no pensamento) que se juntam para formar a crítica ao movimento na *Lógica* de Hegel feita por Trendelenburg¹⁷⁷, e também o significado das modalidades para Kierkegaard, podemos retomar a citação principal do filósofo dinamarquês contida em 'α' sobre o assunto do movimento e termos uma noção mais ampla do pano de fundo teórico utilizado por Kierkegaard:

Se, entretanto, se há de construir um sistema lógico, deve-se aí prestar atenção especialmente a que nada se admita do que está submetido à dialética da existência, portanto, algo que só é ao existir ou por ter existido, e que não é por ser. Disso se segue muito simplesmente que a incomparável e incomparavelmente admirada invenção de Hegel – de trazer o movimento para dentro da lógica [*at bringe Bevægelse ind i Logiken*] [...] – consiste justamente em confundir a lógica. É de fato curioso fazer do movimento a base [*Grund*], numa esfera [*Sphære*] onde o movimento é inconcebível [*utaenkelig*], ou deixar o movimento explicar [*at lade ... forklare*] a lógica, enquanto que a lógica não pode

¹⁷⁶ Cf. González (2007).

¹⁷⁷ Não é demais refazermos o aviso de que não é o nosso objetivo assegurarmos as correções das posições e interpretações de Trendelenburg sobre Hegel, e nem explorarmos todas as suas críticas.

explicar o movimento. No tocante a este ponto, de qualquer maneira, estou entretanto muito feliz por poder referir-me a [...] Trendelenburg (*Logische Untersuchungen*). (PSI, p. 113-114/ SKS 7, p. 106-107).

Ou seja – no que talvez poderíamos considerar uma segunda versão das palavras de Kierkegaard –, "a lógica, que tem sua modalidade ontológica na necessidade (o que significa dizer que o seu ser não pode devir, ser ser-aí, sofrer *κίνησις* já que já é eternamente) não pode conter, em si, nada que pertença a outra modalidade. Todavia, Hegel faz isso ao introduzir o movimento na Lógica; mas não só isso, pois, esse movimento é o que explica (ou poderíamos dizer, *desenvolve*) a Lógica; embora a lógica não explique esse movimento. Aquele que notou isso e a quem nos referimos agora foi Trendelenburg, em suas *Investigações Lógicas* (mostrando que a fantasia/imaginação está sempre pressuposta onde se pensa ausente e que ela leva a intuição para o pensamento, propiciando que muitos conceitos surgissem com uma aparência lógica, além do equívoco na utilização do conceito de negação, que também tem sua relação com a intuição para que ofereça o positivo ao que é negado no progresso dialético – somando tudo isso, a *Lógica* parece ter movimento)".

Dessa forma, gostaríamos de colocar algumas perguntas que surgem com a nossa releitura, a saber: não é esse trecho uma prova suficiente de que Kierkegaard, ao oferecer essa condição *alfa* para a construção de um sistema lógico, está se aproveitando dos argumentos de Trendelenburg, que são contra a filosofia de Hegel, e os sintetizando aí em conjunto do seu entendimento das modalidades? O movimento ser inconcebível na lógica não significa, dessa forma, em primeiro lugar, o choque das duas regiões ontológicas e suas três modalidades? Esse aproveitamento ou replicação do argumento trendelenburgiano não evidencia sua base teórica para a crítica ao movimento na lógica e que acaba por o "credenciar" a uma teoria incompatível com a de Hegel? E, se sim, não é exatamente isso o que atesta a tese intermediária¹⁷⁸ levantada por nós na *Introdução* (p. 14) e que, assim, vai de encontro à tese stewartiana a respeito dos elementos primários de Hegel no *Pós-Escrito* de Kierkegaard¹⁷⁹? – A não ser que

¹⁷⁸ "Tese Intermediária: busca afirmar que há elementos que pertencem legitimamente à *Ciência da Lógica* de Hegel no *Pós-Escrito* de Kierkegaard e que, aí, são criticados".

¹⁷⁹ Isto é: "When one examines the text carefully, one finds that although a great deal of it purports to be about Hegel, little of Hegel's actual thought is present. The picture of Hegel presented here is not one based on his primary texts but is rather simply a position, in many ways arbitrary, which Kierkegaard has Climacus use as a contrast to his own view. In this sense, the Hegel of the *Postscript* has more to do with Kierkegaard than with the actual thought or writings of the German philosopher himself". (KHR, p. 451, grifos nossos). E também: "In the final analysis, however, the positions that Climacus criticizes have little, if anything, to do with Hegel himself". (KHR, p. 522, grifo nosso).

admitamos que a pureza de pensamento sem intuição (*LE*, p. 65) e a negação como impulso do movimento lógico (*CL*, p. 57-58) não sejam elementos primários (e, poderíamos dizer, dos mais importantes) da filosofia de Hegel.

Stewart, em suas reconsiderações (*KHR*), ao se referir ao trecho que analisamos e à presença de Trendelenburg aí, reduz, consideravelmente, a crítica kierkegaardiana. Diz ele, em uma nota de rodapé à frase "Climacus also criticizes the notion of movement in logic":

Climacus lauds Trendelenburg's logic for its rehabilitation of classical logic against Hegel's speculative logic. The point here is *simply that logic belongs to the sphere of objective thinking and thus has nothing to do with subjectivity or actuality as Climacus understands the terms*. Thus, logic must restrict itself to the categories of objective thinking [...]. (*KHR*, p. 488, grifo nosso).

Dessa forma, com tudo o que analisamos acima – i.e., sobre o que significa se referir a Trendelenburg em relação à lógica apontando para quais de suas noções foram utilizadas – será que podemos concordar com a interpretação de Stewart de que a questão se resume a não aceitar que a lógica trabalhe com a efetividade ou subjetividade e que, por consequência, nenhum conflito com a filosofia de Hegel pode ser identificado? A isso, nossa resposta é, obviamente, negativa; a presença de Trendelenburg no texto de Kierkegaard é mais fundamental do que Stewart viu e poderia admitir.

Mas, agora, examinemos o argumento na "prática": com efeito, podemos ver que a *Lógica* hegeliana (*CL*, p. 85-86) começa com o *puro ser*, que passa ao *nada* – que lhe é idêntico; todavia, a verdade deles não é essa semelhança, mas sua diferença (mesmo eles sendo idênticos) que, em unidade ou no seu evanescer um no outro geram o *dever*. Disso se segue, portanto, que o *dever* está na *Lógica* hegeliana e, não ignoramos – é claro –, que dito de forma abstrata, não sendo o empírico. Porém, esse *dever* foi "descoberto" pelo movimento imanente da lógica que é fundado na negatividade; negatividade, essa, que Trendelenburg atacou diretamente como uma confusão lógica cometida por Hegel (o aspecto formal da sua crítica) e que, por isso mesmo, exige uma contrapartida da fantasia a fim de que o que foi negado tenha como resultado algo positivo e não simplesmente sua pura negação (o aspecto contedístico da crítica). Pois bem, vejamos: a fantasia ou imaginação não é uma capacidade de representar, no pensamento, o mundo exterior – mundo no qual acontece *κίνησις* e *αλλοιωσις*

(movimento, mudança)? – Sim. – Então, disso resulta que o devir lógico de Hegel, não podendo ser fruto apenas do puro pensar (ou, nas palavras de Kierkegaard no trecho acima: "a lógica não pode explicar o movimento"), é uma representação do devir da existência [no sentido de *Tilværelse*], devir que é movimento não no sentido de deslocamento (ao menos no *Início*), mas, sim, de *κίνησις*, pois é o vir-a-ser, algo que é pertencente indubitável e exclusivamente, para Kierkegaard, à efetividade. A *κίνησις*, que vimos significar a Kierkegaard a passagem da possibilidade à efetividade, relaciona essas duas modalidades que são distintas em ser e essência da necessidade; necessidade, essa, que é exatamente o modo de ser da lógica, pois a lógica é ¹⁸⁰. O devir não é, então, ele mesmo, um conceito importado da dialética da existência (que precisa de espaço e tempo) para dentro da necessidade eterna da lógica ou um conceito que precisa do conteúdo da intuição sensível e que na lógica só entrou por meio de um erro formal/lógico? Ao que tudo indica, sim.

Quanto a esses pontos, seria uma falha nossa se não reconhecêssemos que essa crítica já se apresenta em um outro texto de Kierkegaard, a saber, no *Conceito de Angústia* (1844), que foi sendo escrito concomitantemente às *Migalhas Filosóficas* e que, por isso, também podemos contar como presente no período inicial de influência de Trendelenburg – embora, sem referência direta nesse caso (não, pelo menos, no texto publicado). Segue o argumento no primeiro livro referido:

– Emprega-se na Lógica o *Negativo* como aquela força estimuladora que põe movimento em tudo. E, afinal, movimento a gente tem de ter na Lógica, não importa como, custe o que custar, por bem ou por mal. O negativo ajuda então, e, se ele não adiantar, ajudam os trocadilhos e outros recursos de linguagem, até porque o próprio negativo se tornou um jogo de palavras. Na Lógica, nenhum movimento deverá *vir a ser*; porque a Lógica é, e todo o Lógico apenas *é** [*nota de rodapé: A eterna expressão da Lógica consiste no que os Eleatas, por um mal-entendido, transferiram para a existência: nada surge, tudo é], e essa impotência do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde existência e realidade [*Tilværelse og Virkelighed*] aparecem. Quando a Lógica se aprofunda então na concreção das categorias, tudo permanece sempre idêntico ao que já era desde o início. Qualquer movimento [*Bevægelse*], se por um instante se quiser usar essa expressão, é um movimento imanente, o que num sentido mais profundo não é nenhum movimento – do que é possível convencer-se facilmente quando se considera que o próprio conceito de movimento é uma transcendência, que não pode encontrar lugar na Lógica. O negativo é, aí, a imanência do movimento, é o evanescente, é o superado. Se tudo acontece dessa maneira, então absolutamente nada

¹⁸⁰ CA, p. 15/ SKS 4, p. 320.

acontece, e o negativo se torna um fantasma. Contudo, justamente para fazer que algo aconteça na Lógica, o negativo transforma-se em algo mais: torna-se aquele que produz o seu contrário, quer dizer, não mais uma negação, mas uma "contraposição" (*Contra-position*). Então o negativo deixa de ser o silêncio do movimento imanente, tornando-se este "*necessário Outro*" de que a Lógica decerto poderá ter grande necessidade para fazer deslanchar o movimento, mas de modo nenhum é o negativo. (*CA*, p. 14-15/ *SKS* 4, p. 320-321, grifos do autor)¹⁸¹.

Na presente passagem, é visível a influência de Trendelenburg sobre o argumento a respeito da negatividade; é quase literal com o que já analisamos acima e, também por isso – seguindo o argumento que desenvolvemos antes –, podemos constatar, aí, aspectos primários da filosofia de Hegel.

Nesse caso, onde uma referência direta não é feita, poderíamos chegar nela através do *Pós-Escrito*, já que julgamos ser, em essência, a mesma crítica apresentada nessa obra, mesmo que escrita de maneira diferente e onde a referência aparece nominalmente; todavia, esse trajeto indireto não é necessário, pois há um rascunho da obra (*CA*) onde Kierkegaard a faz explicitamente:

Should anyone want further explication of the unwarranted use of the negative in logic, I simply refer him to Adolf Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften*, Berlin 1843. Trendelenburg is well-schooled in Greek philosophy and is unimpressed by humbug. (*The Concept of Anxiety*, 1980 Supplement, p. 181/ *JP*, V B 49,6).

Como vemos, é notória a semelhança do que temos agrupado em poucas linhas do *Pós-Escrito* (i.e., o uso dos argumentos de Trendelenburg em conjunto do seu entendimento das modalidades que analisamos na passagem selecionada de 'α'), com o que aconteceu nesses dois livros de 1844: nas *Migalhas*, a apresentação concisa das modalidades e, no *Conceito de Angústia*, a crítica sobre a negatividade em relação à lógica que é eterna (que está, por isso, no domínio da modalidade de necessidade) – é quase como se no *Pós-Escrito* ele tivesse refeito, concisamente, o que fez em duas obras distintas.

Kierkegaard, além dessas duas passagens, faz uma outra abordagem a Hegel via Trendelenburg, e ela se dá na forma de uma sketch, contida nos *JP*, VI A 145 e escrita no período entre as *Migalhas* e o *Pós-Escrito*, i.e., 1845, onde Sócrates e Hegel

¹⁸¹ Nesse trecho há ainda outra nota de rodapé que preferimos não citar, mas seu conteúdo também fala do movimento na Lógica e com a típica ironia kierkegaardiana.

se encontram no submundo. Nessa cena, antes de dialogarem, Hegel aparece lendo as *Logische Untersuchungen* de Trendelenburg e especificamente a página 198 do segundo volume, que contém, não surpreendentemente, tanto o argumento da intuição quanto da negação¹⁸². Essa pequena passagem também dá seus sinais no *Pós-Escrito*, mas aí sem sua marca trendelenburgiana¹⁸³.

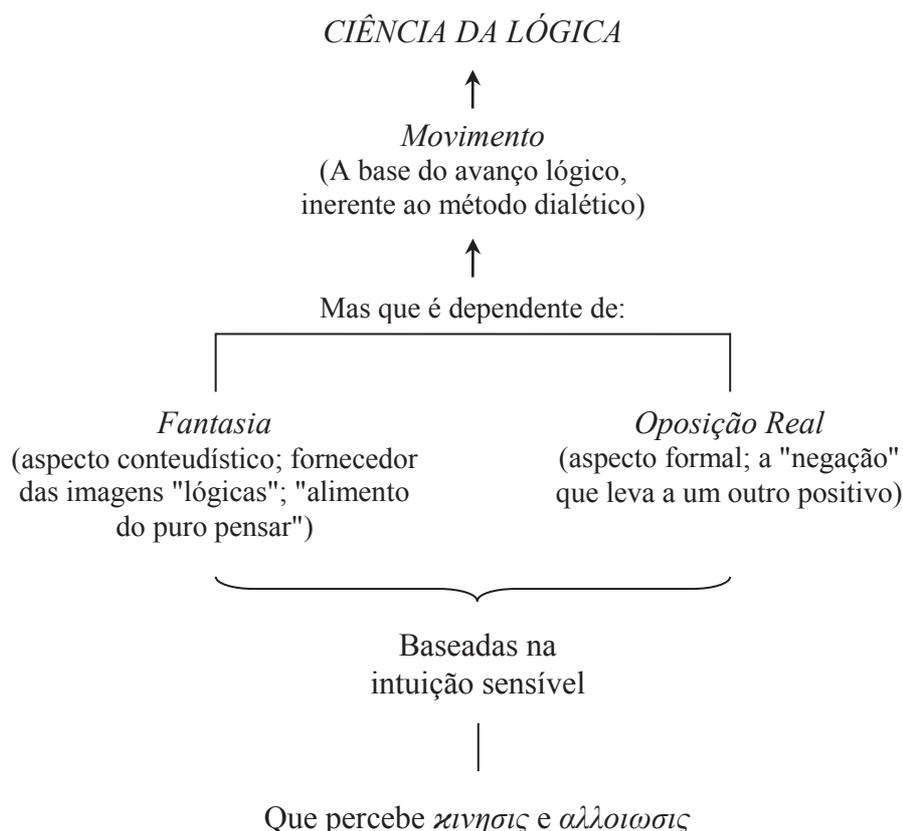
Voltando ao ponto mais estrito a respeito do movimento, o importante é termos estabelecido o seguinte: Hegel fez uma *Ciência da Lógica* em que ser e pensar são um¹⁸⁴; a Lógica é "apenas" uma parte do Sistema inteiro, mas de suma importância tendo em vista que ela apresenta as categorias do pensamento (e, portanto, do ser) que se desdobrarão em Natureza e Espírito por decisão sua¹⁸⁵; essas categorias são deduzidas a partir da própria Ideia, no seu pensar puro sem representações por meio da dialética que é impulsionada pela negatividade; a negatividade, portanto, é o que coloca movimento na Lógica, fazendo com que o seu ser ou suas categorias avancem de forma imanente desenvolvendo-se sempre a partir de si mesma. Este é o movimento da lógica e é isso o que é criticado por Trendelenburg e que também, graças a ele, é assumido por Kierkegaard (pois o fato é que Kierkegaard leu Trendelenburg e o cita em lugares chave). Em forma esquemática, podemos visualizar a crítica de Trendelenburg/Kierkegaard da seguinte maneira:

¹⁸² Para uma análise mais detalhada dessa sketch, vide Ferreira (2013).

¹⁸³ Como podemos observar nesse trecho: "Provavelmente o finado Hegel já encontrou o seu mestre no falecido Sócrates, que, sem dúvida, achou alguma coisa para rir; caso Hegel tenha se mantido inalterado. Sim, Sócrates lá encontrou um homem com quem valeria a pena conversar e em especial questionar socraticamente (algo que Sócrates pretendia fazer com todos os mortos), para ver se saberia ou não alguma coisa. Sócrates deveria ter mudado significativamente se se deixasse impressionar, ainda que remotamente, caso Hegel começasse a declamar seus parágrafos, prometendo que tudo ficaria claro no final". (*PSI*, p. 39/ *SKS* 7, p. 39). O fato dele não se referir, aqui no texto publicado, a Trendelenburg, como aparece na sketch, não deve provocar surpresa já que acabamos de ver o mesmo procedimento, e num tema pontual, no *Conceito de Angústia*.

¹⁸⁴ As informações contidas aqui já foram vistas na seção dedicada a Hegel no capítulo 2.

¹⁸⁵ Vide *LE*, p. 371.



Elaborado pelo autor

Aqui, ainda podemos dizer que a crítica ao movimento na lógica vai em dois sentidos: um que é o de a lógica depender de movimento para se desenvolver (o que é viável porque Hegel comete dois equívocos descritos nos dois aspectos da crítica já tratados), e o outro, por consequência do primeiro, que é o de introduzir características da *Tilværelsens Dialektik*. – No fundo, esses dois sentidos estão muito próximos. Mas, da parte de Kierkegaard, ele ainda foca num outro fator implícito no esquema acima, i.e., no sujeito que pensa o lógico, de quem parte a intuição sensível, que está em devir e que percebe o seu movimento característico, ou seja, a questão de um pressuposto na Lógica pode ser dita tanto pela *Anschauung* quanto pelo sujeito ou indivíduo singular [*enkelt Individ*]; os dois, no fim das contas, se implicam.

Como resultado dessa seção, esperamos que tenha ficado claro como traços fundamentais da *Ciência da Lógica* de Hegel (o pensamento puro, a dialética, a negatividade, o movimento da lógica), de fato, *aparecem* no texto kierkegaardiano; que eles, aí, são criticados; que se torna difícil admitirmos, em virtude das considerações acima, que a condição apresentada por Kierkegaard, em 'α', não prejudica a criação de

um sistema lógico como o pretendido por Hegel; e que Trendelenburg desempenha um papel fundamental nisso – o que acaba por satisfazer, caso estejamos corretos, um dos nossos objetivos com esse trabalho, i.e., o concernente à tese intermediária na relação filosófica Kierkegaard-Hegel¹⁸⁶.

– Lembrando que isso é distinto de nos preocuparmos se Kierkegaard, ao escrever o que escreveu, tinha Hegel em sua mente já que, para nós, é indiferente se Kierkegaard pensava em Hegel ou nos seus contemporâneos dano-hegelianos tendo em vista que Kierkegaard ter assumido as teses que assumiu, via Trendelenburg, faz com que o seu modelo teórico seja incompatível com o de Hegel (lógica e modalmente à medida que, em Hegel, a conexão entre elas é muito mais forte); e uma outra coisa, ainda, seria a de pretendermos assumir que as críticas, aqui apresentadas, estão corretas; nosso papel é o de mostrar e comparar evidências textuais e argumentativas.

4.2.2 O Sujeito e a Lógica ou as condições ' β ' e ' γ ' do *Pós-Escrito*

Todavia, ' α ' é a primeira condição, de outras duas para a criação de um sistema lógico, apresentada no *Pós-Escrito*. Portanto, o que faremos, aqui, é apresentarmos essas outras duas condições que faltam e tomá-las em conjunto com ' α ', pois o pano de fundo dos argumentos é o mesmo, a saber, a relação do sujeito com a lógica.

Em *alfa*, como vimos, a condição é não importar à lógica nada que pertença à dialética da existência; e ela serviu, basicamente, para mostrar que o movimento lógico operado por Hegel no seu método dialético tem como pressuposto, consciente ou inconscientemente, a intuição. No final da seção anterior, relacionamos essa intuição com o sujeito já que uma intuição sensível deve pertencer a um sujeito. Conforme veremos a seguir, será por esse viés do sujeito que Kierkegaard irá continuar suas condições/críticas. No final de *alfa*, ainda, é importante ressaltarmos que Kierkegaard (*PSI*, p. 115-116/ *SKS* 7, p. 107) expressa uma dúvida que é, na verdade, a dúvida de sua época: "[...] em que sentido a categoria é uma abreviação da existência, se o pensamento lógico é abstraído da existência [*abstrakt efter Tilværelse*] ou se é abstrato sem nenhuma relação com a existência [*Tilværelse*]". Ou seja: qual a relação entre pensar e ser, ou como se estabelece uma categoria? Essa é uma questão, precisamos

¹⁸⁶ Nosso outro objetivo, que vai de encontro a uma interpretação particular de Stewart, igualmente não deixará de contemplar a tese intermediária que aqui julgamos já ter atingido e que, da mesma forma, já tange a tese geral de Stewart sobre a relação Kierkegaard-Hegel.

notar, que vem depois da negação do modelo hegeliano – o que, no mínimo, já pode nos apontar um caminho, embora o próprio Kierkegaard não tenha tratado, no *Pós-Escrito*, da relação entre ser e pensar com o enfoque nas categorias; assim, no máximo poderíamos induzir uma resposta.

Visto isso, entremos, agora, na condição *beta*. Ela diz (*PSI*, p. 116/ *SKS* 7, p. 108) o seguinte: "β. A dialética do começo precisa ser aclarada"¹⁸⁷. Deixando eventuais provocações de lado, nós podemos perceber que essa seção, a maior em extensão das três condições, pode ser dividida em cinco partes ou passos que compõem o argumento kierkegaardiano, conforme julgamos.

Somando-se ao nosso propósito de apresentação desses pontos, devemos lembrar que é também em *beta* que se concentra a base textual que Stewart usou para aproximar a visão de Kierkegaard com a de Hegel sobre o tema do início, afastando a posição do primeiro somente da dos dano-hegelianos de sua época – tese que já expomos em mais detalhes no capítulo anterior (p. 73-77) –, por isso, igualmente iremos aproveitar o momento para propor um outro ponto de vista ao que Stewart nos apresentou. Por ora, deixemos apenas claro e sintetizado o seu posicionamento. Conforme em seguida veremos, temos, basicamente, duas críticas de Kierkegaard que estão interconectadas em *beta*: 1) não há início absoluto e 2) o início está ligado ao sujeito¹⁸⁸. A conclusão de Stewart (*KHR*, p. 496), que também sabe e fala desses dois pontos, é essa: "It should be noted that Hegel's position is essentially in agreement with that of Climacus"; ou seja, segundo ele, Hegel concordaria com Kierkegaard sobre não haver um início absoluto e de que esse início está ligado ao sujeito. Para concordar com a primeira crítica, ele diz que Hegel vê o conhecimento filosófico como um círculo, em que o primeiro é o último e que, por isso, não existe um começo absoluto (diz Stewart: no sentido cartesiano); e para concordar com a segunda, ele lembra que Hegel afirma que a filosofia começa quando o sujeito decide filosofar¹⁸⁹, contemplar a lógica, decide se voltar ao pensamento. Logo, não podendo se referir ao próprio Hegel tais críticas, elas recaem sobre os seus contemporâneos dano-hegelianos; podemos ver, inclusive, que, aqui, o ponto mais fundamental não é sobre se Kierkegaard pensava em Hegel ou

¹⁸⁷ Talvez isso seja uma ironia com Hegel (*CL*, p. 75), quando ele afirma que "Não é preciso, portanto, nenhuma outra preparação para entrar na filosofia, nem reflexões de outra ordem e pontos de amarração". Vide também *CL*, p. 81.

¹⁸⁸ Não desconhecemos que poderíamos extrair outras críticas, porém, as julgamos "menores" que essas duas.

¹⁸⁹ *LE*, p. 58.

não ao escrever essas críticas, mas, sim, a de que ambos concordavam – o que implica, naturalmente, no ponto anterior de intenção.

Findada essa pequena recapitulação e apresentação de nossa subseção, sigamos à análise dos cinco passos, arbitrariamente seccionados por nós, de *beta*.

O que pensamos ser a primeira parte do argumento kierkegaardiano¹⁹⁰ é a seguinte:

O sistema começa, conforme se diz, com o imediato; [...] O sistema começa com o imediato e, portanto, sem pressuposições, e, portanto, absolutamente, ou seja, o começo do sistema é o começo absoluto. Isso está inteiramente correto e tem sido mesmo bastante admirado. Mas por que, então, antes de se ter começado o sistema, não se levantou aquela outra questão, de igual importância, exatamente de igual importância, nem se deixaram claras e respeitadas as implicações que ali se encontram: *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 [*at være efter*] 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.* (*PSI*, p. 116-117/ *SKS* 7, p. 108, grifos do autor).

Aqui, são visíveis outros três passos: 1) Kierkegaard reconhece uma tese sobre o início do sistema que não é sua e faz a implicação de três termos nesse início: o início 'imediato' implica em ser 'sem pressuposto' que implica em ser 'absoluto', ou seja, dizer que o início se dá com o imediato significa dizer que ele é absoluto e que, se é absoluto, não há outro início para o sistema que esse imediato; sistema que é, se for o hegeliano, da totalidade; 2) estabelecido e aceito com o *que* o sistema começa, Kierkegaard pergunta *como* ele começa, i.e., "o sistema começa imediatamente com o imediato?" (uma pergunta tão importante quanto a com respeito ao *que* o sistema começa e que tem implicações que deveriam ser consideradas antes de se começar o sistema). A resposta é "não": o sistema não começa imediatamente com o imediato porque ele vem depois da existência e não imediatamente com ela – o que implica no terceiro passo, i.e., o meio pelo qual, então, o sistema pode começar com esse imediato (já que não foi imediatamente); 3) que é somente pela reflexão.

¹⁹⁰ *PSI*, p. 116-117/ *SKS* 7, p. 108.

O primeiro passo do argumento que compreende *beta*, portanto, foi identificar que só se chega ao início do sistema através da reflexão, fazendo uso do pensamento; esse é o '*como*' do início: refletindo. Depois disso, no que julgamos ser o segundo passo do argumento¹⁹¹, Kierkegaard faz uma outra pergunta que poderíamos considerar o '*como*' do primeiro '*como*' (ou as implicações desse '*como*', já referidas por ele no primeiro passo), i.e.,:

Como eu consigo deter a reflexão, uma vez posta em movimento [*der kom i Bevægelse*], a fim de alcançar esse começo? Pois a reflexão tem a notável propriedade de ser infinita. Mas o fato de ela ser infinita quer dizer, em todos os casos, que ela não pode ser parada por si mesma, pois ao dever parar por si mesma, ela de fato emprega a si mesma, e portanto só é parada do mesmo modo como uma doença é curada se a ela se permite prescrever o remédio, ou seja, se a doença é alimentada. Talvez a infinitude dessa reflexão seja a má infinitude – com o que, então, logo tudo está acabado, pois a má infinitude deve ser alguma coisa desprezível de que se deve abrir mão o quanto antes. (*PSI*, p. 117/ *SKS* 7, p. 109).

Nesse excerto, temos quatro pontos: 1) a pergunta de como se consegue parar a reflexão posta em movimento para alcançar o ponto inicial; 2) essa pergunta só tem sentido por causa de uma tese que Kierkegaard defende, a saber, de que a reflexão é infinita, i.e., que não para (por isso: como podemos pará-la para alcançar o início do sistema lógico, que só é alcançado por ela, se ela mesma nunca para?); 3) ela ser infinita implica em ela não poder ser parada *por si mesma* – seria como se uma doença prescrevesse seu próprio remédio – logo, outra coisa que não o próprio pensamento deve pará-la; 4) ela é infinita porque tem a má infinitude¹⁹².

Aqui, somos obrigados a perceber um grande contraste com a filosofia de Hegel se não quisermos admitir o absurdo. Hegel, na *Ciência da Lógica* (*CL*, p. 142), é bem claro ao dizer que é preciso distinguir entre a má infinitude [*schlechten Unendlichkeit*] do conceito verdadeiro da infinitude [*wahrhaften Begriff der Unendlichkeit*], ou entre aquela infinitude que vem do entendimento (a má) daquela que vem da razão (a verdadeira). Já sabemos, pelo nosso capítulo 2, que a principal diferença entre entendimento e razão se dá pelo fato de o primeiro se deter nas contradições e o segundo conseguir superá-las. A má infinitude, portanto, é a infinitude que não consegue ultrapassar a sua negação para um outro positivo, é a que sempre

¹⁹¹ *PSI*, p. 117-118/ *SKS* 7, p. 109-110.

¹⁹² Julgamos que o termo 'talvez' [*Maaskee*] no início da frase seja irônico porque ele diz que a má infinitude é algo que se costuma evitar, assim, isso não coloca em risco a afirmativa do nosso ponto 4.

volta ao seu contrário e disso não sai, gerando um progresso ao infinito¹⁹³; nas palavras de Hegel:

Está presente a *determinação recíproca do finito e do infinito*; o finito é finito apenas na relação com o dever ser ou com o infinito e o infinito é infinito apenas em relação com o finito. [...] cada um tem o outro de si nele mesmo; [...] É essa determinação recíproca que nega a si mesma e sua negação que entra em cena como *progresso para o infinito* [*Progreß ins Unendliche*] que, em tantas figuras e aplicações, vale como um *último*, do qual não se vai mais além, mas tendo chegado naquele, "e assim por diante para o infinito", o pensamento costuma ter alcançado seu fim. [...] Este progresso é, portanto, a *contradição* que não está dissolvida, mas sempre é anunciada apenas como *presente*. [...] Essa má infinitude é, em si, o mesmo que o *dever ser perene*; ela é, com efeito, a negação do finito, mas ela, na verdade, não é capaz de se libertar disso; isso emerge *nela mesma* de novo como seu outro, porque esse infinito apenas é enquanto *em relação* com o finito que lhe é outro. O progresso no infinito é, portanto, apenas a monotonia que se repete, a única e mesma *alternância* enfadonha desse finito e infinito. (CL, p. 147, grifos do autor).

Ou seja, Kierkegaard dizer que a reflexão é infinita porque tem a má infinitude significa, por conseguinte, que ele mesmo está comprometido, ao menos na lógica, com o entendimento e não com a razão, com a contradição e não com a sua superação e, portanto, com a negação lógica e não com a oposição real (seguindo os avanços que já fizemos nesse trabalho). Não é espantoso vermos Kierkegaard utilizar esse ponto como crítica a Hegel se já sabemos que ele leu as *Logische Untersuchungen* de Trendelenburg – nesse livro, o problema que envolve o progresso/regresso ao infinito gerado pela negatividade é tratado no capítulo que lida com o método dialético (LUI, p. 23-99); grande parte do que é o seu argumento está entre as páginas 41-56, dentre as quais, naturalmente, se encontram as críticas à negatividade. Aqui, apenas podemos ressaltar como frase emblemática da sua posição (LUI, p. 48): "O infinito permanece a repetição, a má [infinitude]"¹⁹⁴, ou seja, o infinito (o progresso a ele) realmente é "monotonia que se repete", a alternância de um primeiro termo para o outro e vice-versa. Lembrando o que já vimos acima sobre a negatividade, a negação da dialética é fruto de um erro lógico na confusão com a intuição resultante na oposição real. Isso significa que o próprio parar por si mesmo da reflexão dialética até o conceito mais abstrato, que é o puro ser (*início*), é influenciado pela intuição e não responsabilidade da negação lógica.

¹⁹³ Hegel trata desse tema no encadeamento dialético do finito para o infinito (CL, p. 142-160).

¹⁹⁴ No original: Das Unendliche bleibt die Wiederholung, die schlechte. (LUI, p. 48).

A situação é essa: Kierkegaard pergunta: como paramos a reflexão posta em movimento? Primeira observação: se entrou em movimento quer dizer que a negatividade está operando; segunda: porém, a negatividade lógica é infinita porque ela tem a "má infinitude", fica na contradição, não sai da negação pura (não oferece um positivo ao que foi negado). *Resultado*: não dá para começar o sistema se a gente espera que o pensamento pare por si mesmo (seguindo a negação lógica).

Depois disso, continua Kierkegaard (ainda no que julgamos ser o segundo passo de *beta*):

Como é que o escárnio, o desprezo e a intimidação encontram lugar na lógica como motores legítimos, de modo a que o começo absoluto vem a ser admitido pelo indivíduo singular, só porque este tem medo do que o vizinho do lado e o da frente vão pensar dele, se não o fizer? Não seria "a má" uma categoria ética? O que digo eu, propriamente, quando falo de uma má infinitude? Eu acuso o indivíduo em questão por não querer parar a infinitude da reflexão. Eu reclamo então algo dele? Mas, de modo genuinamente especulativo, reconheço, por outro lado, que a reflexão se suspende por si própria. Por que, então, reclamo algo dele? E o que reclamo dele? Eu reclamo uma decisão. E nisso ajo certo, pois só desse modo se pode interromper a reflexão [...]. Mas, quando se reclama uma decisão, aí se renunciou à ausência de pressuposições. 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. (*PSI*, p. 118/ *SKS* 7, p. 109-110).

As primeiras linhas desse trecho parecem estranhas de serem consideradas como parte do argumento, mas pensamos que elas têm sua função específica. Para nós, elas realmente não fazem sentido se consideradas em relação a Hegel; entretanto, isso não significa uma concordância com ele. O que nos parece que Kierkegaard está fazendo aí é uma crítica aos hegelianos e aos novos adeptos do método dialético por abandonarem a lógica clássica em favor de uma mais "popular e famosa", e o adjetivo de 'má' [*slet*] para a infinitude que se detém nas contradições (ou seja, a negação formal da lógica clássica) teria uma forte influência nisso, pois, caracterizar uma maneira de pensar como 'má' é depreciá-la e, com isso, é como se fosse um certo tipo de "coerção" ou "pressão" a se negar esse modo e é, com isso, também, um "menosprezar" a quem permanece na má infinitude. Essa interpretação fica evidente quando Kierkegaard diz que o sujeito admite o começo absoluto por conta do medo do que os outros pensarão dele, ou seja, em tal começo, o sujeito não chega e nem concorda por motivos lógicos; e

esse mesmo medo, por isso, acaba por ser o novo motor da lógica¹⁹⁵, em conjunto com o escárnio, o desprezo e a intimidação (i.e., razões externas). A simples menção de uma má infinitude, para Kierkegaard, já quer dizer uma acusação ao sujeito que não parte para a verdadeira, i.e., a infinitude da razão, da especulação e, sim, de Hegel¹⁹⁶. Essa acusação (acompanhada do escárnio, desprezo, etc.), então, frente à reflexão infinita da negação lógica ou má infinitude, acaba por ser equivalente a uma exigência, a saber, a exigência por uma decisão [*Beslutning*]: que é a *decisão de parar a reflexão infinita* que não para por si mesma, i.e., a decisão de parar com a negação lógica, i.e., a decisão de abandonar a lógica clássica/formal; *somente* com essa decisão, que implica nas negações recém citadas, a reflexão pode parar e, com isso, o sistema lógico começar. Contudo, diz Kierkegaard, exigir tal decisão¹⁹⁷ é prescindir do início sem pressuposições exatamente porque o início pressuporia a decisão do sujeito em parar a reflexão infinita; caso o sujeito não decida parar a reflexão (ou permanecer na má infinitude), o início não começa.

Essa, de fato, é uma outra crítica vital ao sistema de Hegel; especialmente porque coloca o início do sistema fora do próprio sistema, fora do pensar mesmo, i.e., na decisão, que não é *lógica*. Nessa crítica, que se apoia num entendimento específico de lógica, é visível, outra vez, a influência teórica que Trendelenburg desempenha no seu argumento, e, também, caso estejamos corretos nessa interpretação, podemos ver que a má infinitude exerce, igualmente, uma carga psicológica sobre aqueles que entram em contato com o hegelianismo.

O terceiro passo do argumento¹⁹⁸ que abrange *beta* usa a mesma base do segundo, mas agora com respeito à abstração e o imediato [*Umiddelbare*]. Primeiro Kierkegaard menciona o fato de o imediato alcançado pela reflexão ser diferente do imediato usual; o imediato do sistema é um imediato abstrato e que chega depois da mais exaustiva abstração (embora isso não caiba como uma citação direta a Hegel, o puro ser, para ele, é a maior abstração da mente humana – se não fosse, a Lógica não começaria com ele); porém, diz Kierkegaard (*PSI*, p. 119/ *SKS* 7, p. 110), "[...] esta definição [o início ser o mais abstrato] justamente estabelece de modo indireto que não

¹⁹⁵ Obviamente, isso não é pretensão de literalidade, mas elemento que compõe a cena que Kierkegaard está montando.

¹⁹⁶ A não ser que queiramos inventar ou encontrar uma terceira opção aí.

¹⁹⁷ Que, nesse sentido, não é um artifício literal na *Ciência da Lógica*; outra vez, aqui se trata de um elemento que compõe a imagem de se abandonar o conceito de negação da lógica clássica. Dessa forma, lê-se "precisar superar o princípio de não-contradição...".

¹⁹⁸ *PSI*, p. 119-120/ *SKS* 7, p. 110-111.

há nenhum começo absoluto. [...] Este ato da abstração é, tanto como aquele ato da reflexão, infinito". Ou seja, como parar a abstração? Interessante notarmos que Kierkegaard trate num primeiro momento da reflexão e depois da abstração; embora ambas sejam infinitas e também busquem chegar no início imediato do sistema, essa dupla consideração da busca aponta já para o aspecto da fantasia, pois, enquanto a reflexão é lógica/formal e trabalha com a má infinitude, a abstração tem a tarefa de ir "expulsando" as imagens da nossa mente, por assim dizer, enquanto que a fantasia jamais cessa de introduzir essas imagens¹⁹⁹. É, ao que essa observação indica, uma dupla consideração para uma dupla função do pensamento e que, podemos ver, se enquadra naquela divisão que fizemos anteriormente entre o aspecto formal e conteudístico da crítica trendelenburguiana.

Após esse questionamento, Kierkegaard aponta, como resposta de algum hegeliano (que, literalmente, não é dito por Hegel), ao mais abstrato para o início do sistema como sendo o nada. A despeito dessa informação sobre o iniciar com o 'nada'²⁰⁰, aquilo que Kierkegaard diz a seguir continua relevante:

Se, com efeito, o ato da abstração infinita não é uma espécie de maluquice de circo com o qual se pode muito bem fazer duas coisas ao mesmo tempo; se, ao contrário, é a obra mais exaustiva que pode ser feita – o que então? Então uso de toda a minha força só para mantê-la. Se eu deixo escapar uma parte de minha força, então não abstraio de tudo. Se, então, eu começo com esta pressuposição, não é com nada que começo, justamente porque, no instante do começo, não abstraí de 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. (*PSI*, p. 119/ *SKS* 7, p. 110-111).

¹⁹⁹ Lembrando que não há pensamento sem fantasia, de acordo com Trendelenburg/Aristóteles – fonte teórica direta de Kierkegaard.

²⁰⁰ Que numa interpretação não rígida poderíamos também chegar nela. Aparentemente, foi isso que Kierkegaard igualmente fez quando diz (*PSI*, p. 120/ *SKS* 7, p. 111): "O próprio enunciado 'começar com nada', mesmo não levando em conta sua relação com o ato infinito da abstração, é enganador. Pois começar com nada não é nem mais nem menos do que uma nova paráfrase da própria dialética do começo. O começo é e, por sua vez, não é, justamente porque ele é o começo; algo que se pode também expressar assim: o começo começa com nada. Isso é tão-somente uma nova expressão, nem um único passo adiante". Kierkegaard, aí, menciona uma "paráfrase da própria dialética do começo", que passa, como sabemos, do puro ser ao nada; o que indica que ele devia conhecer a "própria dialética do começo" para falar de uma paráfrase dela. Essa ideia pode ganhar crédito quando vemos na linha seguinte ele dizendo que "o começo é" (ou seja, está apontando para o ser, e não para o nada, como na resposta analisada por ele), mas também não é (ou seja, está apontando para a igualdade entre o puro ser e o nada, que o próprio Hegel diz na *CL*, p. 85: "O ser, o imediatamente indeterminado, é, de fato, *nada* e nem mais e nem menos do que nada"). Talvez por isso a paráfrase, dada a igualdade entre esses dois termos importantes, seja que o começo começa com o nada. Mas como dissemos, essa é uma possível interpretação menos rígida.

Queremos, aqui, destacar três partes importantes desse excerto: 1) a referência implícita a Hegel sobre o esforço para manter toda a abstração²⁰¹ em contraste com a possível "intrusão" da fantasia caso o esforço esmoreça; 2) aqui, o ato de ter que abstrair e se manter firme na maior das abstrações, já conta a Kierkegaard como uma pressuposição; e 3) se o fato de poder abstrair de tudo já não excedesse ao esforço humano possível, depois de tê-lo feito, mais nada conseguiria fazer porque esse seria o maior dos esforços abstrativos, resultando no esgotamento dos recursos, i.e., mesmo que chegasse ao ápice da abstração para iniciar o sistema, o ser humano não conseguiria se manter aí para prosseguir na pureza do pensamento (algo que a nota de rodapé 199 indica ter que ser feito).

A continuação do terceiro passo se encerra no trecho que contém aquela interpretação menos rígida da dialética do início que comentamos na nota 200. Por isso, passemos à quarta parte²⁰² de *beta*.

Nesse pequeno trecho do texto – sem argumentos contra a filosofia hegeliana em geral (ao contrário das outras partes), além de duas ironias bem destacadas destinadas a ela –, sua relevância encontra-se em Kierkegaard propor chamar esse tema do início absoluto de *salto* [*Spring*]:

E que tal se, em vez de falar ou sonhar com um começo absoluto, falássemos de um salto? [...] É bem estranho: os hegelianos, que na lógica sabem que a reflexão se detém por si mesma, que uma dúvida universal se revira por si mesma em seu oposto (uma verdadeira história de marinheiro, isto é, na verdade um caso de marinheiro), sabem que para o uso diário, de qualquer modo, quando são pessoas gentis, quando são como o resto de nós outros, só que, como sempre estarei disposto a admitir, mais eruditos, mais talentosos etc., sabem que a reflexão só se deixa deter por um salto. (*PSI*, p. 120-121/ *SKS* 7, p. 111-112).

Ou seja, aqueles argumentos anteriores que visavam interromper tanto a reflexão quanto a abstração são, para Kierkegaard, saltos; saltos, aqui, lógicos/epistêmicos.

²⁰¹ Isto é, conforme escrito na *Lógica da Enciclopédia*: "A Lógica é a ciência *mais difícil*, na medida em que não trata com intuições, nem mesmo como a geometria com representações sensíveis abstratas, mas com puras abstrações, e exige uma força e perícia para retirar-se ao pensamento puro, para mantê-lo com firmeza e para mover-se dentro dele". (*LE*, p. 65, grifo do autor).

²⁰² *PSI*, p. 120-121/ *SKS* 7, p. 111-112.

Aquilo que julgamos ser a quinta parte²⁰³ de *beta* (a sua parte final, portanto) coloca que tudo o que foi dito nos passos anteriores (i.e., que foram divididos por nós dessa forma) é muito simples e singelo. Porém, ele igualmente afirma,

O que foi dito poderia também ser dito de outro modo, pelo qual talvez impressionasse um ou outro, à medida que sua exposição recordasse mais especificamente os conflitos científicos de um momento já passado. A questão seria então saber qual a significação da Fenomenologia de Hegel para o Sistema, se ela é uma introdução, se ela se mantém do lado de fora; e caso seja uma introdução, se ela será incorporada novamente ao Sistema; além disso, se Hegel não tem o espantoso mérito de ter escrito não apenas o Sistema, mas dois, aliás, três sistemas, o que sempre exigiria uma cabeça incomparavelmente sistemática, o que, de qualquer modo, parece ser o caso, já que o Sistema foi concluído mais de uma vez etc. (*PSI*, p. 122/ *SKS* 7, p. 112-113).

Assim, através dessa quinta e pequena parte que seccionamos, vemos que foi de sua escolha apresentar os argumentos da forma com que foram expostos e que isso também poderia ter sido feito de outra maneira, numa mais "sofisticada"²⁰⁴.

Findada nossa análise da subseção *beta*, podemos voltar àquela tese de Stewart já analisada por nós, pois, conforme julgamos, o que acabamos de ver acima pode nos oferecer uma conclusão diferente da dele.

De forma resumida, seu posicionamento pode ser sintetizado nessas duas pequenas passagens, uma com suas premissas (a) e a outra com a conclusão (b):

- a) [...] philosophical knowledge for Hegel forms a circle in which the last member returns to the first, and there is no such thing as an absolute beginning without any presuppositions in the sense of the Cartesian *cogito* is thought to be. Instead, the true beginning lies in the will of the individual to decide to contemplate logic. This beginning is made with complete abstraction and the category of pure being. (*KHR*, p. 490);
- b) It should be noted that Hegel's position is essentially in agreement with that of Climacus. Hegel himself says that philosophy begins when the subject makes its own thought an object of investigation. This is for Hegel a "free act" of the individual. (*KHR*, p. 496).

Ou seja, o início do sistema está na vontade do sujeito em querer voltar-se ao pensamento, o que faria com que Hegel e Kierkegaard, segundo Stewart, estivessem em

²⁰³ *PSI*, p. 122/ *SKS* 7, p. 112-113.

²⁰⁴ Apenas para mencionar, vale lembrar que Trendelenburg também tratou do lugar da *Fenomenologia* no sistema hegeliano. Para esse ponto, vide *LQII*, p. 89-91.

concordância sobre o que está no *Pós-Escrito* (e especificamente, agora, em 'β'): 1) não haver início absoluto e 2) o início estar ligado ao sujeito, pois, já que é o sujeito que decide se voltar e contemplar a lógica – que, em si, é circular/sem início –, estaria aí, nesse ato do sujeito, o início do sistema, não havendo, portanto, um que seja absoluto. Assim, as duas maiores críticas de Kierkegaard, em *beta*, para Stewart, não caberiam a Hegel porque não há discordância entre as duas posições. Por conseguinte, isso quer dizer que a afirmação de Kierkegaard, na primeira parte de *beta*, conforme nossa divisão, de que o sistema começa com o imediato, que implica em ser sem pressuposições e, por isso, também absolutamente, de forma alguma cabe a Hegel.

Todavia, longe de querermos ensinar filosofia hegeliana a Stewart, nós aqui precisamos considerar que o próprio Hegel mostrou que o início pode ser tomado de duas maneiras: ou de forma mediada ou imediata²⁰⁵. Como a ciência filosófica é um círculo, a forma mediada tomará o início também como resultado – que é o caso do resultado da *Fenomenologia* ou o saber puro ser considerado o pressuposto à Lógica²⁰⁶, é o avançar que, dentro do círculo mesmo, igualmente significa um retorno ao fundamento²⁰⁷. Por outro lado, explica Hegel (numa formulação que Stewart também não desconhece²⁰⁸):

Mas se não deve ser feita nenhuma pressuposição, o próprio início deve ser tomado *de modo imediato*, então ele apenas se determina pelo fato de que deve ser o início da lógica, do pensar por si mesmo. Apenas está presente a decisão, que também pode ser vista como uma arbitrariedade, a saber, que se queira considerar o *pensar como tal*. Assim, o início tem de ser início *absoluto* ou, o que significa o mesmo, início abstrato; assim, ele *não* pode *pressupor nada*, ele não tem de ser mediado por meio do nada, nem ter um fundamento; ele deve ser antes ele mesmo o fundamento da ciência inteira. Ele tem de ser, portanto, pura e simplesmente *um* imediato, ou antes, apenas *o* próprio *imediato*. Assim como ele não pode ter uma determinação frente a um outro, do mesmo modo, ele também não pode conter nenhuma [determinação] em si, nenhum conteúdo, pois, o mesmo seria a diferenciação e a relação do que é diverso um para com o

²⁰⁵ Conforme Hegel (*CL*, p. 70): "Precisa-se considerar aqui apenas como o início lógico aparece; ambos os lados segundo os quais ele pode ser tomado já foram denominados, ou como resultado de modo mediado, ou como início propriamente dito de modo imediato".

²⁰⁶ De acordo com Hegel (*CL*, p. 71): "Na introdução foi observado que a *Fenomenologia do Espírito* é a ciência da consciência, a apresentação de que a consciência tem como resultado o *conceito* da ciência, isto é, o saber puro. [...] Naquele tratado, a consciência imediata é também o que é primeiro e imediato na ciência, com isso a pressuposição; na lógica, porém, a pressuposição é aquilo que se provou como resultado daquela consideração – a ideia como saber puro".

²⁰⁷ Cf. *CL*, p. 73.

²⁰⁸ *KHR*, p. 490, nota 185.

outro, então, uma mediação. O início é, então, o *ser puro*. (CL, p. 72, grifos do autor).

Postas essas duas opções de abordagem, temos que o sistema é um círculo, completo, fechado, sem início temporal de si mesmo, mas que, em contrapartida, pode ser encontrado um ponto inicial dentro desse círculo, um elemento puro, sem determinações, ao qual, a partir de si mesmo, é capaz de gerar o restante do sistema até conseguir voltar a si como resultado. Sendo importante igualmente notarmos que,

Mas, pelo fato de que o *resultado* apenas surge como o fundamento absoluto, o avançar desse conhecer não é algo provisório nem algo problemático e hipotético, mas tem de ser determinado pela natureza da própria Coisa e do próprio conteúdo. Aquele início não é nem algo arbitrário e apenas temporariamente aceito, nem um pressuposto solicitado e que aparece de modo arbitrário [...]. Esse ser puro é a unidade para a qual retorna o saber puro ou, se ele mesmo ainda deve ser mantido diferente de sua unidade como forma, então ele também é o conteúdo do mesmo. Esse é o lado segundo o qual esse *ser puro*, esse absolutamente imediato, é igualmente o que é absolutamente mediato. Mas ele tem de ser igualmente tomado de modo essencial apenas na unilateralidade de ser o puramente imediato, *justamente porque* ele aqui é como o início. [...] Reside, portanto, na *natureza do próprio início* que ele seja o ser e nada mais. (CL, p. 74-75, grifos do autor).

Ou seja, o início não é um ponto aleatório e arbitrário. Aquele que quer se voltar ao pensar e começar o círculo/sistema desde o início, sem pressuposições (pois, se for para adentrar à lógica com pressuposições, que se comece com a *Fenomenologia*), deverá chegar à "marca inicial" do puro ser, onde nada recue antes dele, sendo, assim, o início absoluto, imediato – projeto que, como sabemos, será o feito na *Ciência da Lógica*, i.e., a partir do puro ser sem determinações.

Portanto, é lícito afirmarmos que, embora Hegel admita a participação do sujeito no início da lógica no sentido de vir dele a vontade, arbitrária, de se dedicar/voltar-se ao pensar, ele também diz que não é arbitrário por onde a lógica deva começar – o que significa dizer que esse passo independe do sujeito, i.e., não é de sua escolha. Ou seja, o que podemos extrair daí é que há uma diferença entre dizer "é o sujeito que decide iniciar" e "é o sujeito que decide *com o que* iniciar" (estamos falando, é claro, da perspectiva sem pressupostos para a lógica).

Pois bem, visto o tema do início nos próprios termos de Hegel – procedimento que Stewart (*KHR*), não poucas vezes, menciona não haver por parte da maioria dos

pesquisadores de Kierkegaard –, podemos examinar melhor a tese stewartiana (*KHR*, p. 496) de que "It should be noted that Hegel's position is essentially in agreement with that of Climacus".

Como vimos, e procedente com o texto hegeliano, Stewart (*KHR*, p. 496) resume a questão dizendo que "Hegel himself says that philosophy begins when the subject makes its own thought an object of investigation"; porém, de nossa parte, perguntamos: é a essa decisão, que simplesmente indica a arbitrariedade da vontade do sujeito em pensar o lógico, em querer começar o sistema, que Kierkegaard aponta? Em outras palavras: o papel que o sujeito desempenha para o início do sistema, segundo Hegel na *Ciência da Lógica*, é o mesmo advertido por Kierkegaard no *Pós-Escrito*? Se a resposta fosse 'sim', concordaríamos com Stewart; no entanto, pensamos que não. Não obstante Hegel faça referência ao sujeito nesse tema, o início, exatamente por estar no círculo da ciência – ou seja, já ser resultado – é independente do sujeito (i.e., o puro ser é o início do sistema não porque ele depende do sujeito, mas porque ele é o fundamento/resultado; lembremos, aqui, que ele não é nem um pressuposto solicitado nem algo temporariamente aceito só para se dar o início, como mostra o excerto acima destacado; logo, a independência do sujeito devido sua necessidade), enquanto que, para Kierkegaard, essa independência não existe, i.e., o início mesmo só acontece *por causa do* sujeito e *contando com dois pressupostos* diretamente ligados a ele e que têm a mesma raiz, i.e.: que por meio de uma *decisão*, o sujeito interrompa tanto a reflexão infinita quanto a abstração infinita (que, de outra forma, é o mesmo que lançar mão da negação lógica/má infinitude e também da fantasia) para que o início se dê – ou, como também propõe Kierkegaard, que o sujeito decida dar um salto.

Esse papel que Kierkegaard dá à decisão do sujeito é mais forte, relevante e determinante para o início do sistema que o dado por Hegel, que vê essa decisão do sujeito como simples arbitrariedade em querer começar a filosofar.

De outro ângulo – agora retomando um pouco mais os argumentos kierkegaardianos –, se pergunta: como esse sujeito de Hegel consegue chegar no puro ser imediato para dar início ao sistema sem pressuposições? A resposta é: refletindo. Todavia, como também vimos Kierkegaard questionar, como é que se pode chegar nesse início absoluto refletindo se o próprio refletir é infinito? Nessa pergunta, que só tem sentido com a sustentação da tese da reflexão infinita, podemos notar a "aplicação" do argumento sobre o conceito de negação lógica/má infinitude que vimos ser influência de Trendelenburg. Assim, só podemos interromper a reflexão, para Kierkegaard, se

tomarmos a decisão de abandonar a negação lógica da lógica clássica; decisão, essa, que não é a mesma atribuída por Hegel ao sujeito. Outra resposta à primeira pergunta poderá ser: chegamos no início absoluto abstraído. Mas, mais uma vez, Kierkegaard questionará: como parar a abstração que, assim como a reflexão, é infinita? – Somente decidindo pará-la. Aqui, devemos recordar que o sujeito não pensa sem a fantasia, que recebe seu conteúdo da intuição; logo, será uma tarefa sem fim retirar a fantasia já que ela jamais sairá do pensamento humano; eis aí a aplicação do aspecto contedístico da crítica que Trendelenburg fez, dizendo que a intuição sempre leva suas informações para o pensar. Isso, assim como o argumento referente à reflexão, é algo que Hegel não vê da mesma maneira. A atividade de abstração do pensar mas que não fica sem fantasia (i.e., nunca com a abstração completa), portanto, toca pontualmente numa condição da *Ciência da Lógica*: a possibilidade do ser humano pensar o pensamento puro.

Nesse sentido, nos parece lícito afirmar, ao mesmo tempo em que há um indicativo de que o início deve se dar com o imediato e sem pressuposições, Hegel igualmente coloca o caminho que o sujeito que vai pensá-lo deve percorrer. Entretanto, Kierkegaard não concorda com esse caminho. Para Hegel²⁰⁹, ao irmos pensar a lógica, devemos anular nossa personalidade/subjetividade, nossa fantasia (naturalmente, se o que se busca é o máximo da abstração), os dados dos sentidos para que nos coloquemos no "ponto de vista" da Ideia, do próprio pensar, para que acompanhem o seu desenvolvimento lógico-categorial através da sua própria negatividade inerente, sem nenhuma interferência do sujeito/nossa; esse é o esforço da abstração que deve nos levar para além do espaço abstrato da matemática e onde devemos (porque podemos) nos demorar. Observemos a consideração de Hegel no *Prefácio à segunda edição da Ciência da Lógica*:

– 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. Nos espaços silenciosos do pensar que chegou a si mesmo e que é apenas em si, *calam-se os interesses que movem a vida dos povos e dos indivíduos*. (CL, p. 34, grifos nossos).

²⁰⁹ As referências para as nossas próximas afirmações estão nas citações feitas em seguida no corpo do texto (LE, p. 68; e CL, p. 34).

E também a contida na *Lógica da Enciclopédia*:

[...] a Lógica enquanto ciência do pensar tem um ponto de vista elevado na medida em que só o pensamento pode experimentar o que há de mais alto, o verdadeiro. Se pois a ciência da lógica considera o pensar em sua atividade e em sua produção (e o pensar não é atividade sem conteúdo, porque produz pensamento e produz o pensamento), o conteúdo em geral é o mundo suprassensível, e ocupar-se com o pensamento é demorar-se naquele mundo. 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. (LE, p. 68, grifos nossos).

Essa é a base do pensamento puro onde ocorre a Lógica e onde o sujeito, "calando a si mesmo", pode ficar junto do pensamento nele mesmo para obter a verdade²¹⁰.

Levando em consideração isso que chamamos de 'caminho que o sujeito deve percorrer para chegar à Lógica' e nossa afirmação de Kierkegaard não concordar com ele (o que reflete aquela preocupação com a possibilidade do pensamento puro), poderíamos perguntar, assim, contemplando, agora, um pouco mais o lado literário de Kierkegaard que especificamente o crítico-argumentativo: será que Kierkegaard (*PSII*, p. 49/ *SKS* 7, p. 303) interpretou mal o que é o pensamento abstrato quando diz que ele "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*"? Será que Kierkegaard (*PSI*, p. 84/ *SKS* 7, p. 81) errou tanto ao dizer que "O resultado especulativo é uma ilusão, à medida que o sujeito existente, pensando, quer abstrair do fato de sua existência e ser *sub specie æterni* [*lat.: sob o aspecto da eternidade*]²¹¹". Será que a filosofia do próprio Hegel passa longe quando Kierkegaard diz que

Enquanto um ser humano real [*virkeligt*], composto de infinitude e finitude, tem sua realidade efetiva precisamente no mantê-las juntas, infinitamente interessado no existir, tal pensador abstrato é um ser duplo, uma entidade fantástica que vive no puro ser [*rene væren*] da

²¹⁰ Conforme Hegel: "A maneira mais perfeita de conhecer está na pura forma do pensar. O homem aqui se comporta de uma maneira totalmente livre. Que a forma do pensar é a forma absoluta e que a verdade nela aparece tal como é em si e para si, é essa a afirmação da filosofia em geral". (LE, p. 83).

²¹¹ Expressão latina que, como já vimos, Stewart aponta como sendo referente apenas a Martensen. Mas perguntamos: mesmo se fosse, não cabe realmente a Hegel?

abstração, e é, às vezes, uma figura deplorável de professor que aquela entidade abstrata afasta de si, como se abandona um bastão²¹². (*PSII*, p. 15/ *SKS* 7, p. 275).

Parece que não passa; a filosofia de Hegel, com sua proposta de abstração pura, numa espécie de peregrinação em que o sujeito deve ir abstraindo de si, das suas particularidades, desejos, necessidades, num grande esforço para chegar e manter o pensamento sem nenhum resquício da fantasia, cabe nas reivindicações filosóficas de Kierkegaard que, sem deixar de lado sua característica ironia, ainda brinca:

Se Hegel tivesse publicado sua *Lógica* sob o título de "O puro pensar", publicado sem nome de autor, sem data, sem prefácio, sem notas, sem autocontradição docente, sem explicação perturbadora sobre o que só poderia se explicar a si mesmo, se a tivesse publicado como um correlato aos sons naturais no Ceilão: os movimentos próprios do puro pensar – isso teria sido um tratamento à grega. (*PSII*, p. 49/ *SKS* 7, p. 304).

Como vemos, a linha argumentativa que Kierkegaard percorre é a de, constantemente, colocar tensão na relação entre o sujeito e o pretense pensamento puro por ele atingido. Em consequência disso, o início absoluto pretendido por Hegel, que é quando o sujeito se decide a pensar a lógica, nem mesmo pode ser alcançado, segundo Kierkegaard, tendo em vista que o papel implícito da subjetividade na criação do sistema é fundamental, i.e., esse sujeito que pensa a lógica precisa tomar duas decisões imprescindíveis (que não se comparam com a decisão referida por Hegel): tentar abolir e interromper a fantasia que tem seu conteúdo na intuição, e a decisão de não utilizar a lógica clássica que tem uma negação infinita, que não oferece um positivo ao que foi negado. Essas duas decisões que Kierkegaard reivindica como necessárias ao sujeito para que o sistema lógico do tipo hegeliano começasse são os pressupostos que o próprio Hegel não poderia tolerar exatamente porque essas duas coisas que Kierkegaard aponta, para ele, *são da própria natureza do pensar*, i.e., o pensar pode ser puro ou sem intuição alguma (sendo viável ao sujeito pensá-lo) e também conter intrinsecamente a negatividade que lhe é peculiar. Ou seja, para Hegel, o sistema lógico poderia começar sem que o próprio sujeito que pensa a lógica precisasse interferir na negação e também

²¹² Lembremos que estamos falando de filosofia e aqui, em especial, da relação do sujeito que pensa a lógica. A expressão de "deplorável professor" provavelmente não seja destinada a Hegel, por mais que tenhamos a tendência de dizê-lo, mas a algum dentre aqueles que, de fato, foi seu professor; embora a locução adverbial "às vezes" também deixe a questão em aberto – a não ser que o próprio Hegel fosse bem quisto por todos os seus colegas. Porém, o que queremos chamar a atenção com esse excerto é o descolamento apontado por Kierkegaard entre o *sujeito* que pensa a lógica e o seu próprio pensar.

sem que tivesse problemas com a abstração (a não ser com o esforço para mantê-la), bastando que ele se voltasse à lógica e decidisse iniciar.

Portanto, se essas nossas análises acima estiverem corretas, é justo perguntarmos: será que a tese de Stewart (*KHR*, p. 496) – "It should be noted that Hegel's position is essentially in agreement with that of Climacus" – ainda se mantém? Notoriamente, nossa resposta é não; conseqüentemente, é preciso estarmos cientes de que o papel do sujeito para o início do sistema lógico é muito diferente para cada um dos dois filósofos e que, dada essa diferença, uma aproximação "conciliatória" de suas posições apenas mostrando que ambos disseram frases semelhantes (i.e., que o início depende do sujeito) não é o suficiente. Novamente: enquanto que, para um, o início se dá com a vontade de filosofar do sujeito, que aí consegue ter acesso ao início absoluto (o puro ser) apenas se esforçando para manter a abstração de tudo, inclusive de si mesmo (ou seja, dada a vontade de fazer a lógica, basta se esforçar para chegar na pureza de pensamento adequada onde a própria subjetividade estará nula), para o outro, o papel que o sujeito desenvolve para o início da lógica não é esse de apenas querer filosofar já que, segundo ele, do sujeito é exigido tanto que se decida a não usar a negação/lógica clássica quanto que se esforce em tentar abstrair de tudo sendo que a fantasia jamais sairá do seu pensar (e, mesmo se conseguisse, não poderia mais dar um passo sequer nessa esfera porque o primeiro esforço já teria exaurido o ser humano e, nessa direção, já o primeiro movimento que o "puro pensar" desse, aí, conteria fantasia pelo fraquejar das forças humanas).

Como outra consequência do que acabamos de ver, somos levados a observar que a condição *beta* de Kierkegaard – de que a dialética do começo precisa ser aclarada – não é exatamente para corrigir Hegel ou a filosofia que descende dele sobre se o início do sistema deve se dar com o puro ser ou com o nada (o que poderíamos esperar caso Kierkegaard estivesse apenas se posicionando sobre a discussão que estava acontecendo na Dinamarca e que já ocorria na Alemanha, como conta e afirma Stewart²¹³), mas, sim, a respeito de algo antes mesmo desse início, i.e., seu pressuposto, que não é apenas a vontade de filosofar do sujeito; essa condição de aclarar o começo da dialética é, assim podemos supor, para aclarar a dialética do verdadeiro início, i.e., a que envolve certas decisões e implicações do sujeito que irá pensar a lógica e que, sim, por isso mesmo, embora sem citações diretas de Hegel, tocam o conteúdo contido na seção "Com o que

²¹³ Cf. *KHR*, p. 490-493.

precisa ser feito o início da ciência?"²¹⁴ da *Ciência da Lógica*, como Stewart afirma não ser o caso²¹⁵, mas que esperamos ter mostrado o contrário

Por conseguinte, estamos vendo que, no fundo, a própria compreensão das capacidades humanas está em jogo para o início do sistema. Com efeito, pudemos observar textualmente que para o sistema hegeliano é exigida uma abstração pura nos limites do que isso possa significar, pois, a lógica ou a 'ciência pura' com que o pensar humano consegue lidar desenvolve-se para além do eu empírico que a pensa e para além, mesmo, do espaço abstrato da matemática. Só que, tanto para Kierkegaard quanto para Trendelenburg, essa pretensão é quimérica ou fantasmagórica; o ser humano não chega nessa abstração absoluta de si mesmo e da fantasia. E assim, aqui, temos o ponto que nos faz adentrar no argumento 'γ' da seção que impõe as condições a um sistema lógico, a saber, o de que

Seria desejável se, para lançar uma luz sobre a lógica, a gente se orientasse psicologicamente sobre como é o estado anímico daquele que pensa o lógico, que espécie de morrer a si mesmo se requer para tanto, e até que ponto a fantasia desempenha um papel nisso. (*PSI*, p. 122/ *SKS* 7, p. 113).

Em outras palavras, dado que é um ser humano que pensa a lógica, deve-se compreender seu estado anímico, que não significa buscar saber de seus humores, mas, sim, a busca mesma pelo que é esse ser humano, sua alma (*ψυχή*, *anima*)²¹⁶, as características que o compõem e são indissociáveis, ou seja, dada a presença de um sujeito que pensa a lógica no início do sistema lógico, é preciso que entendamos o que é esse sujeito e suas condições imprescindíveis de pensamento para que cumpra a tarefa proposta. Notoriamente, encontra-se ali citada a fantasia (que já vimos como ela se engendra em Trendelenburg, via Aristóteles, e também aparece em Kierkegaard), mas igualmente há a ideia de um morrer a si mesmo ao ter que pensar a lógica nos termos hegelianos – ideia, essa, que, sem muitos problemas, podemos considerar como inspirada em Trendelenburg, *mesmo que numa perspectiva um pouco diferente*:

²¹⁴ *CL*, p. 69-81.

²¹⁵ Conforme Stewart: "Given that Climacus' critical comments are generally in agreement with Hegel's own view of the matter, it seems clear that Climacus takes as his point of reference the debate among the Danish Hegelians and not Hegel's primary texts. If he were interested in Hegel's understanding of the issue, the natural place to start would be 'With What Must the Science Begin?' But there is no account of or even reference to this text here". (*KHR*, p. 496). Seria interessante questionarmos a Stewart, igualmente, se é relevante para uma crítica kierkegaardiana haver referência explícita dada a sua própria tese de ocultamento das referências.

²¹⁶ Indicação que nos remete, invariavelmente, mas não completamente, a Aristóteles.

Não há pensamento puro para nós homens; pois, assim como uma alma sem corpo, ele não teria nenhuma vida sem intuição, mas apenas um existir fantástico, fantasmagórico. *O pensar se mata a si mesmo, se ele se despede do mundo da intuição.* Em vão ele espera com isto tornar-se no pensar divino e expor este em sua eternidade, tal como este era antes da criação das coisas. (*LIII*, p. 364, grifo nosso)²¹⁷.

Algumas linhas depois da última citação de *gama* que fizemos, e que se liga com a de Trendelenburg logo acima, Kierkegaard (*PSI*, p. 123/ *SKS* 7, p. 113) parece resumir seu ponto de vista: "Se aquele que se ocupa com o pensamento lógico é também humano o bastante para não esquecer que ele, mesmo que tenha concluído o sistema, é um indivíduo existente, então a fantasmagoria e a charlatanice desaparecerão gradualmente". Ou seja, é imperioso prestarmos atenção que um sistema lógico é feito por um ser humano e que isso, necessariamente, implica na aceitação de certos pressupostos que vinculam as próprias capacidades humanas. Mas, para além desse ponto de vista que se concentra no que é possível a um ser humano, também podemos interpretar, aqui, esse fato de Kierkegaard frisar no *não esquecimento de que se é um indivíduo existente* [*existerende Individ*], inclusive ao se pensar a lógica, como um certo aviso de que a lógica não é o mais importante na existência humana – o que estaria de acordo com a ideia do *Pós-Escrito* inteiro, i.e., seria uma advertência contra a excessiva valorização do conhecimento objetivo que vai deixando de lado a subjetividade ou uma advertência a considerarmos que tipo de morrer a si mesmo ocorre quando nos dedicamos a pensar a lógica em geral (i.e., aqui, não necessariamente no sentido hegeliano, como dissemos antes, ao qual ligamos a Trendelenburg pelo ponto da fantasia).

Com o exposto até aqui, julgamos ter concluído a apresentação dos argumentos contidos em *beta* e *gama*, como Trendelenburg também aparece aí, e em conjunto da revisão do argumento de Stewart a qual se soma uma nova resposta oferecida por nós que havíamos proposto para a presente subseção²¹⁸.

²¹⁷ No original: Es giebt für uns Menschen kein reines Denken; denn wie eine Seele ohne Leib, hätte es ohne Anschauung kein Leben, sondern nur ein geisterhaftes, gespenstisches Dasein. *Das Denken tödtet sich selbst, wenn es sich von der Welt der Anschauung lossagt.* Vergebens hofft es dadurch zum göttliche Denken zu werden und dies in seiner Ewigkeit darzustellen, wie es vor der Erschaffung der Dinge war. (*LIII*, p. 364, grifo nosso).

²¹⁸ Gostaríamos, igualmente, de apenas apontar – pois julgamos que desenvolver isso sairia do escopo de nosso trabalho – que esses argumentos que apresentamos de Kierkegaard no seu próprio texto e isso somando-se a nossa interpretação frente à tese de Stewart também poderiam servir como contra-argumentos à interpretação de Houlgate sobre a crítica de Kierkegaard a Hegel feita no seu *The Opening*

* * * * *

Agora, antes de nosso capítulo de Conclusão, apenas gostaríamos de fazer uma pequena observação: a importância de recordarmos que toda essa seção das condições para que haja um sistema lógico – que trabalhamos como 4.2.1 e 4.2.2 – está dentro da quarta tese sobre Lessing, que diz:

Se Deus me oferecesse, fechada em Sua mão direita, toda verdade, e em Sua esquerda o impulso único, sempre animado, para a verdade, embora com o acréscimo de me enganar sempre e eternamente, e me dissesse: Escolhe! – eu me prostraria com humildade ante Sua mão esquerda, e diria: Pai, dá-me! pois a verdade pura é de fato só para Ti e mais ninguém! (*PSI*, p. 110/ *SKS* 7, p. 103).

Nitidamente, a mensagem que esse trecho, inspirador para Kierkegaard, quer passar é a de que não podemos ter conhecimento absoluto e a de que ele somente pertence a Deus. Pois bem, perguntamos, não seria uma espécie de provocação de Kierkegaard apresentar, sob essa tese, toda essa seção sobre a lógica quando sabemos que Hegel disse basicamente o contrário de Lessing/Kierkegaard, i.e.:

Deus é a verdade; como devemos conhecê-lo? As virtudes da humildade e da modéstia parecem estar em contradição com tal projeto — mas então se questiona também se a verdade pode ser

of Hegel's Logic (conferir seu subcapítulo *Kierkegaard's Critique of Hegel*, 2006, p. 88-93). Houlgate, aí, embora até diga, em outra parte (2006, p. 272-273) que Kierkegaard tenha como fonte Trendelenburg, da mesma forma que Stewart também sinaliza (*KHR*, p. 399, p. 405), ele não desenvolveu em mais detalhes essa relação como aqui fizemos e nem contestou mais detidamente os argumentos de Trendelenburg (o que também seria uma outra opção). Todavia, vale registrarmos uma diferença entre esses dois conhecedores de Hegel: enquanto Houlgate entende Kierkegaard como crítico de Hegel (e o ponto analisado por ele é exatamente o mesmo que o nosso nessa dissertação, i.e., sobre o início do sistema), Stewart, como já sabemos, não o considera dessa forma, mas, sim, crítico dos dano-hegelianos. Não sabemos dizer se Houlgate, em 2006, conhecia a obra de 2003 de Stewart – o fato é que ela não foi citada; mesmo assim, talvez pudéssemos chamar Houlgate de um "hegeliano da *Standard View*" já que, para ele, Kierkegaard critica Hegel, embora Houlgate considere que o primeiro erre em sua interpretação do segundo. Que Houlgate conheça Hegel em seus próprios termos não parece algo que precise ser discutido, mas sobre a relação Kierkegaard-Hegel, talvez Stewart, agora, dissesse que falta a ele (a Houlgate) conhecimento suficiente de Kierkegaard para identificar que os verdadeiros alvos kierkegaardianos são os dano-hegelianos e que as suas críticas nem caberiam a Hegel – em outras palavras: quem fala da relação Kierkegaard-Hegel ou conhece Kierkegaard mas não conhece Hegel o suficiente, ou conhece Hegel mas não Kierkegaard o suficiente; isso, provavelmente, seja bastante simplista, todavia, a questão não parece ser distante disso. No entanto, vejamos que ele é um hegeliano que consegue ver uma relação filosófica entre Kierkegaard e Hegel, por mais que ele diga (2006, p. 93) que "In my view, Kierkegaard misunderstands what is going on at the start of Hegel's Logic. His misunderstanding is highly instructive, however, because it forces us to clarify what Hegel is and is not claiming about the beginning of his logical enterprise", ou seja, é um erro que acaba por ajudar nas pesquisas hegelianas ao invés de serem meramente "irrelevantes" já que dizem respeito a terceiros e não a Hegel mesmo. Nesse sentido, tendo Kierkegaard como autor central, ainda poderíamos discutir, em outro lugar, o Hegel de Stewart e o Hegel de Houlgate.

conhecida, para encontrar uma justificação de que se continue a viver na vulgaridade de seus fins finitos. Tal humildade não é grande coisa neste ponto. Uma linguagem como esta: “Como eu, pobre verme da terra, seria capaz de conhecer a verdade?” está ultrapassada. (*LE*, p. 66).

Bem, sendo ou não sendo uma provocação, esses dois trechos que se apresentam como antagônicos um com o outro já poderiam nos oferecer uma resposta preliminar – tendo em vista que o que vem a seguir no texto kierkegaardiano é sobre lógica – para a pergunta se a posição filosófica de Kierkegaard seria uma de acordo com a do próprio Hegel (i.e., sendo aquelas páginas escritas ou não em função de algum dano-hegeliano contemporâneo seu).

5 CONCLUSÃO

Dois autores, duas obras, muitas interpretações; Kierkegaard, afinal, queria ou não queria atacar Hegel? Essa é, precisamente, a questão a qual não nos propusemos a responder. A relação Kierkegaard-Hegel, conforme vimos no início de nossa investigação, pode ser tomada, basicamente, de duas maneiras: ou do ponto de vista psicológico, ou do ponto de vista filosófico. O primeiro deles se dedica a saber se Kierkegaard tinha como o alvo de suas obras o filósofo alemão, i.e., se Kierkegaard escrevia suas obras com o propósito de atacar Hegel. O segundo, pelo contrário, não se preocupa com isso; toma como irrelevante o alvo psicológico do autor e concentra-se em saber se os argumentos utilizados pelo filósofo danês se contrapõem ou não com os do germânico.

Numa quase mistura dessas duas perspectivas, vimos, também, o posicionamento de dois grandes comentadores da relação: Thulstrup e Stewart. Ambos, conquanto suas contrariedades, se utilizaram de algumas análises de argumentos filosóficos em prol de provarem a tese psicológica que desejavam sustentar, i.e., examinaram se Kierkegaard dizia "a" para sustentarem "b" – motivo pelo qual, aqui, podemos "interagir" com eles já que, de nossa parte, vale a revisão desses argumentos.

Thulstrup, para Stewart, é o representante da *Standard View*, da leitura que percebe nos livros de Kierkegaard uma forte perseguição contra o autor do sistema absoluto; aqui, a relação é litigiosa, é Kierkegaard *versus* Hegel – mesmo que Thulstrup, vez que outra, até reconheça como possível complemento desse alvo algum compatriota de Kierkegaard²¹⁹. Já Stewart, principalmente por meio de suas pesquisas biográficas, viabiliza uma leitura apartada desse antagonismo costumeiro, tentando mostrar que os verdadeiros alvos de Kierkegaard eram aqueles que viviam na sua cidade, figuras relevantes da academia ou da igreja envolvidos com a filosofia hegeliana que, por sua vez, teriam modificado a filosofia do próprio Hegel, explicando, aos olhos de Stewart, o por que das críticas kierkegaardianas corresponderem melhor aos escritos desses que aos do próprio Hegel, ou seja, além de uma marca biográfica nos textos, Kierkegaard imprimiu críticas que não cabiam à filosofia de Hegel.

Côncios desse debate, o objetivo do presente trabalho foi o de se aproximar e investigar a relação Kierkegaard-Hegel do ponto de vista filosófico, ou seja, desviando

²¹⁹ Para um exemplo disso, vide 1984, p. 161-162.

da querela insolúvel a respeito dos objetos psicológicos de Kierkegaard²²⁰, averiguar se os argumentos utilizados por ele poderiam ser associados com os de Hegel ou não. Todavia, por mais que não tenhamos entrado nessa linha de pesquisa empreendida pelos comentadores supracitados, se mostrou indispensável lidarmos com o que havia de objetivo neles – em especial, na posição de Stewart (que assumimos como o *status quaestionis* da relação). Nesse sentido, o choque com algumas de suas teses, em virtude de nossas interpretações, foi inevitável; em consequência disso, surgiu como objetivo secundário do nosso trabalho a relativização do seu ponto de vista²²¹.

Por certo, o estudo aqui realizado é diminuto em comparação com o apresentado por Stewart. Nosso objetivo nem poderia cogitar revisar toda a discussão ou o seu posicionamento; contudo, julgamos que o âmbito em que decidimos trabalhar é um dos mais importantes: num dos assuntos mais controversos envolvendo duas grandes e fundamentais obras de cada um dos dois filósofos da relação. Segundo Stewart, como vimos, o *Pós-Escrito* é tido pela *Standard View* como o ápice da polêmica com Hegel, onde as críticas são as mais fortes e diretas, e exatamente onde Stewart pretende mostrar o conflito ser apenas um mito²²². Recordemos, assim, o posicionamento geral de Stewart sobre o *Pós-Escrito* com referência a Hegel:

Despite all this, I will argue that the standard interpretation of the *Postscript* as a polemic with Hegel is, generally speaking, a *misunderstanding*. When one examines the text carefully, one finds that although a great deal of it purports to be about Hegel, little of Hegel's actual thought is present. The picture of Hegel presented here is not one based on his primary texts but is rather simply a position, in many ways arbitrary, which Kierkegaard has Climacus use as a contrast to his own view. In this sense, the Hegel of the *Postscript* has more to do with Kierkegaard than with the actual thought or writings of the German philosopher himself. I wish to argue that the polemic here is in fact primarily with Martensen and Heiberg, who stood for a certain picture of Hegelianism in Kierkegaard's eyes. This becomes clear when one examines a number of veiled terms and expressions, which Johannes Climacus uses to refer to these Danish Hegelians in the text. (*KHR*, p. 451-452, grifos nossos).

²²⁰ Na *Introdução* expusemos como, de fato, o próprio resultado de uma comparação filosófica fica indiferente quando pesquisada para responder à preocupação psicológica. Cf. as páginas 12-14 desse trabalho.

²²¹ Embora esse contexto apontado, vale lembrar que o nosso trabalho não investiu na discussão entre Thulstrup e Stewart, querendo ver a justeza das interpretações críticas de cada um e também as do segundo ao primeiro; da mesma forma que não se trata de nos posicionarmos pró ou contra a *Standard View*, por mais que não concordemos com todas as observações de Stewart.

²²² Cf. *KHR*, p. 522.

Ou seja, 1) toda a contenda explícita no *Pós-Escrito* é para atingir algum hegeliano dinamarquês por meio de termos que velam as verdadeiras referências; 2) o Hegel apresentado no *Pós-Escrito* é um Hegel de Kierkegaard, montado conforme lhe servisse, arbitrariamente, com pouco do seu real pensamento contido nas *Werke*; 3) por isso, ver, aí, uma relação conflituosa é um mal-entendido. Um pouco mais à frente no seu livro, ainda dirá Stewart (*KHR*, p. 522): "In the final analysis, however, the positions that Climacus criticizes have little, if anything, to do with Hegel himself". Porém, de fato, a respeito dessa forte conclusão, o que não pudemos perceber foi esse 'pouco' [*little*] da filosofia de Hegel sendo admitido por Stewart; perguntamos, assim, mesmo que fosse pouco, que 'pouco' é esse? É um 'pouco' que é relevante ou não? – Essas questões, entretanto, permanecem sem resposta.

Pois bem, é apenas nesse sentido, que aponta em direção da análise textual-argumentativa, que a presente pesquisa pode contribuir. É em não procurar pela tese fraca²²³ sobre a relação, mas, sim, no mínimo, a tese intermediária, que visa afirmar que há elementos que pertencem legitimamente à filosofia de Hegel contidos na de Kierkegaard e que, aí, são criticados. No nosso caso, como não seria viável a essa dissertação uma análise que abrangesse todas as obras dos dois, optamos por focar nos conteúdos da *Ciência da Lógica* que, possivelmente, poderíamos encontrar no *Pós-Escrito* – tese que, se afirmada, iria de encontro com o parecer geral de Stewart colocado acima.

O que fizemos, então, para averiguar se escrever um livro contra Martensen significava concordar com a filosofia de Hegel, foi analisar detidamente o trecho do *Pós-Escrito* que põe condições a serem seguidas para a construção de um sistema lógico. Como vimos, as três condições ali presentes (distribuídas entre α , β e γ), com diferentes níveis de nitidez, exibem a influência exercida pelo professor alemão Adolf Trendelenburg em Kierkegaard. Esse fato mostrou, diferente do que julga Stewart, que elementos primários, mesmo sem serem citados diretamente (o que Stewart pensa ser algo ao seu favor – como vimos por meio de sua 'consideração textual'), estavam presentes no escrito de Kierkegaard; elementos, esses, dos mais importantes: o movimento na lógica, que é derivado da sempre presente fantasia no pensamento e da oposição real (a negação que não é puramente formal – o que teria que ser para fazer parte de um pensamento pretensamente puro), ou seja, dois dos princípios mais

²²³ Isto é, a que busca afirmar que Kierkegaard estava psicologicamente, subjetivamente, interessado na filosofia e pessoa de Hegel.

fundamentais, indispensáveis para o sistema hegeliano: a pureza do pensamento e a dialética impulsionada pela negatividade intrínseca a esse pensamento puro – e tudo isso, mais uma vez, através de sua relação filosófica com Trendelenburg como pudemos observar.

Dessa forma, o papel de Trendelenburg em nosso trabalho foi o de servir de elo filosófico ou teórico entre Kierkegaard e Hegel, o que significa dizer que o fato de Kierkegaard estar usando e se apropriando dos argumentos de Trendelenburg – que, sabidamente, criticou a filosofia hegeliana em suas *Logische Untersuchungen* e *Logische Frage* – implica na não concordância filosófica entre Kierkegaard e Hegel. Mesmo que provássemos – o que foge de nossa habilidade e propósito – que as críticas de Trendelenburg estão erradas ou que elas não inviabilizam a lógica hegeliana, o fato de Kierkegaard usar dos melhores argumentos disponíveis naquele momento contra um sistema lógico com as características pertencentes ao defendido por Hegel, indica, sim, um posicionamento filosófico contrário ao de Hegel – indiferente se Kierkegaard estava pensando em Martensen ou em Heiberg. Com isso, julgamos que não seria demais considerarmos como sinônimo de "(a) um sistema lógico pode haver" o subtítulo de "(a) um sistema lógico do tipo hegeliano não pode haver", e isso porque as condições para um sistema lógico propostas por Kierkegaard (e baseadas em Trendelenburg) tocam, diretamente, os princípios do pensamento puro e da negatividade dialética, trazendo, como pano de fundo da discussão, as consequências de qualquer sistema lógico ser construído, em primeiro lugar, por um ser humano.

Portanto, ao considerarmos as condições kierkegaardianas a um sistema lógico, que também funcionam como críticas, para além das amarguras e invejas que ele sentia de seus contemporâneos, o que temos é uma posição filosófica sustentada por princípios filosóficos congruentes, e quase tão antigos quanto a própria filosofia²²⁴, que não se coadunam com os defendidos por Hegel (nosso principal objetivo com essa dissertação). Assim, erra tanto Thulstrup (ao dizer que "[...] Hegel and Kierkegaard have in the main nothing in common as thinkers, neither as regards object, purpose, or method, nor as regards what each considered to be indisputable principles"²²⁵) quanto Stewart, ao não reparar que a presença textual de Trendelenburg implica na introdução de conteúdo primariamente hegeliano no escrito de Kierkegaard. Se estivermos corretos,

²²⁴ Isto é, o papel da fantasia (ligada à intuição sensível) no pensamento que é defendida desde Aristóteles e que Trendelenburg igualmente sustenta.

²²⁵ KH, p. 12.

então, de acordo com nossa busca pela relação filosófica, Stewart também se equivoca ao dizer que "[...] when Hegel's name does come up, *it is usually incidental* and not in the context of any substantive discussion of his thought". (*KHR*, p. 453-454, grifo nosso).

De outro lado, ainda se quiséssemos trabalhar sob a tese de Stewart de que o que Kierkegaard queria mesmo era atacar os dano-hegelianos e entrar em polêmica com eles, continuaria valendo a pergunta: não é uma maneira eficaz de contrapor aos hegelianos de Copenhague refutar o seu apoio (Hegel) e ir no ponto central deste? Afinal, como diz Trendelenburg:

[...] this new shape, like every other shape which calls itself an emanation from Hegel, rests on the dialectic method, everything, as was shown in the previous article, reduces itself to the question *whether the dialectic method of pure thinking is correct*. If it is false, there arises from it no knowledge, and no new mode of seizing the Absolute. It is therefore of no use to swing round in one's own circle; the question always comes up again: What has been done to redeem the dialectic method? for it is the basis of the whole. (1872b, p. 360, grifo nosso).

Nesse sentido, o que os dano-hegelianos mudaram para salvar o método dialético das questões postas por Trendelenburg e utilizadas por Kierkegaard? Mesmo essas mudanças, se foram feitas, escapam às *Logische Untersuchungen*, i.e., mesmo se as mudanças fossem significativas, isso implicaria numa concordância entre Kierkegaard e Hegel sobre a lógica e as capacidades intelectivas do ser humano? Numa outra alternativa, não poderia Hegel representar, aos olhos de Kierkegaard, uma espécie de "bezerro de ouro" dos dinamarqueses que deveria ser quebrado? De qualquer forma, pareceria difícil ver como Kierkegaard não se contrapor a Hegel em certa medida e, principalmente, no que diz respeito aos princípios de um sistema lógico.

Além desse nosso resultado que contesta a visão geral de Stewart, no mínimo que seja (embora sem diminuir a centralidade do que discordamos), chegamos igualmente à conclusão inversa dele sobre um quesito específico, isto é, sobre a posição de Kierkegaard em relação ao início do sistema sem pressupostos. Se nosso estudo percorreu o caminho correto, mostramos que, de fato, Kierkegaard e Hegel apresentam posições diferentes em relação ao papel do sujeito para o início do sistema e que Hegel dificilmente concordaria com o que Kierkegaard alegou o sujeito ter que se decidir. Há,

entre eles, apenas a posição semelhante de que o sujeito é importante para o início da lógica, mas só isso.

Assim, por mais que os "Problemas Lógicos" de Kierkegaard tenham virado o *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, a base para defender a verdade como subjetividade, dar ênfase à relação pessoal e subjetiva com o cristianismo, passa por uma fundamentação teórica que ergue e afirma teses ontológicas e epistemológicas que não subjazem a princípios fundamentais de Hegel, em especial, os que vimos estarem contidos na sua *Ciência da Lógica* e que também acabam por ganhar, devido ao próprio estilo literário de Kierkegaard, ilustrações ou figurações críticas ao invés de apenas um discurso árido em parágrafos. De fato, ao considerarmos o que vimos até aqui, se ficarmos presos ao ponto de vista psicológico de Kierkegaard e quisermos definir, através disso, que ele não desejava contrapor a mais ninguém que não aos dano-hegelianos, a filosofia de Kierkegaard fica reduzida à Copenhague e ele caracterizado como um filósofo municipal.

De nossa pesquisa, também temos que falar, ficou de fora o objetivo que visa a tese forte sobre a relação²²⁶. Embora a tenhamos circunscrito ao *Pós-Escrito*, essa tese pode ser vista de forma geral, abrangendo a filosofia como um todo dos dois autores, permanecendo ou nos últimos posicionamentos de cada um, ou os comparando através do tempo em que suas obras foram sendo escritas. Essa tese, diferente da intermediária, lida com Kierkegaard e Hegel mesmo se o que se encontra nos textos do primeiro não fizesse nenhuma referência ao segundo, i.e., é uma comparação mais abrangente, estrutural, não focada na análise de argumentos particulares dirigidos a outros argumentos particulares, por exemplo. Fazer essa pesquisa, por sua vez, nos exigiria um outro espaço, mais que esses 2 anos já dedicados e uma leitura minuciosa das obras completas de ambos os filósofos, pois, se realizada, pode, a partir da perspectiva ontológico-modal, resultar nos conceitos *sui generis* ou não de cada um e em suas respectivas visões de metafísica, epistemologia, ética, estética, teologia, etc.²²⁷. De

²²⁶ Isto é, a que busca afirmar que, independente do que está contido no *Pós-Escrito* ser, de fato, da *Lógica* de Hegel, o modelo ontológico apresentado por Kierkegaard nessa obra faz com que a *Lógica* de Hegel seja insustentável naquele meio, i.e., se ambos os modelos ontológicos são comparados, a conclusão deve ser de que não são coexistentes enquanto descrição válida do mundo, que a ontologia de Kierkegaard não comporta a metafísica de Hegel. O que também significa, em outras palavras: a crítica de Kierkegaard, no *Pós-Escrito*, cabe à filosofia de Hegel.

²²⁷ Vale mencionar sobre isso: mesmo que Kierkegaard use alguns termos hegelianos – que são os da filosofia de sua época – isso não faz dele um hegeliano; discussão que deve levar em conta, é claro, a averiguação de que se tal termo ou conceito investigado é, realmente, hegeliano. Por exemplo, Kierkegaard sabe que os termos 'tese', 'antítese' e 'síntese' não foram criados por Hegel (Cf. *CA*, p. 14/*SKS* 4, p. 319); e com isso, até podemos perguntar: será que se Kierkegaard fala em dialética, unindo-a à

qualquer forma, segundo julgamos, tal análise teria que passar por onde passamos na presente investigação, como as categorias modais e a relação do sujeito com a lógica. Aqui, nesse sentido, demos um primeiro passo a uma investigação mais profunda que pretendemos desenvolver posteriormente, caso tenhamos a oportunidade novamente. Ainda assim, atingirmos a tese que buscamos aqui já configuraria um avanço satisfatório às pesquisas em Kierkegaard.

existência como numa dialética existencial [*Existents-Dialektiken*] (*PSII*, p. 22/ *SKS* 7, p. 282), ele estaria, aí, indicando uma que se daria por meio de um princípio negativo – o que faria com que o sujeito se desenvolvesse ou se tornasse um self necessariamente dada as superações internas – tal qual a dialética hegeliana?

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *De Anima*. 2. ed. Tradução de Maria C. G. Reis. São Paulo: editora 34, 2012.

_____. *Metafísica*. Texto Grego com Tradução ao Lado. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Physica*. In: ROSS, W. D. *The Works of Aristotle Translated into English*. v. 2. Oxford: Clarendon Press, 1930.

BEISER, Frederick C. *Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900*. Tradução de Gabriel Ferreira. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2017.

_____. *German Idealism: the Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*. Massachusetts: Harvard University Press, 2002.

_____. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013. Livro eletrônico.

_____. Introduction: The Puzzling Hegel Renaissance. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Livro eletrônico. p. 1-14.

BURBIDGE, John W. Hegel's Logic. In: GABBAY, Dov M; WOODS, John. (org.). *Handbook of the History of Logic – The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*. Amsterdam: Elsevier, 2004. p. 131- 175. v. 3.

COME, A. B. *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*. Montreal: Inter Editions, 1991.

FERREIRA, G. *Em Busca de uma Existential-Videnskab: Kierkegaard e a Ontologia do Inter-Esse*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2015.

_____. Contingency/Possibility. In: Steven M. Emmanuel; William McDonald; Jon Stewart. (Org.). In: Steven M. Emmanuel; William McDonald; Jon Stewart. (Org.). *Kierkegaard's Concepts: Tome II – Classicism to Enthusiasm*. 1ª ed., Surrey: Ashgate, 2014a, p. 67-72. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. v. 15).

_____. Logic. In: Steven M. Emmanuel; William McDonald; Jon Stewart. (Org.). *Kierkegaard's Concepts: Tome IV - Individual to Novel*. 1ª ed., Surrey: Ashgate, 2014c, p. 97-104. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. v. 15).

_____. Necessity. In: Steven M. Emmanuel; William McDonald; Jon Stewart. (Org.). *Kierkegaard's Concepts: Tome IV - Individual to Novel*. 1ª ed., Surrey: Ashgate, 2014b, p. 231-236. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. v. 15).

_____. "O que nosso tempo mais precisa": Kierkegaard e o problema das categorias na filosofia do século XIX. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, nº 137, Ago./2017, p. 333-350.

GARFF, J. *Søren Kierkegaard: A Biography*. Tradução de B. H. Kirmmse. Princeton: Princeton University Press, 2005. Livro eletrônico, não paginado.

GONZÁLEZ, D. Trendelenburg: an ally against speculation. In: STEWART, J. (org.). *Kierkegaard and His German Contemporaries: Tome I – philosophy*. Aldershot: Ashgate, 2007. p. 309-334. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. v. 6).

HANNA, Robert. Kant's Theory of Judgment. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/kant-judgment/>>. Acesso em: 05 nov. 2017.

HANNAY, A. *Kierkegaard: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Livro Eletrônico

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Ciência da Lógica: 2. A doutrina da essência*. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: em Compêndio (1830): volume I: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017. 1ª reimpressão.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner, 1975. Philosophische Bibliothek band 33. Reimpressão revisada.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 8. ed. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Hegel's Science of Logic*. Tradução de A. V. Miller. London: George Allen and Unwin, 1989.

_____. *Wissenschaft der Logik: die objektive Logik*. Hamburg: Felix Meiner, 1978. v. 11.

HOULGATE, Stephen. Hegel's Logic. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Livro eletrônico. p. 111-134.

_____. *The opening of Hegel's logic: from being to infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006. Livro eletrônico.

HÜHN, Lore. SCHWAB, Philipp. Kierkegaard and German Idealism. In. LIPPITT, J. PATTISON, G. (Ed.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 62-93.

HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

JAULIN, A. *Aristote: La Métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

KIERKEGAARD, S. A. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Redação de Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Jette Knudsen e Alastair McKinnon. Copenhagen: Søren Kierkegaards Skrifter, 2013. v. 7. Disponível em: <<http://sks.dk/AE/txt.xml>>. Acesso em: 1 dez. 2017.

_____. *Begrebet Angst*. Redação de Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Jette Knudsen e Alastair McKinnon. Copenhagen: Søren Kierkegaards Skrifter, 2012. v. 4. Disponível em: <<http://sks.dk/ba/txt.xml>>. Acesso em: 1 dez. 2017.

_____. *Concluding Unscientific Postscript*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. v. 2. *KW* v. 12.2.

_____. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–78. v. 1–6. Livro eletrônico.

_____. *Migalhas Filosóficas: ou um Bocadinho de Filosofia de João Clímacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. *Philosophiske Smuler*. Redação de Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Jette Knudsen e Alastair McKinnon. Copenhagen: Søren Kierkegaards Skrifter, 2012. v. 4. Disponível em: <<http://sks.dk/ps/txt.xml>>. Acesso em: 1 dez. 2017.

_____. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial*, por Johannes Climacus. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. v. 1. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial*, por Johannes Climacus. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. v. 2. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *The Concept of Anxiety*, tradução de Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. *KW* v. 8.

LONGUENESSE, Béatrice. Kant on *a priori* concepts: The metaphysical deduction of the categories. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Livro eletrônico. p. 129-168.

MORRIS, G. S. Friedrich Adolf Trendelenburg. In: FISHER, G. P; DWIGHT, T.; KINGSLEY, W. L. (Ed.). *The New Englander*, v. 33, abr/1874. p. 287-336.

NEWTON, Isaac. *Principia: Princípios matemáticos de filosofia natural*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. Londres: GEORGE ALLEN & UNWIN LTD, 1936. v. 1.

PORTA, M. A. G. Zurück zu Kant – Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea. *doispontos*, Curitiba, São Carlos, v. 2 (2), p. 35-59, 2005.

PURKARTHOFER, R. Traces on a profound and sober thinker in Kierkegaard's *Postscript*. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.). *Kierkegaard Studies Yearbook*. New York: De Gruyter, 2005. p. 192-207.

SOLOMON, Robert C. HIGGINS, Kathleen M. Introduction. In: SOLOMON, Robert C. HIGGINS, Kathleen M. (Ed.). *The Age of German Idealism*. Londres: Routledge, 1993. Routledge History of Philosophy Series, v. 6. p. 1-4.

SONTAG, F. Necessity/Possibility. In: THULSTRUP, Niels. *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*. Copenhagen: Reitzels Boghandel, 1980. p. 251-258. (Bibliotheca Kierkegaardiana. v. 3).

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003. Livro eletrônico.

THULSTRUP, Niels. *Commentary on Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: with a new introduction*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

_____. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

TRENDELENBURG, F. A. Logical Question. Tradução de Thos. Davidson. *The Journal of Speculative Philosophy*, Pennsylvania, v. 5, n. 4, p. 349-359, out/1871.

_____. Logical Question – (continuação). Tradução de Thos. Davidson. *The Journal of Speculative Philosophy*, Pennsylvania, v. 6, n. 1, p. 82-93, jan/1872a.

_____. Logical Question – segundo artigo. Tradução de Thos. Davidson. *The Journal of Speculative Philosophy*, Pennsylvania, v. 6, n. 4, p. 350-361, out/1872b.

_____. *Logische Untersuchungen*. Berlim: Bethge, 1840. v. 1.

_____. *Logische Untersuchungen*. Berlim: Bethge, 1840. v. 2.

VILKKO, R. The Logic Question during the first half of the Nineteenth Century. In: HAAPARANTA, L. *The development of modern logic*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 203-221.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Hegel et l'Idéalisme Allemand*. Paris: Vrin, 1999.

WAALER, A. Aristotle, Leibniz and the modal categories in the Interlude of Fragments. In: CAPPELØRN, N.; J.; DEUSER, H., *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin, New York: De Gruyter, 1998. p. 276-291.

WAALER, A.; LØKKE, H. *Physics and Metaphysics: Change, Modal Categories, and Agency*. In: STEWART, J.; NUN, K. *Kierkegaard and the Greek World: Tome 2 - Aristotle and Other Greek Authors*. United Kingdom: Ashgate, 2009. p. 25-45. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. v. 2).

WOLFF, Robert P. *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Massachusetts: Harvard University Press, 1963.