

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

GABRIEL FERREIRA DA SILVA

**EM BUSCA DE UMA *EXISTENTIEL-VIDENSKAB*:
Kierkegaard e a Ontologia do *Inter-Esse***

**São Leopoldo
2015**

Gabriel Ferreira da Silva

EM BUSCA DE UMA *EXISTENTIEL-VIDENSKAB*:
Kierkegaard e a Ontologia do *Inter-Esse*

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

Orientador: Prof. Dr. Álvaro L. M. Valls

São Leopoldo

2015

Gabriel Ferreira da Silva

EM BUSCA DE UMA *EXISTENTIEL-VIDENSKAB*:
Kierkegaard e a Ontologia do *Inter-Esse*

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

Aprovado em: 07/04/2015

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Álvaro L. M. Valls

Prof. Dr. Poul Otto Lübcke

Prof. Dr. Mário A. G. Porta

Prof. Dr. Marcelo F. de Aquino

Prof. Dr. Adriano N. de Brito

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Álvaro L. M. Valls, meu orientador e amigo, pela confiança depositada neste trabalho desde antes de seu início. Seu apoio, auxílio, exemplo e incentivo foram condições essenciais não apenas para a confecção da tese, mas para todo o desenvolvimento intelectual que ela consagra.

Ao Prof. Dr. Poul Lübcke, meu co-orientador durante a minha estada junto ao *Søren Kierkegaard Forskiningscenteret*, em Copenhague, por todas as conversas e debates fundamentais ao desenvolvimento desta tese.

Ao Magnífico Reitor Prof. Dr. Pe. Marcelo F. de Aquino e ao Prof. Dr. Adriano N. de Britto pela leitura atenta e pelas contribuições quando da fase de Qualificação.

À Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS –, pelo acolhimento e por todas as oportunidades que ela me proporcionou.

Ao Prof. Dr. Mário A. G. Porta, pela amizade e apoio desde os tempos do mestrado, ainda na PUC-SP, mas, sobretudo, por ser a quem devo o aprendizado do que verdadeiramente significa Filosofia.

À D. Eni, aquela que acreditou, por ser força nas minhas fraquezas.

À Patricia Fachin, a quem tão tarde amei, mas com aquele amor tão antigo e tão novo. Inapelavelmente.

A todos os meus preciosos amigos feitos nestes quatro anos no CCR. A eles, meus agradecimentos especiais pelo auxílio durante o caminho, na lembrança amorosa do Rafael (*In memoriam*).

Aos meus amigos irmãos de uma vida, Alexandre, Pe. Fernando Sapaterro, Pe. Fernando Valadares, Carlo e Kayque, meu agradecimento que atravessa a distância.

À *Howard and Edna Hong Kierkegaard Library*, na pessoa de seu curador Prof. Dr. Gordon Marino, e aos grandes amigos feitos ali, Prof. Dr. Jon Stewart, Prof. Dr. Carson Webb e Prof. Dra. Anna Strelis.

Ao *Søren Kierkegaard Forskiningscenteret*, na pessoa de seu diretor, Prof. Dr. Niels Cappelørn, e aos grandes amigos feitos ali, Prof. Dr. René Rosfort, Magnus Nagel, Thomas Hansen, Rocco Fava e Prof. Dra. Stine Kaasgaard.

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

Existentia non existit.

Thomae de Vio Caietani, *Commentaria super tractatum
de ente et essentia Thomae de Aquino*

*What a piece of work is man! How noble in reason! How infinite in faculties!
In form and moving, how express and admirable! In action how like an angel! In
apprehension, how like a god! The beauty of the world! The paragon of animals! And
yet, to me, what is this quintessence of dust?*

Shakespeare, *Hamlet*, Act II, Scene 2

*Se fores como eu, de muito bom grado te interrogarei; caso contrário,
fiquemos aqui mesmo. E em que número me incluo? Entre as pessoas que têm
prazer em ser refutadas, no caso de afirmarem alguma inverdade, e prazer também
em refutar os outros, se não estiver certo, do mesmo modo, o que disserem, e que
tanto se alegram com serem refutadas como em refutarem.*

Platão, *Górgias*, 458a

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar os fundamentos da Ontologia desenvolvida pelo filósofo dinamarquês Søren A. Kierkegaard, expressa sobretudo nas obras assinadas pelo pseudônimo Johannes Climacus. Tal Ontologia fundamenta-se na radicalização do sentido de Ser *qua* Atualidade – expresso na noção de Existência – e na conseqüente distinção para com os outros sentidos de Ser. A partir daí, Kierkegaard desenvolve as demais notas constitutivas do existente enquanto Ser atual consignando seu estrato de intermediariedade e incompletude na expressão latina *Inter-Esse*, objeto de sua ciência ou saber existencial (*Existential-Videnskab*). Posteriormente, o trabalho mostra os desenvolvimentos da Ontologia kierkegaardiana a partir das relações entre Ser e Pensar, através da análise dos conceitos de Sistema e Lógica e, por fim, explicita as conexões entre a Ontologia de Kierkegaard e as dimensões epistemológicas, éticas e religiosas de sua obra.

Palavras-chave: Kierkegaard. Ontologia. Existência. *Inter-Esse*.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

A = *The Book on Adler*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998. *KW* vol. 24.

ASKB = *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, editado por H. P. Rohde. Copenhagen: The Royal Library, 1967.

CA = *The Concept of Anxiety*, tradução de Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. *KW* vol. 8.

CI = *The Concept of Irony; Schelling Lecture Notes*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989. *KW* vol. 2.

COR = *The Corsair Affair; Articles Related to the Writings*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982. *KW* vol. 13.

CUP1 = *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992, vol. 1. *KW* vol. 12.1.

CUP2 = *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 2, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992, vol. 2. *KW* vol. 12.2.

EO1 = *Either/Or 1*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987. *KW* vol. 3. *EO2* = *Either/Or 2*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987. *KW* vol. 4.

EPW = *Early Polemical Writings: From the Papers of One Still Living; Articles from Student Days; The Battle between the Old and the New Soap-Cellars*, tradução de Julia Watkin. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990. *KW* vol. 1.

EUD = *Eighteen Upbuilding Discourses*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990. *KW* vol. 5.

FT = *Fear and Trembling; Repetition*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983. *KW* vol. 6.

JC = *Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985. *KW* vol. 7.

JP = *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vols. 1–6, edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–78. Citado pelo volume e o número da entrada. *Index and Composite Collation*, vol. 7, Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1978.

Ktl = *Katalog over Søren Kierkegaards Bibliotek*, editado por Niels Thulstrup, Copenhagen, Munksgaard, 1957.

KW = *Kierkegaard's Writings*, vols. 1–26, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978–2000.

LD = *Kierkegaard: Letters and Documents*, tradução de Henrik Rosenmeier. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978. (A translation of *B&A*.) *KW* vol. 25.

M = *The Moment and Late Writings*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998. *KW* vol. 23.

P = *Prefaces*, tradução de Todd W. Nichol. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998. *KW* vol. 9.

Pap. = *Søren Kierkegaards Papirer*, vols. 1–16, editado P. A. Heiberg, V. Kuhr, e. Torsting. Copenhagen: Gyldendal, 1909–48; complementado por Niels Thulstrup. Copenhagen: Gyldendal 1968–78. Citado pelo volume e pelo número da entrada.

PC = *Practice in Christianity*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991. *KW* vol. 20.

PF = *Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985. *KW* vol. 7.

PV = *The Point of View*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998. *KW* vol. 22.

R = *Repetition*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983. *KW* vol. 6.

SKS = *Søren Kierkegaards Skrifter*, 28 volumes de texto e 28 volumes de comentários, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, e Alastair McKinnon. Copenhagen: Gad Publishers 1997–2012.

SL = *Stages on Life's Way*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988. *KW* vol. 11.

SUD = *The Sickness unto Death*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. *KW* vol. 19.

TA = *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978. *KW* vol. 14.

UD = *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. *KW* vol. 15.

WA = Without Authority, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997. *KW* vol. 18.

WL = Works of Love, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995. *KW* vol. 16.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 KIERKEGAARD E O INTERESSE PELO CONCEITO	20
2.1 KIERKEGAARD COMO FILÓSOFO – QUESTÕES PRELIMINARES	21
2.2 PSEUDONÍMIA E O TRABALHO DO CONCEITO: PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS	36
3 EM BUSCA DE UMA <i>EXISTENTIEL-VIDENSKAB</i>: A ONTOLOGIA DO <i>INTER-ESSE</i>	41
3.1 A CRÍTICA À METAFÍSICA	45
3.2 <i>EXISTENTIEL-VIDENSKAB</i> COMO ONTOLOGIA DO <i>INTER-ESSE</i>	63
3.2.1 A <i>Existentiel-Videnskab</i> como Ontologia Regional	67
3.2.2 <i>Esse e Inter-Esse</i>: Existência como <i>Inter-Esse</i>	72
3.2.2.1 <i>Inter-Esse</i> – as ocorrências textuais.....	74
3.2.2.2 <i>Inter-Esse</i> : Atualidade (<i>Virkelighed</i>) e Movimento (<i>Bevægelse</i>)	76
3.2.2.2.1 <i>Ser qua atual e pensamento qua possível: a distinção entre <i>Virkelighed</i> e <i>Realitet</i></i>	78
3.2.2.3 <i>Inter-Esse</i> : Intermediariedade e Imperfeição (<i>Mellemtilstandhed/Mellemværen/Mellemvæsen</i> e <i>Ufuldkommenhed</i>)	91
3.2.2.4 <i>Inter-Esse</i> : Paixão e Interesse (<i>Lidenskab - Interesse</i>)	97
4 A FORMA E O ESTILO DO PENSADOR SUBJETIVO: A METODOLOGIA DA <i>EXISTENTIEL-VIDENSKAB</i>	101
4.1 A CONSCIÊNCIA DA "DISJUNÇÃO QUALITATIVA" (<i>QUALITATIVE DISJUNKTION</i>).....	107
4.2 PAIXÃO	108
4.3 DIALÉTICA	109
4.4 PRINCÍPIO METODOLÓGICO E DISJUNÇÃO QUANTITATIVA	112
5 <i>EXISTENTIEL-VIDENSKAB</i>: ONTOLOGIA E SISTEMA	118
5.1 O CONCEITO DE SISTEMA.....	121
5.2 SISTEMA LÓGICO E SISTEMA DA EXISTÊNCIA	127
5.2.1 “Pode haver um sistema lógico” – Ontologia e Lógica	128
5.2.1.1 <i>Pós-escrito</i> como <i>Problemas lógicos</i> : Kierkegaard e a Questão Lógica no século XIX	132
5.2.1.2 (α) Não incorporar nada que seja próprio à dialética da existência	140

5.2.1.3 (β) A dialética do início deve ser aclarada.....	146
5.2.1.3.1 <i>Negação: movimento imanente e início imediato</i>	147
5.2.1.3.2 <i>Negação: movimento imanente e progresso infinito</i>	156
5.2.1.4 (γ) Sobre o estado anímico daquele que pensa o lógico.....	161
5.2.1.5 O Conceito de Lógica de Kierkegaard.....	165
5.2.1.5.1 <i>Categorias modais – Possibilidade e Necessidade</i>	169
5.2.2 “Um sistema da existência não é possível”	179
6 EXISTENTIEL-VIDENSKAB E SEUS DESDOBRAMENTOS: VERDADE, APROPRIAÇÃO E A RELAÇÃO PATÉTICO-DIALÉTICA COM O DEUS.....	188
6.1 ONTOLOGIA E EPISTEMOLOGIA – O CONCEITO DE VERDADE.....	192
6.2 ONTOLOGIA E ÉTICA – APROPRIAÇÃO E EXISTÊNCIA NA VERDADE..	204
6.3 ONTOLOGIA, O DEUS E DEUS – A RELAÇÃO PATÉTICO-DIALÉTICA COM A BEATITUDE ETERNA.....	210
7 CONCLUSÃO	218
PÓS-ESCRITO: A FILOSOFIA DO SÉCULO XIX COM INCONSTANTE REFERÊNCIA A KIERKEGAARD: REAVALIANDO OS PAPÉIS	221
REFERÊNCIAS.....	231

Deveria causar enorme perplexidade o fato de que, mesmo entre os especialistas em Kierkegaard, a preocupação com uma compreensão mais acurada do conceito de Existência tal como este se desenvolve na tradição filosófica, bem como o confronto das posições de Kierkegaard com este pano de fundo, não seja algo tido como ponto de partida absolutamente fundamental. Isto se agrava ainda mais tanto porque o conceito de Existência é central ao corpus kierkegaardiano e é mesmo reconhecido como tal na tradição interpretativa deste autor, quanto pela presença de elementos textuais mais do que suficientes para apontar simultaneamente a dependência e a consciência de Kierkegaard de pertencer a certa linha de tratamento dos problemas em torno deste conceito.

Acerca do impacto do pensamento de Kierkegaard na Filosofia Moderna e mesmo nas origens da Filosofia Contemporânea, cumpre citarmos ao menos três exemplos que nos parecem paradigmáticos, ainda que nossa posição seja a de que a história da influência e do lugar do filósofo dinamarquês no pensamento subsequente ainda esteja para ser escrita¹.

David Walsh, em seu excelente *The modern philosophical revolution: the luminosity of existence* (2008), defende a tese de que a partir de Kant e, ao contrário do que se poderia supor, mesmo com Hegel e o Idealismo Alemão, grande parte da Filosofia Moderna sofreu uma inclinação decisiva em direção a uma maior preminência do conceito de Existência como ground ou, em suas palavras, um “*Existential Turn*”, conhecendo em Kierkegaard seu ponto máximo². Michael Friedman (2000), em sua análise da gênese da Filosofia Contemporânea e de seus dois grandes vetores – analítico e continental – aparentemente conflitantes, reconhece que uma investigação mais acurada deste momento da história da Filosofia deveria recuar até a

¹ Apenas a título de exemplos de obras com um escopo mais amplo e que abrangem a história da Filosofia do século XIX e começos do XX, veja-se W. Stegmüller (1977) e A. Kenny (2007). Em sua ótima história da Filosofia, Kenny segue as grandes linhas gerais da recepção do pensamento de Kierkegaard: suas contribuições no campo da Filosofia da Religião e, não muito longe deste âmbito, seus pensamentos sobre Estética e Ética, além de uma seção pitoresca, no capítulo sobre Filosofia Política, acerca de Kierkegaard e Schopenhauer sobre as mulheres. Já na obra de Stegmüller (1977, p. 198), sem dúvida de qualidade, sobre a Filosofia Contemporânea e sua gênese, Kierkegaard é descrito como o “fundador espiritual da Filosofia da Existência”, embora faça a devida “ressalva” de que o próprio Kierkegaard – na verdade, o Juíz Wilhelm – não se considerava filósofo (cf. STEGMÜLLER, 1977, p. 129).

² Walsh usa de um expediente metodológico interessante: embora cronologicamente seu livro vá de Kant a Derrida, passando por contemporâneos como Heidegger e Levinas, o autor optou por analisar o pensamento de Kierkegaard em seu último capítulo a fim de, justamente, colocar em relevo tal posição de destaque.

consideração de filósofos como Nietzsche e Kierkegaard (cf. 2000, p. xii). Comentando acerca das reações ao projeto pós-kantiano do Idealismo Alemão que, a partir de certa concepção externalista de Razão, almejava certa unidade metafísica última entre Natureza e História, Friedman (2000, p. 146) assevera que

This extraordinarily ambitious post-Kantian program inevitably provoked severe philosophical reactions, from the ‘personalistic’ or ‘proto-existentialist’ challenges of a Nietzsche or a Kierkegaard, to the sober anti-metaphysical protests of more scientifically-oriented philosophers anxious to preserve an independent access to nature for the mathematical natural sciences.

Ora, embora reconheça a presença de Kierkegaard no âmbito de uma oposição ao projeto de grande parte do Idealismo Alemão e, com isso, mesmo inclua Kierkegaard no registro daquela reação fundamental ao Neokantismo, Friedman ainda o faz reconhecendo no filósofo dinamarquês um tipo de oposição “personalista” e “proto-existencialista”. Em sua maior “inclusão” do pensamento de Kierkegaard nos problemas do século XIX, Friedman (2000, p. 151) cita Kierkegaard como influência para a *Lebensphilosophie* de Dilthey e do último Husserl. Ora, nada há aí das relações de Kierkegaard com a *Logische Frage*, fundamental para Brentano, Frege, Husserl e Heidegger, ou mesmo em que medida Heidegger, um dos autores analisados pormenorizadamente no livro como exemplar *par excellence* da filosofia de expressão Continental ou Hermenêutico-Fenomenológica, deve a Kierkegaard grandes linhas de suas teses ou mesmo aspectos mais específicos³. Todavia, não obstante o que está sugerido até aqui, mesmo entre os próprios intérpretes de Kierkegaard, não é tarefa muito difícil encontrar aqueles que advogam em sentido contrário.

Mesmo quando se vê um tratamento um pouco mais detido dos matizes do conceito de Existência na obra de Kierkegaard à luz do *status quæstionis* do problema, não raro constata-se uma recorrente recusa da introdução desse problema em seu quadro geral óbvio da tradição ontológica. O resultado é a construção de um Kierkegaard no mínimo estranho, na medida em que seria ou um filósofo cujo tratamento de um conceito tão central em seus escritos dá-se à margem da tradição

³ Uma das teses fundamentais de Heidegger – quiçá uma das mais importantes –, a saber, a da necessária identidade entre sujeito transcendental e sujeito empírico, tem claramente em Kierkegaard (mas também Schelling) um de seus ancestrais mais evidente. Não menos importante é a semelhança entre o tratamento do conceito de Verdade como adequação feito por Heidegger em seu *Sobre a essência da verdade* e aquele feito por Kierkegaard no *Pós-Escrito*.

filosófica na qual ele se encontra ou, ainda, de alguém que, não obstante se refira de maneira explícita e implícita a tal universo de problemas filosóficos bem determinado, com sua história e desenvolvimento, é pensador, autor, teólogo, polemista ou qualquer outro título que a ele se queira dar, salvo filósofo.

Desse modo, empreendimentos com objetivo explícito semelhante àquele que, por exemplo, expressa J. W. Elrod (1975, p. 3), a saber, o de assumir a existência de um princípio teórico que unifique, se não toda a obra pseudonímica kierkegaardiana, ao menos as grandes linhas de seu pensamento, são muito raros. Parte da recusa desta hipótese hermenêutica deve-se, penso, sobretudo a uma má compreensão das ideias de "Razão", "Sistema" e mesmo "Filosofia" no interior da obra de Kierkegaard. Embora essas questões serão tratadas de maneira pormenorizada mais adiante, é possível tecer já aqui alguns comentários. A parcial opacidade da Existência em relação à Razão no pensamento de Kierkegaard impõe-se sobretudo por dois aspectos, sendo um deles de ordem ontológica e outro, que lhe é intimamente relacionado, de matriz epistemológica. A Existência é um estrato ou modo ontológico que, como veremos adiante, é entendido por Kierkegaard – no interior de uma linha interpretativa deste mesmo problema – como sendo *sui generis*: é uma certa adição de um atributo que não pode ser jamais deduzido por qualquer outro conjunto de atributos de um ente e, no entanto, não adiciona nenhum novo traço àquele mesmo conjunto – embora, como veremos, o filósofo dinamarquês retrabalha e modifica tal noção. Ao assumir tal tese, Kierkegaard nada mais faz do que recepcionar, ainda que parcialmente, a posição kantiana sobre a sinteticidade do predicado existencial. Ora, se a Existência não pode ser deduzida, é plausível que ela seja posta por algo externo a este mesmo conjunto de atributos definidores ou, ainda, que seja a própria posição de todos estes atributos. Ao mesmo tempo, este modo de ser permite que, pela abertura de sentido último dessa posição, a compreensão e as ações do ente que opera nesse estrato ontológico ajam retroativamente sobre ele mesmo, na medida em que mesmo aquele conjunto de atributos definidores deste ente seja um conjunto, ao menos parcialmente, sempre em aberto. Para um ente que se reconhece a si mesmo operando nesta "situação" ontológica, o seu próprio modo de ser apresenta-se como uma questão em aberto, sem que este modo de ser lhe seja evidente. Do ponto de vista epistemológico, a experiência existencial de ausência de apreensão ou sentido

último deste modo especial de ser coloca-se não somente como problema de abertura ontológica, mas também de limite cognitivo.

O que foi dito acima é suficiente para apontar problemas possíveis na tarefa de compreender a totalidade da experiência existencial tal como Kierkegaard a apresenta. Mas também é suficiente para mostrar que estes problemas não perfazem um completo interdito na tarefa de falar sobre estes problemas. E mais, não impossibilitam a tarefa de fazer um discurso racional articulado que possa ser compreendido como referência a um conceito ou núcleo conceitual comum. Ora, é essa a definição kantiana de Sistema. (cf. KANT, 2001, B 860). Assim, é completamente plausível e livre de contradição afirmar que o pensamento de Kierkegaard sobre a Existência inclui uma crítica imanente a uma certa concepção de racionalidade e de sistema e ainda assim possa ser descrito racionalmente e, ainda mais, de maneira sistemática. Se essa breve exposição está correta, também é plenamente possível identificar no pensamento de Kierkegaard a presença massiva de conceitos e questões que atravessaram a tradição filosófica ocidental: a distinção (se "de fato" ou "de razão" é outro problema aí incluso) entre essência e existência; a relação entre os diversos sentidos de "ser" (se unívoco, equívoco ou analógico ou, ainda, entre ser fático e ser pensado); as interações entre as ações e hábitos humanos e sua constituição íntima (na esteira da concepção aristotélica de "segunda natureza") etc.

A menos que se queira arbitrariamente rejeitar o que foi dito acima, a tarefa de interpretação do pensamento de Kierkegaard não pode se furtar a reconhecer certa centralidade e proeminência dos problemas referentes ao conceito de Existência e, portanto, dos problemas ontológicos. Segue-se daí, igualmente, que pela prioridade das questões ontológicas sobre as demais, não se pode destituir a priori estas questões de seu caráter de centro ou polo irradiador das demais teses kierkegaardianas no que diz respeito à ética, à epistemologia e, num grau tanto ou mais profundo, a da relação para com Deus e os problemas relativos à conversão e apropriação do Cristianismo, tão fundamentais ao pensamento do filósofo dinamarquês.

Assim, esta tese assume como problema central a ser explicitado e respondido – a partir da sugestão dada pelo próprio Kierkegaard em seu *Pós-escrito*

–, o da relação entre a Existência (enquanto conceito e problema) e os Existentes (enquanto indivíduos que, como dissemos, reconhecem-se operando neste estrato ontológico com todas as suas características próprias). Para isso é absolutamente necessário, então, investigar as posições ontológicas que sustentam-na. Evidentemente, esta relação se desdobra nas dimensões que igualmente apontamos acima: quais as relações desse estamento ontológico para com a epistemologia, a ética e o relacionamento deste ente para com Deus?

Embora não seja o alvo central de nossa tese, é imperativo que façamos também ao menos um excursão acerca da presença de problemas filosóficos que, de maneira explícita ou implícita, atravessam a obra do pensador dinamarquês. Este momento torna-se essencial por sobretudo duas razões que se inter cruzam. Em primeiro lugar, há mesmo entre intérpretes de Kierkegaard alguns que advogam em favor da tese de que em sua obra ou não há preocupações filosóficas em geral, ou que estas estão tão longe de ocuparem os primeiros graus de importância que, embora existam, elas são virtualmente irrelevantes. A segunda razão é que, se é verdade que não raro encontramos Kierkegaard como sendo um filósofo de certo destaque na historiografia da Filosofia Moderna, sua amplitude é em grande parte negligenciada em vista das contribuições passíveis de serem extraídas de sua obra. Assim, se o apodo "Pai do Existencialismo" é quase "natural" ao pensador dinamarquês, a avaliação de suas contribuições para as origens da Filosofia Contemporânea em seus demais temas permanece ainda, mesmo depois de mais de 150 anos de sua morte, um trabalho a ser realizado.

Dessa forma, num primeiro capítulo analisarei mais detidamente a presença desses problemas eminentemente filosóficos no pensamento de Kierkegaard, com atenção especial às obras publicadas sob o pseudônimo de Johannes Climacus. Para isso, nessa seção irei expor previamente algumas opções hermenêuticas que balizam este trabalho. Em um segundo momento, passo à análise das posições de Kierkegaard acerca da Metafísica em geral, avançando na crítica de certo modelo em benefício de uma Ontologia erigida a partir da noção de Existência centrada tanto na distinção entre Ser atual e outros sentidos de Ser – com especial acento naquele –, bem como no conceito de "*Inter-Esse*", com suas devidas marcas distintivas. Por fim, procuro inserir brevemente as teses kierkegaardianas sobre tais problemas ontológicos no pano de fundo do status quæstionis da tradição. O quarto capítulo será

dedicado a analisar os problemas metodológicos da Ontologia kierkegaardiana, bem como suas soluções para eles a partir da análise da figura e dos atributos do Pensador Subjetivo. O exame de tais problemas desdobra-se na investigação mais profunda sobre as relações entre ser e pensar consignadas nas análises kierkegaardianas da figura filosófica do Sistema, tanto Lógico quanto Existencial, desenvolvida no quinto capítulo

A partir de tal solo, dedicar-me-ei no sexto e último capítulo a explicitar as conexões entre os resultados da investigação das posições metafísicas de Kierkegaard e suas teses acerca da epistemologia, ética e da relação para com o transcendente. Mais do que uma tentativa de explorar tais tópicos em suas totalidades, deverá tornar-se evidente neste momento da argumentação que as considerações de Kierkegaard quanto a esses temas e problemas é essencialmente derivada de seus pressupostos metafísicos. É importante dizer que, como o escopo deste trabalho é, em grande parte, um esforço hermenêutico, a utilização dos textos primários de Kierkegaard, bem como sua constante revisitação, é uma de suas ferramentas indispensáveis.

Como também se pode depreender desta Introdução, o exame da Ontologia posta em marcha por Kierkegaard, bem como de seus desdobramentos, tem como um subproduto fortemente desejado o estabelecimento do diálogo de tal pensamento com os grandes problemas presentes na Filosofia do século XIX e que marcaram incontornavelmente toda a Filosofia posterior. Não seria, portanto, um objetivo menos visado, que nosso trabalho alcançasse ser também uma contribuição para uma melhor aferição da contribuição de Kierkegaard para aqueles problemas e aquele período. Nesse sentido, não vejo problema algum na qualificação de nosso trabalho como movendo-se no interior do âmbito da História da Filosofia. É, portanto, também meu objetivo neste trabalho trazer à superfície, num apêndice final, justamente essa

dimensão que é tão desenvolvida e central ao pensamento de Kierkegaard quanto desprezada⁴.

⁴ A suposta esterilidade de uma pesquisa neste terreno só pode ser defendida por aqueles cuja compreensão de História da Filosofia é visivelmente deficitária, ao reduzi-la à tarefa de mera erudição, e falha na medida em que ignora que a História da Filosofia é a história de problemas filosóficos constantemente retomados. Sabe-se que uma posição que ignora ou pretende ignorar a assimilação da História da Filosofia à atividade filosófica ela mesma é recorrente entre aqueles que se filiam, de certo modo, à Filosofia de matriz Analítica. Sobre este tema, é imperativo que se vejam os artigos constantes de Sorell; Rogers (2005), cujo título, *Analytic philosophy and history of philosophy*, é explícito ao anunciar o debate. Veja-se também o iluminador artigo de J. Heis (2013) que recompõe e analisa a querela entre H. Sluga e M. Dummet sobre a importância do aporte histórico na interpretação de Frege. Sobre a apenas superficial distinção entre a Filosofia Analítica e a Hermenêutico-Fenomenológica, veja-se Friedman (2000); Porta (2011a, p. 229-250). Por fim, em Porta (2011b, p. 145), há uma excelente citação acerca desta questão que não posso deixar de lembrar: “O que pretensos filósofos que questionam o valor filosófico da história da filosofia de fato efetuam é história da filosofia mais recente. Filosofia mais recente, contudo, não é *eo ipso* filosofia ‘contemporânea’. Se o fosse, o publicado neste instante seria mais contemporâneo do que o publicado há meia hora e, em tal caso, para decidir questões de ‘contemporaneidade’ bastaria comprar um bom cronômetro. Entretanto, a noção de ‘contemporaneidade’ não é uma noção meramente temporal, mas de ‘vigência’”. Contudo, sem querer por um fim à discussão sobre o tema, é preciso dizer que compartilho da dúvida de Putnam (1997, p. 200): “*The long dominance of the idea that ‘philosophy is one thing and history of philosophy is another’ is now visibly coming to an end. Or is this too optimistic an estimate?*”

2 KIERKEGAARD E O INTERESSE PELO CONCEITO

2.1 KIERKEGAARD COMO FILÓSOFO – QUESTÕES PRELIMINARES

Embora uma seção destinada a predicar “filósofo” de um autor seja, em absoluto, desnecessária em se tratando de uma tese sobre Platão, Aristóteles, Kant, Hegel ou Heidegger, o mesmo não acontece em se tratando de Kierkegaard. Este é também o juízo de A. Hannay, escrevendo sobre Kierkegaard justamente em uma coleção sobre filósofos:

Whatever his historical importance as cultural innovator or iconoclast, Søren Kierkegaard is not normally reckoned among the major philosophers. He is not even widely held to be a philosopher at all, or not a very good one, least of all by those for whom the hallmark of true philosophy is the systematic and economical statement of a well-defined thesis and supporting argument. Compared with a Hume, a Kant, or even a Hegel, Kierkegaard may seem too volatile and prolix, even too passionate and ironic, a writer to be counted in the same company. He had a significant influence certainly [...] but hardly a reputable philosopher in his own right. (HANNAY, 2003, p. 8-9).

Tal disparidade se dá, a meu ver, exatamente pela má-compreensão ou esquecimento da posição que aqui pretendemos afirmar. O objetivo primário desta seção não é tecer certa apologia ao caráter filosófico da obra do pensador dinamarquês per se mas, antes, justificar a tese de que Kierkegaard, no *Pós-escrito conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas*, mas também, ao menos nas demais obras assinadas sob o pseudônimo de Johannes Climacus, não apenas recepciona o *status quæstionis* de certos problemas filosóficos tradicionais, mas insere-se neste mesmo feixe de problemas, ora refutando certas teses facilmente identificáveis e atribuíveis a outros filósofos – quando não é o caso de tal atribuição ser feita explicitamente –, ora afirmando e sustentando as suas próprias. Note-se que é exatamente esta pertença à história de certo feixe de problemas tradicionais da História da Filosofia, e seu devido reconhecimento posterior, que exime qualquer intérprete de justificar tal posição em trabalhos interpretativos acerca dos exemplos de filósofos os quais citamos acima, bem como de tantos outros. O que ocorre é que se Kierkegaard por vezes aparece no rol daqueles que pensaram problemas éticos no âmbito da Filosofia Moderna e no nascimento da Filosofia Contemporânea, raramente é contado ou incluído nas fileiras, por exemplo, dos diversos tratamentos dos problemas ontológicos, epistemológicos ou lógicos do século XIX. Se Kierkegaard é por vezes lembrado como afirmando certa primazia do indivíduo na ética, ou mesmo

certo solipsismo¹, ou ainda como pai espiritual da Filosofia da Existência (cf. STEGMÜLLER, 1977, p. 198), sua argumentação acerca do conceito de verdade como adequação ou mesmo seu ataque à Lógica hegeliana que prefigura certas teses fundamentais a Brentano, Husserl e Heidegger, nunca são inseridas no quadro histórico dos problemas próprios a estes temas. Novamente, não se trata de uma mera apologia à inclusão de Kierkegaard ou ainda um clamor por uma espécie de reparação de injustiça histórica. O que ocorre é que, mesmo entre os intérpretes de Kierkegaard o tratamento de tais problemas raramente vem à tona, o que obstrui o trabalho de análise filosófica no interior mesmo da obra de Kierkegaard, bem como a aferição do valor de suas teses no ambiente externo do estado geral destes problemas. Vejamos alguns exemplos bastante eloquentes.

J. Turnbull, em seu artigo de 2007, “Kierkegaard and the Contemporary Philosophy”, elege três eixos interpretativos, a seu ver paradigmáticos, da relação de Kierkegaard com a Filosofia Contemporânea, a saber, aquele que denomina “Pós-moderno”, a leitura “Pragmática” e uma linha interpretativa baseada na aproximação com Wittgenstein. Em suma, o autor afirma que as três aproximações mostram-se infrutíferas na tarefa de incluir três axiomas metodológicos que Turnbull identifica na obra de Kierkegaard – que são, a saber, (1) a escrita e a comunicação indireta como contendo o núcleo necessariamente incomunicável do seu pensamento, mas que (2) ainda assim possui um conteúdo a ser veiculado e que, não obstante a contradição entre 1 e 2 e assumindo certa tensão intransponível para com a linguagem objetiva e direta, (3) deve obrigatoriamente ser comunicado. (cf. TURNBULL, 2007, p. 2-3). Para além da análise da correção ou não da tese acerca dos axiomas ou mesmo da justeza da análise das três correntes interpretativas que o autor identifica na leitura contemporânea de Kierkegaard, o que é particularmente notável é a conclusão derivada da constatação da incapacidade destes três tipos de leitura em dar conta de uma correta interpretação do pensamento de Kierkegaard: “Starting with several key claims Kierkegaard makes about his method, I have argued that his project is not a philosophical one”. (TURNBULL, 2007, p. 9). Ora, é patente que esta consequência não se segue senão falaciosamente do que foi apresentado anteriormente. A mesma

¹ Ainda que criticamente, Alasdair MacIntyre analisa certas ideias de Kierkegaard (ou ao menos que ele pensa atribuíveis ao filósofo dinamarquês) ao lado de outros como Kant, Moore ou Nietzsche. (cf. MACINTYRE, 2001). Sobre as reações à leitura de MacIntyre sobre Kierkegaard, veja-se Davenport; Rudd (2001).

tese faz as vezes tanto de ponto de partida e conclusão de uma de suas conferências, proferida na International Kierkegaard Conference, de 2010. Basta aqui enunciar sua tese geral de que a inefabilidade do conteúdo fundamental do pensamento de Kierkegaard faz dele, necessariamente, um não filósofo (cf. TURNBULL, 2010).

A mesma generalização evidentemente inacurada é cometida por um experiente crítico, L. Mackey, em uma famosa obra sobre Kierkegaard:

What this says is that in Kierkegaard philosophy becomes poetry. Modern philosophers have always thought it possible to be objective; that is, they have claimed to occupy an existentially neutral standpoint, to view reality from the perspective of the angels. Kierkegaard counters: every standpoint is in fact not neutral but biased, not objective but subjective, not angelic but human and finite. Philosophy as understood by modern tradition is impossible. (MACKEY, 1969, p. 325).

A conclusão de Mackey chega a ser de uma generalidade enervante. A qual Filosofia Moderna o autor está se referindo? Certamente não é a de Kant, já que a posição predicada a Kierkegaard no trecho acima pode ser – excetuando-se a extremamente vaga afirmação de que na obra do dinamarquês a “Filosofia torna-se Poesia” –, *ipsis litteris*, atribuída ao filósofo de Königsberg que, como se sabe, não é propriamente um momento desprezível do período dito Moderno da Filosofia. E o que dizer de grande parte do Neokantismo que, em termos gerais, compartilha do mesmo standpoint? Se ainda se quiser manter no registro das relações de Kierkegaard com a Filosofia Moderna, por que não considerar a íntima relação existente entre os neokantianos e F. A. Trendelenburg, através da disputa com K. Fischer²? Ora, como exporemos adiante, Trendelenburg foi uma referência absolutamente fundamental para Kierkegaard exatamente acerca dos mesmos problemas que foram fundamentais para a *Zurück zu Kant* enunciada por O. Liebmann³. Evidentemente, a diferença que Mackey gostaria de traçar seria corrigida caso afirmasse a discrepância da posição kierkegaardiana em relação àquela própria de certa parcela do Idealismo Alemão, mas ainda assim, seria absolutamente insuficiente para derivar a conclusão de que para Kierkegaard “a filosofia moderna é impossível”. Contudo, o que ocorre é que a tese

² Aludirei a estas conexões no capítulo sobre as relações entre Ontologia e Lógica.

³ Sabemos que Kierkegaard faz críticas, no próprio *Pós-Escrito*, a Kant e ao rumo que mesmo este deu, em certos aspectos, à Filosofia (cf. *CUP1*, p. 328 / *SKS 7*, 299-300). Contudo, do ponto de vista de outros pressupostos que Kierkegaard compartilha com o filósofo prussiano e, portanto, a partir de um recorte histórico, isto em nada afeta o que dizemos aqui.

sub-reptícia de certos intérpretes kierkegaardianos, em especial alguns dos mais antigos, e que opera a partir de pressupostos hermenêuticos controversos, como o excessivo lugar dado à biografia de Kierkegaard, é ainda mais delicada. J. Thompson afirma a respeito de todos os livros pseudonímicos de Kierkegaard que “to paraphrase them, to earnestly elucidate the philosophy expounded or the metaphysics presupposed in this or that work, is to miss the point that ultimately they seek to show the vanity of all philosophy and metaphysics”. (THOMPSON, 1973, p. 146 apud EVANS, 1983, p. 4). Tal vanidade, escorada sobretudo em certa ideia de que Kierkegaard é, de fato, um irracionalista que despreza a atividade racional per se, é o que se pode concluir também da avaliação de J. L. Mackie que, embora não seja um intérprete de Kierkegaard em sentido estrito, replica tais posições quando analisa as teses do dinamarquês: para Mackie, Kierkegaard “disdains rational considerations” e, de certo modo, joga “a sort of intellectual Russian roulette” (MACKIE, 1982, p. 216). Para usar a feliz expressão de G. Schönbaumsfeld, posições como essas são endêmicas. (cf. SCHÖNBAUMSFELD, 2007, p. 3, n. 9)⁴.

Mas nem mesmo esta autora parece sustentar uma posição muito defensável. Em sua recente obra sobre a relação entre Kierkegaard e Wittgenstein, Schönbaumsfeld faz a seguinte exposição sobre os elementos que comporiam a concepção kierkegaardiana – e wittgensteiniana – de Filosofia:

In this respect, Wittgenstein’s and Kierkegaard’s conception of philosophy is radically anti-metaphysical and anti-foundationalist. Neither philosopher believes that metaphysics can deliver on its promises and supply a presuppositionless vantage-point from which we can view the world. Indeed, Wittgenstein regards the very idea of such a vantage point as fundamentally incoherent; and while Kierkegaard does not go as far as exposing the nonsensicality of such a ‘view from nowhere’ in his authorship, his conception, for all practical purposes, comes down to the same: to view the world sub specie aeternitatis is impossible for an existing individual and every attempt to do so becomes, in the end, comical. [...] Philosophical problems, Wittgenstein and Kierkegaard believe, cannot be divorced from the specific context of human life in which they occur. Let us be human, Johannes Climacus urges, not fantastical beings who confuse themselves with speculative thought and world-history. (SCHÖNBAUMSFELD, 2007, p. 42).

⁴ G. Schönbaumsfeld aponta ainda a concordância de A. Plantinga sobre esta avaliação sobre Kierkegaard (cf. 2007, p. 3).

Afirmações como esta parecem esquecer uma distinção absolutamente fundamental. Fazer asserções tais como “ver o mundo *sub specie æternitatis* é impossível para um indivíduo existente” não é outra coisa senão sustentar uma tese filosófica e, neste caso, sustentar que esta é uma tese que se possa atribuir a Kierkegaard. Ora, afirmar que há determinado modo de ser – a Existência – que impõe certa limitação ao conhecimento (a impossibilidade de se compreender o mundo *sub specie æternitatis*) nada mais é do que derivar certa posição epistemológica a partir de uma outra, ontológica, e isso para todo e cada exemplar que seja instanciação daquele modo de ser pretendendo, portanto, afirmar ser uma descrição geral ou universal acerca de certa classe de entes. Evidentemente, não há nenhum problema aqui salvo o fato de que, com isso, geralmente se pretende defender a posição de que o próprio Kierkegaard não defende ou sustenta teses metafísicas positivas ou se compromete com posições ontológicas e epistemológicas, como o faz, por exemplo, na conclusão deste mesmo parágrafo, a autora. No melhor estilo dialético, *omnis determinatio est negatio*.

A essa podemos adicionar uma segunda distinção que por vezes é passada por alto como uma quimera, mas que no entanto conforma frequentemente certas leituras e interpretações do pensamento de Kierkegaard, qual seja, a confusão entre possíveis teses do filósofo dinamarquês e o comentário ou a interpretação possível acerca delas. Ainda que hipoteticamente Kierkegaard defendesse a tese de que é absolutamente impossível qualquer tipo de discurso filosófico objetivo (o que, evidentemente não é o caso), ainda assim seria possível afirmar sobre ele ou atribuir-lhe ao menos uma tese filosófica positiva, a saber, que “é absolutamente impossível qualquer tipo de discurso filosófico objetivo”⁵. Do mesmo modo, se é fato que Kierkegaard afirme – pela pena de Climacus – que “os problemas filosóficos não podem ser separados do contexto da vida humana no qual eles ocorrem” e que “o homem não é um ser fantástico que se possa confundir com o pensamento especulativo e com a história mundial” como lembra Schönbaumsfeld, não são essas teses positivas atribuíveis a Kierkegaard e que, novamente, pretendem dizer algo de universal sobre uma classe de entes? Como veremos, é o próprio Climacus que o

⁵ Contra este tipo de posição que é, de certa maneira, a de um relativismo ingênuo, a percepção de que tal relativismo nos conduz necessariamente ao ceticismo já encontra sustentação suficiente desde a *Metafísica* de Aristóteles até o Prefácio das *Investigações Lógicas* de Husserl, dispensando-me aqui deste trabalho.

afirma, na medida em que reconhece e assume o caráter universal de suas investigações no *Pós-escrito*. O desprezo por estas diferenciações nem tão finas corrompe, por vezes, a compreensão do próprio universo de problemas da obra de Kierkegaard e impede de ver sua conexão com os mesmos problemas ao longo da História da Filosofia, seja a anterior, seja a subsequente, o que nos lembra um juízo do próprio filósofo dinamarquês que assevera que “o tempo das distinções passou” (cf. CA, epígrafe).

De fato, de que repetidas vezes Kierkegaard teça as mais diversas críticas à Filosofia, não se pode depreender que esta deva ser a última palavra acerca do estatuto filosófico de sua produção. Ao contrário, suas críticas, inegavelmente filosóficas porque argumentativamente construídas e reconstruídas sobre pressupostos conceituais muito bem definidos, são índice da especificidade de sua posição: não se trata da crítica à Filosofia *qua* Filosofia, senão a uma concepção – ou uma certa *Stimmung-Stemning* presente em algumas concepções – bastante específica de Filosofia. Ora, caso não abundassem as concepções positivas de Kierkegaard acerca do que ele compreende como um pensamento condizente com seus princípios metodológicos e axiomas gerais, não é difícil ver que, ao menos negativamente, poder-se-ia depreender de tais críticas uma noção genuinamente kierkegaardiana de Filosofia à qual ele evidentemente aderiria. Embora os traços gerais do modo como Kierkegaard concebe o trabalho filosófico sejam fruto justamente daquilo que denominamos princípios metodológicos e axiomas de seu pensamento – e portanto ganhe em clareza após a explicitação do método e das posições metafísicas fundamentais, o que acontecerá ao longo da tese –, é possível sumariá-los já aqui em dois grandes aspectos gerais, sendo um mais próximo ao texto de Kierkegaard, essencialmente em sua caracterização de Johannes Climacus e sua função de crítica a certos aspectos da Filosofia Moderna, e outro mais amplo, com respeito ao movimento de oposição a estes mesmos aspectos ocorridos amplamente na filosofia do XIX.

O primeiro traço fundamental do modo como Kierkegaard concebe a Filosofia e sua tarefa emerge de maneira especial das reflexões em uma de suas obras póstumas, mas deixada com grande grau de acabamento, assinada também pelo pseudônimo

Johannes Climacus, que assina igualmente as *Migalhas Filosóficas* e o *Pós-escrito*⁶. Em *De Omnibus Dubitandum Est*, escrito em meados de 1842-1843, o autor narra a biografia intelectual de Johannes Climacus. Ele é apresentado como um jovem de 21 anos com pendores intelectuais cuja descrição deve ser integralmente apresentada:

It was his delight to begin with a single thought and then, by way of coherent thinking, to climb step by step to a higher one, because to him coherent thinking was a scala paradisi, and his blessedness seemed to him even more glorious than the angels'. Therefore, when he arrived at the higher thought, it was an indescribable joy, a passionate pleasure, for him to plunge headfirst down into the same coherent thoughts until he reached the point from which he had proceeded. Yet this did not always turn out according to his desire. If he did not get just as many pushes as there were links in the coherent thinking, he became despondent, for then the movement was imperfect. Then he would begin all over again. If he was successful, he would be thrilled, could not sleep for joy, and for hours would continue making the same movement, for this up-and-down and down-and-up of thought was an unparalleled joy. In those happy times, his step was light, almost floating; at other times, it was troubled and unsteady. (JC, p.118-119 / SKS 15, 17-18)⁷.

Como se pode depreender da descrição, Climacus é, inegavelmente, um pensador, “for his whole life was thinking”. (JC, p. 123 / SKS 15, 22). No entanto, o autor diz com todas as letras que Climacus não desejava ser filósofo: “To want to be a philosopher, to want to devote himself exclusively to speculation, had not occurred to him. He was still not profound enough for that. It is true that he did not dart from one thing to another – thinking was and remained his passion – but he still lacked the reflective composure required for grasping a deeper coherence” (JC, p. 123 / SKS 15, 22).

Ora, Kierkegaard faz questão de justapor uma inclinação intelectual que é mesmo a vocação última da vida de Climacus, a uma recusa a assumir a posição de filósofo. Longe de indiciar uma crítica à Filosofia em geral, esta descrição da figura de Climacus, bem como todo o *De Omnibus*, aponta, antes, a uma acusação justamente

⁶ C. S. Evans levanta suspeita sobre a identidade dos dois “Climacus” (1992, p. 9): “we have no real basis for assuming that the subject of [*De Omnibus*] is identical with the author of *Philosophical Fragments*”. Muench (2010, p. 30-31), citando Evans, subscreve a mesma opinião. Não julgo que esta seja uma questão profundamente relevante senão de um ponto de vista muito específico que não nos interessa aqui. Do mesmo modo, não compartilhamos do temor de Muench (2010, p. 31) que vê um perigo na leitura dos três textos em conjunto.

⁷ A imagem da *Scala Paradisi* (Escada para o Paraíso) faz referência ao texto homônimo do século VI-VII d.C. cujo título original em grego – *Klimax tou paradeisou* – serviu de inspiração, em sua forma latinizada (Climacus), para o nome do próprio personagem/pseudônimo. As citações primárias de Kierkegaard serão feitas citando conjuntamente a paginação dos KW e da nova edição crítica das obras completas, em dinamarquês, SKS.

contra um deslocamento do sentido último da Filosofia e de sua tarefa que haveria ocorrido na modernidade. Kierkegaard parece ter concebido Climacus com a missão exata de, ao assumir genuinamente a *Stimmung-Stemning* de certa Filosofia de seu tempo, mostrar a falência de seu projeto. É o que fica ainda mais evidente quando se vê uma das notas de Kierkegaard sobre a estrutura da narrativa:

The plan of this narrative was as follows. By means of the melancholy irony, which did not consist in any single utterance on the part of Johannes Climacus but in his whole life, by means of the profound earnestness involved in a young man's being sufficiently honest and earnest enough to do quietly and unostentatiously what the philosophers say (and he thereby becomes unhappy) – I would strike a blow at [modern speculative] philosophy. Johannes does what we are told to do – he actually doubts everything – he suffers through all the pain of doing that, becomes cunning, almost acquires a bad conscience. When he has gone as far in that direction as he can go and wants to come back, he cannot do so. He perceives that in order to hold on to this extreme position of doubting everything, he has engaged all his mental and spiritual powers. If he abandons this extreme, he may very well arrive at something, but in doing that he would have also abandoned his doubt about everything. Now he despairs, his life is wasted, his youth spent in these deliberations. Life has not acquired any meaning for him, and all this is the fault of philosophy. (*Pap. IV B 16 / JC*, p. 234-235).

O livro, embora pequeno, possui muitas camadas de sentido e pede algumas precisões. A obra gira em torno do adágio *De omnibus dubitandum est* (É preciso [ou necessário] duvidar de tudo) como centro gravitacional teórico que também faz as vezes de síntese de determinada visão de tarefa filosófica. O lema nos faz lembrar imediatamente de Descartes e tal memória não é estranha ao plano de Kierkegaard. Contudo, como aponta corretamente J. Stewart (cf. STEWART, 2003, p. 238-281), o alvo próximo é H. L. Martensen, que fazia uso da citação cartesiana como seu *motto* próprio⁸. Contudo, para além das referências que aparecem mais à superfície, a crítica de Kierkegaard articula-se especificamente contra aquilo que ele condensa no termo “especulativo”.

Como apontado anteriormente, não é apenas ingênuo, mas incorreto atribuir a Kierkegaard, por conta de sua oposição à especulação, a posição de irracionalista.

⁸ Descartes faz uso desta sentença nas primeiras linhas de seu *Princípios da filosofia*.

No *Pós-escrito*, é Climacus mesmo quem chama a atenção daqueles que poderiam incorrer em tal mal-entendido:

But I should add a word here, in case anyone misunderstands a number of my remarks, in order to make clear that he is the one who wants to misunderstand me, whereas I am not at fault. Honor be to speculative thought, praised be everyone who is truly occupied with it. To deny the value of speculative thought (even though one could wish to have the money-changers in the temple courtyard etc. chased away as desecraters) would, in my eyes, be to prostitute oneself and would be especially foolish for one whose life in large part at its humble best is devoted to its service, and especially foolish for one who admires the Greeks. After all, he must know that Aristotle, when discussing what happiness is, lodges the highest happiness in thinking, mindful of the eternal gods' blissful pastime of thinking. Furthermore, he must have both a conception of and a respect for the dauntless enthusiasm of the scholar, his perseverance in the service of the idea. (*CUP1*, p. 55-56 / *SKS 7*, 59-60).

É importante notar que Climacus-Kierkegaard não está negando o valor da especulação nem como tarefa da filosofia, tampouco como faculdade epistêmica. Todavia, aí onde Climacus-Kierkegaard clarifica sua crítica, está a indicação da ressalva fundamental que o filósofo gostaria de endereçar à especulação. Deve-se ver aí também que Kierkegaard está longe de ser um irracionalista ou um crítico desvairado da Razão. Na citação acima, vê-se que mesmo a famigerada crítica ao pensamento especulativo deve, ela mesma, ser matizada, sob pena de perdermos tanto sua especificidade, quanto de passar por alto a concepção de Filosofia extremamente acurada que o autor pretende articular. O que Kierkegaard gostaria de fazer notar é que a crítica a uma parte da Filosofia de seu tempo quer pôr em relevo a diferença entre concepções de filosofia. Assim, ao Idealismo, nas palavras do próprio dinamarquês, especulativo, deve ser possível contrapor uma visão de Filosofia como *modus vivendi*, particularmente cara aos gregos, citados aí explicitamente⁹.

Nos tempos mais recentes, houve um aumento significativo na compreensão da importância do contexto intelectual dinamarquês à época de Kierkegaard e a influência de tal contexto no pensamento deste. Se mesmo intérpretes mais antigos

⁹ A oposição da filosofia que lhe era contemporânea àquela dos gregos é um expediente bastante recorrente no pensamento kierkegaardiano; veja-se o elogio feito a Trendelenburg exatamente neste sentido em *CUP1*, p. 110 / *SKS 7*, 107. Não nos interessa aqui se a visão de Kierkegaard sobre a filosofia grega está correta. Contudo, é particularmente interessante notar que o filósofo dinamarquês declarava a concepção de filosofia como modo de vida como sendo a marca distintiva da Filosofia Antiga.

não ignoravam tal impacto, os esforços recentes de J. Garff (2005), B. Kirmmse (1990), G. Pattison (2005) e J. Stewart (2003) concederam um peso incontornável às relações intelectuais de Kierkegaard com os demais pensadores dinamarqueses. Contudo, se o acento posto sobre a imersão de Kierkegaard nos problemas teóricos, religiosos e políticos próprios à Copenhague do XIX tem sido inigualavelmente ressaltado, o mesmo não ocorre no que diz respeito à sua inserção no panorama mais amplo dos problemas filosóficos mais gerais do mesmo período. Mesmo aquele que talvez seja o traço mais comumente atribuído ao pensamento de Kierkegaard, a saber, sua oposição à filosofia de Hegel, foi diluída e transmutada em querela com, no máximo, os hegelianos dinamarqueses. (cf. STEWART, 2003). D. Watts expressa adequadamente os efeitos próximos deste enfoque apontando a conversão de Kierkegaard num pensador paroquial. (cf. WATTS, 2007, p. 28). Contudo, se quisermos apreciar o conceito de Filosofia subjacente ao pensamento de Kierkegaard, é de extrema valia o recurso ao quadro mais geral da Filosofia no século XIX, em especial após 1831, o ano da morte de Hegel.

Aquilo que podemos chamar genericamente de virada anti-Hegel apresenta-se predominantemente como uma reação que, embora desdobrada em duas grandes frentes, articula-se numa unidade cujo centro é a rejeição de determinada compreensão hegeliana da metafísica e, por sua vez, de Ciência e de Filosofia. Como se sabe, a reação ao pensamento de Hegel se inicia predominantemente no âmbito da ciência histórica que, por sua vez, contamina aquilo que Hegel denominava "Ciências da Natureza". O sucesso epistemológico no campo das investigações da Física e da Biologia, conseguidos através de uma metodologia completamente distinta daquela derivada do pensamento hegeliano é a condição de possibilidade para o questionamento acerca da validade da própria concepção hegeliana de Ciência (e de Filosofia). Avanços semelhantes no campo da psicologia, com a psicofísica de W. Wundt, G. T. Fechner e H. Weber trouxeram os mesmos questionamentos no âmbito das "Ciências do Espírito".

Do mesmo modo, a reação no campo da Lógica foi tão ou mais relevante para os rumos da Filosofia após Hegel. Após a morte deste, a discussão acerca do papel e o escopo da Lógica volta ao primeiro plano. Este movimento ganhou nome a partir do opúsculo de F. A. Trendelenburg, *Die Logische Frage in Hegels System*, de 1843. R. Vilkkko sintetiza o estado da questão neste período:

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.' (VILKKO, 2009, p. 204)¹⁰.

É sumamente importante lembrar que em praticamente todas as vezes que Kierkegaard faz menção a Trendelenburg, tais referências vão sempre acompanhadas de um louvor ou reconhecimento de que o professor alemão tem uma ligação umbilical com o pensamento grego. Assim, Trendelenburg é apreciado como alguém sóbrio, formado pelo espírito grego e leitor e tradutor de Aristóteles. Em estreita consistência com o ponto anterior, a crítica à especulação é feita a partir de um pano de fundo de uma concepção que Kierkegaard julga como a eminentemente filosófica, a saber, a de que ela esteja intimamente unida ao *modus vivendi* daquele que filosofa. E é na Filosofia Grega que Kierkegaard encontra tal paradigma hipostasiado, sobretudo, na figura de Sócrates. É interessante notar que o juízo de Kierkegaard acerca da Filosofia Grega não está distante, inclusive, da visão de intérpretes contemporâneos devotados à investigação da filosofia daquele período. Pierre Hadot (1999) tem como tese central a ideia de que a marca distintiva do pensamento de tal período é que ele é, justamente, um "*way of life*".

A mesma oposição entre a filosofia do XIX e a filosofia compreendida tal como pelos gregos é atestada por uma nota particularmente interessante sobre a confecção do *De Omnibus*:

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 that entered into philosophy with Hegel, the endless insinuating and betraying, and the parading

¹⁰ Este conjunto de questões será tratado especificamente em sua materialidade lógica no capítulo referente à ontologia kierkegaardiana e seus desdobramentos lógicos. Por ora, importa notar os aspectos históricos e sua imanente crítica à noção de Filosofia.

and spinning out of one or another single passage in Greek philosophy. (*Pap.* V A 98, 1844 / *JC*, p. ix / *SKS* 18, 231).

Os gregos são, para Kierkegaard, o antídoto contra a mendacidade de certo tipo de filosofia. Novamente, a filosofia grega surge como horizonte em relação ao qual certa inclinação da filosofia que lhe era contemporânea se afasta. Mas para além disso a leitura do *De Anima* citada por Kierkegaard é especialmente significativa a este respeito e mostra a unidade profunda do projeto do *De Omnibus* como crítica a uma certa noção de Filosofia. Em termos gerais, a terceira seção do livro III do *De Anima* versa sobre a distinção entre o intelecto e os sentidos, bem como sobre as distinções entre a imaginação e a opinião ou juízo. Contudo, como o afirma Kierkegaard, o Estagirita é levado a contemplar a natureza do erro a partir da crítica à concepção da unidade corpórea das duas faculdades, intelecto e percepção, de certos pensadores precedentes, como Empédocles e Homero. Se o conhecimento só é possível como o encontro entre semelhantes, como é possível o erro, já que “ele é mais próprio aos animais, e a alma passa a maior parte do tempo nele”. (cf. ARISTÓTELES, 2006, 427b2-5). Kierkegaard afirma, no excerto citado, que o mesmo problema acerca do erro é o motor de seu pequeno ensaio. Em que sentido se dá essa proximidade já que o périplo de Climacus se desdobra em uma direção diversa daquela das investigações de Aristóteles?

O ponto particularmente significativo e mais próximo do tema e do argumento veiculado no *De Omnibus* por Kierkegaard são as poucas, mas significativas linhas acerca da opinião ou juízo (*dóxa*): “Mas, de fato, a opinião é acompanhada de convicção. Não se saberia, com efeito, forjar opiniões sem se estar convencido”. (ARISTÓTELES, 2006, 428a 20-21). Ora, ainda na mesma seção três, algumas linhas antes (427b, 20-21), Aristóteles assevera que se nós somos livres para formarmos imaginações, o mesmo não ocorre no que diz respeito à opinião já que a nós não é possível escapar da verdade ou falsidade desta. Kierkegaard dedicara algum estudo sobre esta seção como confirmam também outras partes dos *Papirer*. (cf. *Pap.* IV B 40, 1844 e *Pap.* IV B 15). Mas a compreensão comum das duas teses acerca da opinião fornece a grande chave da crítica kierkegaardiana endereçada a determinado uso da especulação. Se a opinião – tomada mesmo por Aristóteles em sentido forte de juízo que pretenda descrever certo estado de coisas real – é necessariamente falsa ou verdadeira e, ao formá-la, tem-se necessariamente certa adesão a ela por se estar

convencido, o que fazer com uma concepção de Filosofia que impõe necessariamente um ponto de partida ao qual não se pode, de fato, aderir e, pode-se adicionar, aderir existencialmente? Seja a dúvida universal, seja o ponto de vista de "Deus antes da criação do mundo" (cf. HEGEL, 1972, p. 19), o que é, enfim, o alvo da crítica de Climacus é que a filosofia moderna, entendida neste aspecto específico em contraposição com a filosofia antiga, tornou-se algo absolutamente distinto do que era, a saber, ou algo ao qual é impossível aderir ou, em caso de entrega total, "séria e honesta", termina-se como Climacus: "Now he despairs, his life is wasted, his youth spent in these deliberations. Life has not acquired any meaning for him, and all this is the fault of philosophy". (*Pap. IV B 16 / JC*, p. 234-235). Vista no interior deste quadro teórico mais geral de oposição à filosofia hegeliana, a tese de Kierkegaard não é um retorno ingênuo ou uma nostalgia da filosofia antiga, mas uma certa petição de princípio de que também a Filosofia seja existencialmente determinada. Uma vez mais, tal princípio só pode ser derivado, como deverá ficar claro, a partir de sua concepção ontológica fundamental acerca do homem entendido como sujeito ontologicamente determinado que opera o conhecimento filosófico.

Sendo assim, é absolutamente imperativo evitar duas classes de erros. Uma, mais frequente, é aquela que parte do pressuposto obviamente incorreto de que Kierkegaard abomina a atividade racional e para quem, inclusive quando faz filosofia, ela é, em suma, uma antifilosofia. Portanto, pretender negar o acesso filosófico e mesmo especulativo em sentido aristotélico, tal como aponta o próprio Climacus no *Pós-escrito*, à obra de Kierkegaard é passar por alto das distinções sofisticadas que faz o filósofo dinamarquês, bem como perder de vista o específico de sua crítica e de sua força.

Derivado deste tipo de erro, devemos evitar um segundo que consiste precisamente no fato de que, em não se notando a pujança filosófica presente em Kierkegaard, furtar-se a vê-lo contra o pano de fundo do momento filosófico no qual ele está inserido e em conjunto com os problemas próprios a tal momento. Como é sabido, F. A. Trendelenburg, F. Brentano, C. Stumpf, H. Lötze, H. Rickert, E. Lask, W. Dilthey, E. Husserl e M. Heidegger, são todos movidos, em grande parte, pelo mesmo impulso cuja origem encontra-se nos movimentos de reação ao Idealismo hegeliano. Não é um mero acaso que Edmund Husserl eleja como título de sua obra magna o mesmo título daquela de Trendelenburg, *Investigações Lógicas*. Igualmente, a querela

entre Trendelenburg e K. Fischer influenciou de maneira não desprezível G. Frege, vértice da corrente dita Analítica¹¹. Ora, se Kierkegaard está recepcionando o mesmo problema e fazendo igualmente sua crítica e propondo suas soluções, não se deveria em absoluto ignorar o *Existential Turn* promovido pela ontologia kierkegaardiana como contribuição decisiva neste movimento fundamental, inclusive, para os primórdios da Filosofia Contemporânea. Se seguirmos a valiosa indicação de M. Porta (2011), devemos notar uma mudança de perspectiva já no título da obra de Trendelenburg, que opta por fazer "Investigações" lógicas em contraposição a um projeto mais audacioso de erigir uma "Ciência" da lógica. Esta mudança de rumo é manifesta, da mesma maneira, no projeto de uma Psicologia do ponto de vista empírico, de F. Brentano. Ora, tal motivação não é em nada diferente daquela que impulsiona Kierkegaard a escrever *Migalhas Filosóficas (Philosophiske Smuler)* em contraposição a um Sistema ou uma Enciclopédia.

Não obstante as leituras expostas acima, há também entre os intérpretes, aqueles que sustentam a tese oposta, em defesa de uma interpretação do pensamento de Kierkegaard como solidamente filosófico. Para além das posições de comentadores que advogam a favor da presença de uma Ontologia na obra de Kierkegaard e, portanto, evidentemente defendem uma compreensão eminentemente filosófica de seu pensamento e com os quais dialogaremos mais adiante, cumpre citar, também como exemplo paradigmático desta posição, dois outros intérpretes, sendo um deles já clássico e outra que, muito infelizmente, não goza da devida presença entre os pesquisadores atuais, sobretudo de expressão anglófona.

Helène Politis dedicou-se exaustivamente à análise do conceito de Filosofia no pensamento de Kierkegaard, tendo escrito sua tese doutoral exatamente sobre este tema. Em sua principal obra derivada de sua extensa pesquisa, o parágrafo inicial de sua Introdução apresenta um estado de coisas referente ao modo como Kierkegaard é compreendido e que corrobora o que foi apontado até aqui e ao qual subscrevo totalmente:

‘J'aime la philosophie, j'ai aimé la philosophie dès ma prime jeunesse’.
On cite rarement ces mots de Nicolaus Notabene, l'auteur pseudonyme des *Préfaces*, et c'est moins souvent encore qu'on prend au sérieux l'hypothèse d'un Kierkegaard philosophe. La réception de

¹¹ Veja-se o livro de M. Friedman (2000).

son œuvre a donné lieu à tant de distorsions maladroites, d'inventions curieuses, de polémiques pas toujours honnêtes, de contrevérités flagrantes! (POLITIS, 2009, p. 11).

Para além disso, como bem atenta Politis, estão presentes no trabalho de Kierkegaard algumas características fundamentais em uma obra de bom rigor filosófico; em suas anotações de estudo, bem como em seus rascunhos e manuscritos de seus livros, Kierkegaard fornece amplamente suas fontes, tem o cuidado de apontar as edições que utiliza, indica as páginas e frequentemente cita os autores em suas línguas de origem. (cf. POLITIS, 2009, p. 13). Vê-se que o trabalho do conceito ao qual Kierkegaard se dedicara não era feito sem o cuidado devido. Como nota a intérprete francesa, emerge daí um Kierkegaard radicalmente diferente daquele plasmado por certa parcela dos que recepcionaram seu trabalho no século XX, para os quais a obra de Kierkegaard tem valor na exata medida em que se afasta da Filosofia¹². Este também é o posicionamento de A. Hannay:

Yet there is room, in my view, for a sharp and sustained focus on the philosophical content of Kierkegaard's work. I am far from being alone in this engagement, but at a time when Kierkegaard's writings are being tapped by such a variety of styles and schools of thought that their philosophical content tends to be undervalued or overlooked, any occasion to speak up for it can help. (HANNAY, 2003, p. 3).

Por conta do exposto até aqui deve ficar claro que o que pretende Kierkegaard é a objeção radical a alguns tipos de posições filosóficas que desprezam certos axiomas presentes em seu próprio pensamento. Dessa forma, a identificação desta dimensão negativa deveria conduzir antes à investigação e elucidação do seu contraponto positivo, ao invés da mera afirmação de que Kierkegaard não seja filósofo em sentido absolutamente unívoco. De maneira análoga, veremos que o mesmo dá-se no que diz respeito às críticas kierkegaardianas à Metafísica e à Ontologia, o que faz com que o mesmo movimento de identificação das teses positivas que se depreendem dos resultados negativos seja o objetivo a ser buscado.

¹² Veja-se, também da mesma autora, o excelente trabalho crítico sobre a recepção de Kierkegaard pelos franceses. (POLITIS, 2005). Sobre tal recepção, H-B. Vergote faz um comentário preciso: "C'est ainsi que put s'accréditer en France la thèse d'un Kierkegaard plus poète que philosophe, plus dévot que chrétien, plus névropathe que psychologue, blessé par l'amour, blessé par le système, portant son coeur en écharpe et étalant sa rancoeur en paragraphes: bref, d'un Kierkegaard essentiellement réactif et affectif, qu'on pouvait bien admirer comme poète, mais qui ne risquait pas de déranger comme penseur." (VERGOTE II, 1982 p. 168).

Passo agora à explicitação de algumas opções interpretativas que assumimos neste trabalho.

2.2 PSEUDONÍMIA E O TRABALHO DO CONCEITO: PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS

A partir das grandes linhas traçadas até aqui em relação à abordagem que julgo mais apropriada, obviamente algumas opções hermenêutico-conceituais serão feitas e é preciso explicitá-las igualmente. A primeira delas diz respeito ao escopo do nosso trabalho. Embora sejam feitas referências a todo o corpus kierkegaardiano, a opção feita aqui por privilegiar as obras assinadas sob o pseudônimo de Johannes Climacus baseia-se, sobretudo, no fato de que é em tais obras que Kierkegaard expõe eminentemente as marcas fundamentais de sua Ontologia, bem como desenvolve seus desdobramentos. Que Climacus seja, muito provavelmente, o pseudônimo mais evidentemente filosófico é algo atestado pelo próprio Kierkegaard. Comentando o tratado de dogmática de Martensen em seus *Papirer*,

It is really ridiculous! There has been talk of the system and scientificity and about scientificity etc., and then finally comes the system. Merciful God, my most popular book is more stringent in definition of concepts, and my pseudonym Johannes Climacus is seven times as stringent in definition of concepts. (*Pap. X 1 A 556*, 1849 / *SKS 22*, p. 154).

Kierkegaard descreve Climacus como extremamente rigoroso na definição de conceitos (*Begrebsbestemmelser*) e que vê numa “passion for distinctions” (*PF*, p. 91 / *SKS 4*, 289) uma qualidade desejável¹³. O mesmo juízo sobre Climacus é outra vez proferido agora no póstumo O Livro sobre Adler: “Climacus exposition is rigorous, as the matter entails”. (*BA*, p. 43 / *SKS 15*, 164). Como apontamos acima, a aceitarmos que o Johannes Climacus autor de *Migalhas e Pós-escrito* é o mesmo de *De Omnibus Dubitandum Est*, este autor não somente faz uma severa crítica a certa concepção de Filosofia que lhe era contemporânea, como também aponta ostensiva e positivamente para uma ideia de Filosofia bastante desenvolvida e coerente com seus pressupostos metodológicos e metafísicos. Por isso, como o próprio Kierkegaard testemunha

¹³ Conferir também *PF*, p. 108 / *SKS 4*, 304.

também em seu Ponto de vista, assumimos também o *Pós-escrito* como o ponto de viragem da obra e, portanto, momento de certa culminância:

In December 1845 I had completed the manuscript of Concluding Postscript and had, as is my custom, delivered it lock, stock, and barrel to Luno, for which the skeptical need not take my word, since this can be shown in Luno's records. This book constitutes the turning point in my entire work as author, inasmuch as it poses the issue: becoming a Christian. Thereafter the transition to the second part is made, the series of exclusively religious books. (*PV*, p. 63 / *SKS 16*, 44).

Estou de acordo, portanto, integralmente com a asserção de Hannay (1982, p. 21): “of the forty or so volumes of the collected works and papers none can truthfully be said to be irrelevant to a presentation of his thought”; no entanto, “the *Postscript* alone offers a synoptic view of the whole range of Kierkegaard's thought”.

Um segundo pressuposto assumido aqui, e que é particularmente delicado, refere-se ao expediente pseudonímico utilizado por Kierkegaard. Embora respeitemos o pedido de Kierkegaard feito no próprio *Pós-escrito* (cf. *CUP1*, p. 627 / *SKS 7*, 571), apontando o nome do autor pseudonímico, bem como estejamos cientes da miríade de problemas e metaproblemas referentes à pseudonímia de Kierkegaard, procederemos uma certa *epoché* no tocante a este tema. Seguimos aqui, em linhas gerais, a tese de J. Stewart (2011) que assevera que, por vezes, o valor dado à pseudonímia tem sido exagerado na literatura interpretativa e que a posição mais adequada encontra-se no meio termo entre o completo desprezo por tal expediente e a simples atribuição, por vezes absurda, das teses dos livros à pessoa de Kierkegaard. (cf. STEWART, 2011a, p. 407)¹⁴.

Como se sabe, as seções finais do *Pós-escrito* contêm declarações que soam desconcertantes. No apêndice denominado “Um entendimento com o leitor”, Climacus afirma que a obra foi escrita de certa forma que contém em si uma revogação. (cf. *CUP1*, p. 619 / *SKS 7*, 562). Ora, não apenas o livro tem, por assim dizer, um

¹⁴ O artigo de J. Stewart é realmente iluminador sobre o problema da pseudonímia. Stewart faz uma recensão da posição do principal expoente da corrente que opta radicalmente pela leitura do *corpus* kierkegaardiano a partir dos pseudônimos como entidades autônomas ou como partes de um todo muito bem estruturado. Como aponta o artigo, havia na Europa e, especialmente, na Dinamarca do XIX, o hábito de fazer uso de pseudônimos, muitas vezes tão herméticos e elaborados quanto os de Kierkegaard. Diversas mudanças de última hora indicam também que a opção por assinar ou não determinada obra com seu nome ou com um pseudônimo não foi sempre longamente deliberada ou fazia parte de um grande plano. Para além disso, há as justificativas que damos adiante.

mecanismo de autodestruição, como é declarado pelo próprio autor como "supérfluo" (*overflødig*). (*CUP1*, p. 618 / *SKS 7*, 561). Nas últimas páginas, Kierkegaard, assumindo publicamente a autoria do próprio *Pós-escrito*, bem como dos trabalhos pseudonímicos anteriores, faz também uma declaração capital: "Thus in the pseudonymous books there is not a single word by me. I have no opinion about them except as a third party, no knowledge of their meaning except as a reader, not the remotest private relation to them, since it's impossible to have that to a doubly reflected communication" (*CUP1*, p. 626 / *SKS 7*, 570). Assim sendo, se seguirmos as palavras de Kierkegaard *strictu sensu*, não apenas seria inútil buscar sua obra em busca de ideias mas, caso as encontrássemos, seria *supérfluo*. Ora, qual deve ser, então, a posição do intérprete?

Claro está que, tendo em vista seus objetivos de combater a cristandade enganando-a para a verdade, deve-se admitir que sua estratégia, que encontra seu ponto de extrema sofisticação formal e hermenêutica na comunicação indireta, constituindo um afastamento deliberado do autor em relação à obra, é não só desejável como necessário. Contudo, por vezes vemos mesmo em alguns intérpretes que este expediente obnubila, se não obstrui, qualquer aproximação que pretenda encontrar na obra de Kierkegaard um conjunto de teses que faça as vezes de respostas a problemas bem determinados e, num nível mais elevado, procure certa organização logicamente consistente do projeto kierkegaardiano.

M. Westphal, em seu *Becoming a self*, de 1996, assumindo como pressupostos hermenêuticos certas teses de Barthes, Derrida, Gadamer e Foucault, justifica o procedimento kierkegaardiano por conta de seu projeto, assimilando-o a certas posições pós-modernas de "morte do autor" e "abertura de sentido" a partir da consideração da finitude e, portanto, falibilidade e incompletude do autor humano em contraste com o reconhecimento da figura de Deus. (cf. WESTPHAL, 1996, cap. II). Como exemplo extremo de erro proveniente da displicência para com a questão dos pseudônimos, Westphal cita o caso da biografia de Mozart escrita por W. Hildesheimer, na qual o autor, tomando algum dos autores pseudonímicos de *Ou/Ou* pelo próprio Kierkegaard, afirma que este quisera criar uma seita cuja finalidade seria reverenciar Mozart. (cf. WESTPHAL, 1996, p. 8). A fim de reforçar o seu ponto, fornece adiante a seguinte comparação: "To attribute to Kierkegaard the enthusiasm for Mozart expressed by A is like confusing Fyodor Dostoyevski with Raskolnikov or Arthur Miller

with Willy Loman". (WESTPHAL, 1996, p. 9). Mas a comparação de Westphal é completamente correta, em especial no que concerne à relação de Kierkegaard com as posições nela veiculadas? Se, de fato, é patentemente um erro atribuir a Dostoiévski o assassinato de uma idosa a fim de provar certa excepcionalidade do indivíduo por conta de um ato extraordinário – tese de Raskolnikov –, não parece ser um erro atribuir ao autor a ideia de que aqueles que são os aparentemente fracos e marginalizados são justamente os portadores de certa teofania, bem ao estilo evangélico, como a prostituta Sônia ou o "idiota" Míchkin. O mesmo se pode dizer de Miller quanto à crítica a uma sociedade que subverte os valores do homem e do dinheiro, muito embora ele próprio não tenha se suicidado para ajudar seu filho com o dinheiro do seguro, como Willy Loman em *The Salesman*. Do mesmo modo, se é evidentemente um erro dizer de Kierkegaard que era quase um adorador de Mozart, deveríamos assumir a posição *stricto sensu* do próprio autor que se exime de qualquer tese dos autores pseudonímicos? Qual a justa aproximação?

Ainda uma vez mais, e como reconhecido acima, é evidente a importância desta tática adotada pelo filósofo dinamarquês, que tem na comunicação indireta grande parte de sua força. Contudo, a meu ver, a opção aqui feita também é bastante justificada. Se o objetivo é apontar a existência de uma Ontologia rigorosamente articulada que, por sua vez, desdobra-se em suas reflexões epistemológicas, éticas e religiosas, ao mesmo tempo em que pretendo fazê-lo sobre o transfundo – a meu ver, onipresente – dos problemas mais perenes no interior destes temas, em especial no século XIX, o que tem-se como um dos desejáveis resultados colaterais deste trabalho é certa avaliação do papel e da relevância de Kierkegaard nesse contexto. Ora, impõe-se uma questão em absoluto não trivial: quem devemos nomear como o filósofo autor de tais teses, dentro do quadro da Filosofia do século XIX? Se estas teses são relevantes para o futuro estado da questão daqueles problemas, não é Kierkegaard o filósofo cujo nome devemos citar na discussão?

Certamente, um trabalho de interpretação de um filósofo está sempre em certa tensão para com a obra interpretada. Esta tensão se manifesta, primariamente, numa rivalização absolutamente necessária na tarefa inexorável de extrair do texto filosófico, por assim dizer, "mais verdade": ainda que a atividade interpretativa limite-se a rearranjar as teses ou propor novas formulações e ordenamentos para as mesmas ideias, ela ainda possui certa pretensão de ser um incremento à obra.

Portanto, em vista de por em relevo aquilo que julgo materialmente fundamental, algumas opções, inclusive formais, de Kierkegaard, serão colocadas em suspensão e atribuirei as teses e posições tanto ao filósofo dinamarquês quanto a seus pseudônimos, indiscriminadamente, tendo a consciência de que, no entanto, trata-se de um sujeito histórico bem determinado.

Esta seção, portanto, tem por objetivo tão somente demarcar o registro no qual Kierkegaard será analisado neste trabalho e expor o viés explicitamente filosófico que aqui é assumido, seguindo o próprio autor que, em uma das entradas dos *Papirer* que, infelizmente, quase nunca é lembrada, exalta a existência como trabalho, apropriação e interesse pelo conceito:

Plato teaches that only the ideas have true being [Væren]. Thus one can also, and more truly, say that only the human existing [Existeren] which relates itself to the concepts by primitively taking possession of them, by examining, by modifying, by producing new, only this existing [Existeren] interests existence [Tilværelse]. Any other human existing [Existeren] is merely mimicker-existence [Exemplar-Existents], a rummaging in the finite world, which vanishes without a trace and has never interested existence [Tilværelsen]. And this holds true just as much for a philistine-bourgeois's existing [Existeren] as, for example, for a European war, if it is not placed in relationship to concepts, in which case authentic existing is still due only to the individual through whom it occurs. (*Pap.* XI.2 A 63 / SKS 26, 236).

Desse modo, no próximo capítulo, dedicar-me-ei a explicitar não apenas a presença de certos problemas clássicos da Ontologia na obra de Kierkegaard – como dissemos, com especial acento nas obras de Johannes Climacus –, mas também sua recepção e contribuição para o estado de tais problemas como um dos vértices fundamentais de sua filosofia.

**3 EM BUSCA DE UMA *EXISTENTIEL-VIDENSKAB*:
A ONTOLOGIA DO *INTER-ESSE***

Nenhum conceito é tão ligado ao pensamento de Kierkegaard quanto o conceito de Existência¹. Mesmo na famigerada interpretação do lugar histórico ocupado por sua filosofia, como o precursor do Existencialismo², é àquele conceito que se está fazendo referência, seja quando este apodo é um elogio ou tem caráter depreciativo. Entretanto, a despeito do lugar central ocupado por tal conceito no corpus kierkegaardiano, tal noção só muito raramente recebe um tratamento que contemple suas raízes e seus fundamentos na história do pensamento ocidental. Com isso, não é somente a perda da perspectiva histórica que está em jogo, mas a própria compreensão de Kierkegaard sobre tal conceito. Estes dois planos fundem-se, então, no esquecimento de um momento fundamental da análise histórico-sistemática que é justamente o da identificação do *status quæstionis*.

A delimitação e a compreensão do problema devem ser o momento inicial do exame filosófico. É ele a condição de possibilidade de qualquer hipótese sob pena de reduzirem-se os momentos da História da Filosofia a um conjunto de enunciados mais ou menos organizados, mas que não constituem tentativas bem determinadas de explicitar ou resolver problemas igualmente bem delimitados. Ora, que Kierkegaard tenha retrabalhado de forma definitiva o conceito de Existência é um ponto pacífico entre os intérpretes de seu pensamento. Mesmo o já mencionado David Walsh (2008), que não é um *Kierkegaard scholar* em sentido estrito, propõe mesmo uma reordenação em certa parte da Filosofia Moderna e Contemporânea tendo como eixo conceitual exatamente tal conceito, que teria em Kierkegaard seu ponto culminante.

Assim, o conceito de Existência em Kierkegaard é recepcionado pela tradição interpretativa em suas diversas formas, extraindo-se dele toda uma pletora de

¹ Nesta tese, grafo “Existência”, bem como outros termos, com letra maiúscula a fim de indicar quando se trata do conceito e não somente do substantivo ou adjetivo.

² Não se trata aqui de expor exhaustivamente as razões pelas quais o título “Pai” ou “Precursor do Existencialismo” não parece-nos totalmente adequado. Sigo aqui a distinção feita por Hannah Arendt (1993) entre “Filosofia da *Existenz*” e “Existencialismo”, reservando este termo à designação do pensamento desenvolvido, sobretudo, na França do pós-guerra. Não se trata de negar em absoluto a relação de Kierkegaard com o pensamento de Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre e Albert Camus (ainda que este mesmo rejeite o título de “Existencialista”) ou mesmo o fato patente de que o pensador dinamarquês tenha de fato antecipado temas e problemas próprios a estes. No entanto, não seria errado dizer que Nietzsche, Pascal ou mesmo a tradição socrática, incluindo sua posteridade helenística, também anteciparam problemas e desenvolveram questões fundamentais para aqueles pensadores, ainda que as especificidades de seus pensamentos talvez mais os afastem do que os aproximem. Assim, a expressão “Pai do Existencialismo” predicada à Kierkegaard é tanto histórica quanto teoricamente vaga para designar tal relação. Sobre a recepção francesa de Kierkegaard, veja-se Politis (2005).

significações decisivamente novas trazidas pelo filósofo dinamarquês. Não sem razão e não sem importância, as noções kierkegaardianas derivadas daquilo que se poderia chamar de sua analítica existencial, tais como Angústia, Desespero e Repetição, bem como suas análises dos Estádios Existenciais conhecem ampla reverberação na literatura secundária. Entretanto, a imensa maioria da tradição interpretativa simplesmente furta-se ao exame da importância e do papel que o estado da questão deste conceito desempenha no pensamento de Kierkegaard. Contrariando mesmo a presença massiva de inúmeras referências textuais, bem como o caráter várias vezes pressuposto por Kierkegaard do que se dá ao menos nas análises que lhe eram cronologicamente mais próximas acerca do problema da determinação do conceito de Existência ou do predicado existencial, mesmo os comentadores que partem de uma leitura explicitamente filosófica de sua obra, simplesmente não abordam a dimensão metafísica deste conceito.

Faz-se necessário aqui um comentário acerca das exceções. Até onde me foi possível encontrar durante os anos de pesquisa deste trabalho, a lista de intérpretes que tratam, primária ou marginalmente sobre a presença de problemas metafísicos no pensamento de Kierkegaard, são os que se seguem: Schäfer (1968) continua sendo a única tese monográfica absolutamente dedicada a explorar detalhadamente, em suas palavras, a “Ontologia hermenêutica” presente nos escritos de Climacus. Contudo, embora seja um trabalho penetrante, acompanhado por uma reconstituição de virtualmente todas as entradas dos *Papirer* nas quais Kierkegaard trata de sua Ontologia, a meu ver o trabalho de Schäfer possui três falhas, a saber, (1) a pouca atenção à radicalidade e ao papel da tese kierkegaardiana acerca da *Virkelighed*, bem como suas implicações concernentes às relações entre Ser e Pensar; (2) a não exploração dos conceitos de *Ufuldkommenhed* e *Mellemtilstandhed* e, derivado disso, (3) a falha em perceber a centralidade do conceito de *Inter-Esse* e sua conexão com os problemas da elaboração de uma *Existentiel-Videnkab*. As demais obras terminam por padecer, parcial ou totalmente, dos mesmos problemas. A tese de González (1998) é ela também toda dedicada a explorar a Ontologia kierkegaardiana, mas parece pressupor justamente o que deveria explorar. González fornece *insights* excelentes, sobretudo no que diz respeito à noção de “espaço ontológico”, mas examina pouco (1) e só parcialmente (3). Bove (1982), por sua vez, é um trabalho que examina a Ontologia kierkegaardiana apenas indiretamente, como fundamentação

para suas teses éticas e religiosas, deixando de contemplar, sobretudo, (1) e (3). Wyschogrod (1969) trata das teses ontológicas de Kierkegaard à luz do empreendimento heideggeriano deixando elementos próprios da especificidade do pensamento do dinamarquês de lado, como (2) e (3). A obra de Elrod (1975), embora pretenda ser, como sugere seu título, um trabalho exaustivo sobre a Ontologia nas obras pseudonímicas, focaliza na extração das teses ontológicas presentes em *SUD* e, portanto, praticamente ignora o núcleo presente em *CUP*, deixando de lado os grandes desenvolvimentos acerca dos três pontos mencionados. Os dois artigos de Lübcke (1983a e 1983b) são de grande densidade analítica, com especial destaque a 1983b que, por tratar dos problemas relativos às modalidades, contempla em parte (1). Ainda que P. Lübcke reconheça a presença de uma ontologia fundamental independente em Kierkegaard, a mesma não é desenvolvida em seus caracteres fundamentais, talvez por tratarem-se apenas de artigos e não de um livro ou de uma monografia. Theunissen (1981 e 2005) concentra-se na sua clássica tese sobre o “método negativo” de Kierkegaard e não reconhece a presença de teses ontológicas em Kierkegaard independentes de seu tratamento da subjetividade. As análises que faço neste trabalho dos pontos (2) e (3) como dependentes de (1) são suficientes, creio eu, para defender a tese contrária à de Theunissen. Por fim, Collins (1954), Malantschuk (1974) e Vergote (1982) são obras mais gerais sobre o pensamento de Kierkegaard e apenas tangenciam, com maior – como Collins e Vergote – ou menor grau de destaque, suas teses ontológicas, sem desenvolvê-las. Tal reduzido número de trabalhos constitui, portanto, a exceção que confirma a regra³.

Um dos primeiros e principais entraves – que se mostrará apenas aparente, como veremos – para uma discussão acerca da existência ou não de uma Ontologia, explícita ou implícita, em Kierkegaard é a presença de alguns excertos nos quais Kierkegaard opõe-se frontalmente à Ontologia e/ou à Metafísica. Tais trechos encontram-se distribuídos pela obra, como também nos *Papirer*, e aparecem sob a pena de diferentes pseudônimos. Tal recusa, ratificada por tantas vezes e por tantos “autores” pseudonímicos, poderia fazer crer que Kierkegaard rechaça em absoluto qualquer discurso filosófico assemelhado a uma Metafísica. Contudo, pretendo

³ Uma revisão bibliográfica da literatura secundária sobre Kierkegaard, compreendendo 50 anos de pesquisa – 1956 a 2006 – (JØRGENSEN, 2009), referencia 5304 obras. A considerar a lista que apresento aqui, o número de 12 trabalhos dedicados à Ontologia de Kierkegaard é realmente uma quantia inexpressiva.

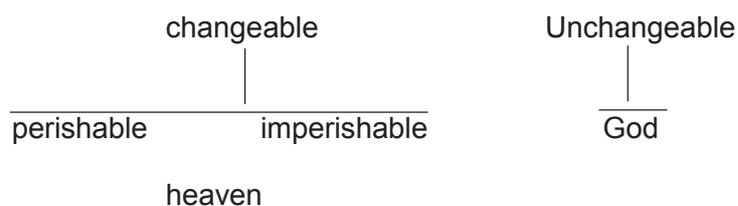
demonstrar neste capítulo que aquilo que Kierkegaard – e seus pseudônimos – têm em mente é (a) uma crítica extremamente determinada e focalizada contra certo tipo de compreensão ou conceito de Ontologia e Metafísica e que, ao contrário do que poderia fazer pensar, (b) emerge de algumas obras, sobretudo daquelas assinadas por Johannes Climacus, uma ontologia explícita e coesa. Portanto, são as próprias respostas de Kierkegaard aos problemas que assume, que fornecem um contra-argumento decisivo contra uma negação absoluta à confecção de uma Ontologia. Por sua vez, a própria crítica a determinadas concepções de Ontologia deve-se justamente à opção deliberada por outro entendimento de um saber sobre determinado tipo de ente ou região do ser, e não por sua ausência. Deve-se notar também que a Ontologia kierkegaardiana, centrada nas considerações acerca do conceito de Existência, apresenta-se como um *prius* necessário às suas ulteriores teses sobre conceitos como Subjetividade, Verdade e Sistema. Passemos ao exame dos principais excertos nos quais Kierkegaard faz suas críticas contra a Ontologia e a Metafísica.

3.1 A CRÍTICA À METAFÍSICA

Há ao menos quatro grandes momentos do corpus kierkegaardiano nos quais o autor explicita uma posição contrária à Metafísica ou, como pretendemos demonstrar, a um certo tipo de entendimento deste termo e de seus correlatos.

I. Life is like musical pitch; true pitch hovers between true and false and therein lies the beauty; true pitch in the more restricted sense, like logic, ontology, or abstract morality--here the mathematical--would be false for the musician. (Pap. II A 711, 11 de abril de 1838 / SKS 18, 96).

II. The whole inquiry into *prote philosophia*, the ambiguity in it; at times it is ontology, at times theology. This confusion seems to me to be repeated in modern philosophy. In his classification all things are



Where is there a place for man? (Pap. IV C 45, 1842-1843 / SKS 19, 394).

III. Concerning the Concepts ESSE and INTER-ESSE

A methodological attempt

Ontology

The different sciences ought to be ordered according to the different ways in which they accent being [*Væren*] and how the relationship to being provides reciprocal advantage. The certainty of these is absolute – here thought and being are one, but by the same token these sciences are hypothetical.

Mathematics

Existential science [*Existentiel-Videnskab*]. (*Pap. IV C 100 n.d., 1842-43 / SKS 27, 271*).

IV. There are three existence-spheres: the esthetic, the ethical, the religious. The metaphysical is abstraction, and there is no human being who exists metaphysically. The metaphysical, the ontological, is [*er*], but it does not exist [*er ikke til*], for when it exists it does so in the esthetic, in the ethical, in the religious, and when it is, it is the abstraction from or a *prius* to the esthetic, the ethical, the religious. (*SLW, p. 476 / SKS 6, 439*).

As citações acima, embora não esgotem quantitativamente as críticas de Kierkegaard à Metafísica e/ou Ontologia, são amostras mais do que significativas do núcleo argumentativo comum a todas elas. Tal núcleo não apenas exhibe as supostas críticas de Kierkegaard à Ontologia, mas, também, como apontado anteriormente, a uma concepção de Filosofia mesma. Com isso, já se adianta aquilo que a análise dos excertos irá mostrar, a saber, que Kierkegaard exerce uma forte crítica não à Metafísica ou à Ontologia per se, mas sim a uma certa concepção de Metafísica e Ontologia e, por conseguinte, de Filosofia. O núcleo da crítica kierkegaardiana pode ser sintetizado na rejeição de três aspectos bastante específicos que, de certa forma, antecipam o que será analisado detidamente quando do exame positivo do objeto da Ontologia kierkegaardiana⁴:

⁴ Os dois primeiros pontos serão mais desenvolvidos quando do tratamento da distinção entre *Realitet* e *Virkelighed*, bem como no capítulo 5. O terceiro ponto, que trata do deslocamento semântico causado pela noção de Existência, será melhor avaliado a partir dos resultados do capítulo 5 e da exposição do capítulo 6.

- *Rejeição de uma concepção de Ontologia que se pretenda capaz de assimilar a Existência qua Existência:*

Conforme se verá nas seções subsequentes de maneira mais detida, a radicalidade da compreensão kierkegaardiana do conceito de Existência apoia-se num entendimento particularmente forte de Existência como Atualidade (*Virkelighed*), juntamente com outras notas conceituais⁵, do qual desdobram-se diversas outras posições ontológicas, mas também lógicas, éticas e epistemológicas. Esta posição radical pode ser melhor compreendida, no domínio da crítica àquela posição que Kierkegaard subsume aos termos “Metafísica” ou “Ontologia”, a partir da distinção absolutamente capital entre “Existência *qua* Existência atual” e “Existência *qua* conceito ou representação intelectual”. Claro está que Kierkegaard opera no marco da concepção representacionista que, desde Descartes, condicionou o entendimento do processo de apreensão de objetos extramentais como representação na Filosofia Moderna ao menos até certa inflexão fenomenológica. Contudo, para a distinção feita por Kierkegaard, a crítica a tal paradigma nada resolve quanto à distinção feita, especialmente no que tange à distinção Atual-Factual/Possível-Mental. Esta diferenciação não apenas é a pedra angular do conceito de Existência de Kierkegaard e, portanto, de sua Ontologia, como é também condição de possibilidade de toda a discussão acerca das modalidades desenvolvida tanto nas *Migalhas Filosóficas* quanto no *Pós-escrito* e em *Doença para a morte*. De fato, esta distinção aparece como tão fundamental e axiomática, que seria impossível apontar exaustivamente suas ocorrências explícitas e implícitas bastando citar algumas das mais significativas.

Uma das mais eloquentes expressões da tese acerca da distinção radical entre Existência atual e sua representação intelectual está, ironicamente, em uma extensa nota de rodapé das *Migalhas filosóficas* que possui, no entanto, importância capital para este trabalho e que será revisitada diversas vezes sob pontos de vista distintos. Exatamente no contexto em que Climacus está desenvolvendo críticas acerca da possibilidade de provas da existência tanto de “entes finitos” quanto de Deus e, portanto, é levado a refletir sobre o que significa a Existência, fazendo as seguintes observações:

⁵ Uso a expressão “notas conceituais” cientes do sentido kantiano de *Merkmale* e querendo significar justamente os conceitos fundamentais distintivos que compõem um outro conceito.

For example, Spinoza, who, by immersing himself in the concept of God, aims to bring being [*Væren*] out of it by means of thought, but, please note, not as an accidental quality but as a qualification of essence. This is the profundity in Spinoza, but let us see how he does it. In *Principia philosophiae Cartesianae*, Pars I, *Propositio VII*, *Lemma I*, he says, '*quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessarium existentiam res sua natura involvit, eo perfectior* [in proportion as a thing is by its own nature more perfect, it entails a greater and more necessary existence; and, conversely, in proportion as a thing entails by its own nature a more necessary existence, the more perfect it is].' Consequently, the more perfect, the more being; the more being, the more perfect. This, however, is a tautology. This becomes even clearer in a note, *nota II*: '*quod hic non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse*' [we do not speak here of beauty and the other perfections which men have wanted, through superstition and ignorance, to call perfections. By perfection I mean precisely reality or being]. He explains *perfectio* by *realitas, esse* [perfection . . . reality, being]. Consequently, the more perfect the thing is, the more it is; but its perfection is that it has more *esse* in itself, which means that the more it is, the more it is. — So much for the tautology. But to go on, what is lacking here is a distinction between factual being and ideal being [*faktisk Væren og ideel Væren*]. The intrinsically unclear use of language—speaking of more or less being, consequently of degrees of being—becomes even more confusing when that distinction is not made, when, to put it another way, Spinoza does indeed speak profoundly but does not first ask about the difficulty. With regard to factual being, to speak of more or less being is meaningless. A fly, when it is, has just as much being as the god; with regard to factual being, the stupid comment I write here has just as much being as Spinoza's profundity, for the Hamlet dialectic, to be or not to be applies to factual being. Factual being is indifferent to the differentiation of all essence-determinants, and everything that exists participates without petty jealousy in being and participates just as much. It is quite true that ideally the situation is different. But as soon as I speak ideally about being, I am speaking no longer about being but about essence. The necessary has the highest ideality; therefore it is. But this being is its essence, whereby it expressly cannot become dialectical in the determinants of factual being because it is; and neither can it be said to have more or less being in relation to something else. In the old days, this was expressed, even though somewhat imperfectly, as follows: If God is possible, he is *eo ipso* necessary (Leibniz). Then Spinoza's thesis is quite correct and the tautology is in order, but it is also certain that he completely circumvents the difficulty, for the difficulty is to grasp factual being and to bring God's ideality into factual being. (*PF*, p. 41-42 / *SKS 4*, 246).

O excerto sumariza inúmeros aspectos, primários ou secundários, daquilo que neste trabalho pretendo demonstrar como sendo a Ontologia de Kierkegaard. Para além disso, há elementos absolutamente não negligenciáveis que, infelizmente, não

podem ser totalmente perseguidos neste trabalho. Exemplo destes é a crítica a certo problema metafísico – neste caso, a tese acerca da Analogia ou certa gradação referente à Atualidade –, como radicada em um uso obscuro da linguagem; tese que, como se sabe, desempenhará papel fundamental na filosofia posterior⁶. No entanto, o que Kierkegaard pretende apontar de maneira cabal é que qualquer discurso metafísico que pretenda assimilar a Existência e ignora a diferença irreconciliável entre a Existência atual e a Existência enquanto pensada, falha terrivelmente. A falta de distinção entre “ser factual” e “ser ideal” reside, portanto, no esquecimento de que, enquanto representada no intelecto, a Existência é transmutada em conceito e, como tal, em possibilidade. É o que fica expresso pela acusação de mudança de planos ou domínios – do “ser” (*Væren*) para a “essência” (*Væsen*) – e que só esta mutação permite a assumpção da tese que considera “Existência” aí, um termo unívoco e a subsequente compreensão analógica ou gradativa de Ser pensado como Atualidade. A aparentemente controversa afirmação de que, do ponto de vista da Existência fática, uma mosca é tão atual quanto Deus é, portanto, plenamente justificada.

É visível que, em outros termos, Kierkegaard está comprometido, ao menos por ora, com uma compreensão que lhe era bastante contemporânea do significado da predicação da Existência (atual) de algo⁷. Como se pode depreender da nota acima, a posição kierkegaardiana acerca do sentido do predicado existencial é passível de ser descrita como muito próximo daquela kantiana que, a saber, considera a Existência como *Positio*. Esta filiação mostra-se ainda mais evidente pelo testemunho explícito de Kierkegaard, agora em uma das entradas de seus *Papirer*:

What confuses the whole idea of ‘essence’ in logic is that attention is not given to the fact that one continually functions with the ‘concept’, existence [Exists]. But the concept, existence, is an ideality, and the difficulty is precisely whether existence is absorbed in the concept.

⁶ O problema da *Analogia entis* é fundamental a este trabalho e será atacado frontalmente quando da exposição mais pormenorizada do entendimento kierkegaardiano de Existência justamente como *intermediariedade*. Contudo, o exame da compreensão de Kierkegaard acerca da relação entre equívocos metafísicos e problemas relativos à linguagem – fazendo-o tomar parte em um dos problemas fulcrais das origens da filosofia contemporânea –, levar-nos-ia longe demais dos nossos objetivos. Sobre isso, conferir o excelente capítulo de Cloeren (1988, p. 125-137), intitulado, justamente, “The linguistic turn in Kierkegaard’s attack on Hegel”.

⁷ Como se verá mais adiante, esta não corresponde à totalidade das determinações do conceito de Existência em Kierkegaard. Pelo caráter *sui generis* do existente humano, sua *Posição* acaba por ser condição de possibilidade constitutiva de novos atributos ou características primárias. Assim, Existência para Kierkegaard, em sua concepção metafísica mais terminada, opera simultaneamente como predicado de primeiro e segundo grau, mas que, no entanto, não pode ser compreendida senão a partir deste solo que expomos aqui.

Then Spinoza may be right: *essentia involvit existentiam*, namely, the concept-existence, i.e., existence in ideality. From another point of view, Kant is right in saying, ‘Existence brings no new predicate to a concept.’ Obviously Kant honestly thinks of existence as not being absorbed into the concept, empirical existence. In all the relationships of ideality it holds true that *essentia* is *existentia*, if the use of the concept *existentia* is otherwise justified here. The Leibnizian statement: If God is possible, he is necessary--is entirely correct. Nothing is added to a concept whether it has existence or not; it is a matter of complete indifference; it indeed has existence, i.e., concept-existence, ideal existence. (*Pap. X2 A 328, 1849-50 / SKS 22, 435*)⁸.

Para além dos argumentos que veicula, é importante apontar que nela Kierkegaard mostra-se absolutamente ciente tanto do tratamento spinozano quanto do exame kantiano sobre o conceito de Existência. Que suas próprias posições não sejam, então, de modo algum elaboradas ao largo da reflexão anterior sobre o tema, deve ficar evidente. Nesta nota, o núcleo da distinção entre Existência atual e Existência ideal ou, ainda, “existência-conceito” (*Begrebs-Existents*) é reafirmado tendo em vista, novamente, assegurar que aquela transposição da atualidade para a possibilidade do ente *qua* pensado não seja simplesmente esquecida no discurso ontológico.

Se no excerto das *Migalhas* já se pode entrever que Kierkegaard assume esta distinção sobre certo pano de fundo que denota alguns pressupostos metafísicos, na nota de 1849-1850 estes axiomas vêm à superfície. O solo conceitual da reflexão kierkegaardiana, que se manifesta inclusive no léxico utilizado, é o próprio ao background da metafísica tradicional: dado um ente, é possível questionar-se acerca dele sobre o que ele é, ou sua essência – que Kierkegaard chega a grafar em latim, reforçando a referência –, e do seu modo de ser, atual ou possível⁹. Ora, a objeção de Kierkegaard é que, no domínio do tratamento intelectual, a Existência atual é esvaziada de sua marca conceitual mais fundamental – a Atualidade – e passa a ser manipulada ou “funciona” como conceito, isto é, como possível.

⁸ Que esta entrada tenha sido escrita entre 1849-1850, após a publicação do *Pós-escrito*, é ainda mais significativo no sentido de mostrar que esta posição tenha se mantida inalterada em sua reflexão posterior.

⁹ Kierkegaard possui um entendimento diferenciado de Necessidade, inclusive em frontal contraste com Aristóteles, como se pode ver no “Interlúdio” de *Migalhas*, e que será analisado no capítulo dedicado à Ontologia e Lógica. Por ora, interessa-nos apenas a oposição entre Atualidade e Possibilidade.

Claro está que esta distinção não se origina em Kierkegaard. A posição do filósofo dinamarquês exibida até agora pode ser filiada a certa concepção de Existência que remonta de maneira mais ampla a Avicena¹⁰, Cajetano¹¹, Suarez¹² e, modernamente, Crusius e Kant em oposição a Leibniz e Wolff¹³, e Schelling. Não é meu objetivo aqui demonstrar exaustivamente estas conexões, o que exigiria um trabalho à parte, mas ao mesmo tempo não se pode ignorar que Kierkegaard opera no interior de certo *status quæstionis*. E aqui se deve novamente lembrar certa displicência da tradição interpretativa de Kierkegaard ao simplesmente desprezar o exame do background sobre o qual o dinamarquês elabora a sua própria compreensão do conceito de Existência. É preciso, então, fazer aqui um excursão.

Causa certo espanto uma vez que, em o conceito de Existência desempenhando papel capital em seu pensamento, os intérpretes de Kierkegaard praticamente deixaram de lado qualquer preocupação com questões, a meu ver fundamentais, acerca de qual *background* o filósofo dinamarquês partira e, por consequência, qual sua posição frente a problemas prementes ligados a este universo. Da leitura da imensa pletora de comentários à obra de Kierkegaard tem-se, então, a impressão de que este forja seu conceito de Existência quase que *ex nihilo* e, ainda, não se imiscui ou se compromete de modo algum frente a consequências teóricas de suas posições assumidas e que são historicamente identificáveis. Mesmo os autores que sustentam a tese de que haja em Kierkegaard uma ontologia mais ou menos explícita e mais ou menos coesa, os quais adiante analisaremos detidamente, assumem a noção kierkegaardiana como um *factum*. Com isso, não desejo simplesmente fazer apologia de um procedimento que se caracterizaria pelo *élan* filosoficamente bizarro de buscar uma simples erudição historiográfica *per se*, mas desejo apontar que aferir a inclusão de Kierkegaard em

¹⁰ Conferir as sínteses da posição aviceniana feita por Bäck (1987); Belo (2009).

¹¹ Há referências de Kierkegaard a Cajetano (Tommaso de Vio Gaetani) em seus *Papirer*. (cf. *SKS*, 27, p. 11-15). Contudo, até onde nos foi possível averiguar, tais referências dão-se todas no contexto de anotações acerca da participação de Cajetano no embate com Lutero, sem referência às suas considerações sobre Ontologia.

¹² Cf. a posição de Suárez (*Disputationes*, XXXI, 12) sobre a distinção *de rationis* entre essência e existência – contra S. Tomás e, em parte, contra a tese de Duns Scotus – que tem como argumento central justamente impossibilidade de que existência seja, ela mesma, algo existente *per se* e, portanto, passível de adicionar outras determinações à essência possível.

¹³ Veremos mais adiante como diversas posições de Kierkegaard são legatárias, por sua vez, da recepção de Crusius por parte de Kant, sobretudo no que diz respeito a debates com a metafísica de Leibniz-Wolff.

certo feixe de posições mais ou menos determináveis dentro da história da Filosofia é, sem dúvida, condição de possibilidade de identificá-lo como podendo dialogar com problemas e teses que, geralmente, são entendidas a partir destes contextos nos quais Kierkegaard raramente é encontrado. Prova disso é virtual “transparência”, por assim dizer, de Kierkegaard no contexto de problemas do século XIX, que foram fundamentais para o desenvolvimento da Filosofia posterior¹⁴. Se a perspectiva que aqui defendo estiver correta, na investigação acerca das contribuições ao status quæstionis do conceito de Existência, não haveria nenhum empecilho na reflexão sobre a proximidade das teses de Kierkegaard e aquelas expostas posteriormente por G. Frege em seu diálogo com Pünjer (FREGE, 1991, p. 53-67) ou, ainda, sobre as possíveis relações do particular entendimento do conceito de Existência de A. Meinong.

Por isso, é interessante ao menos aclararmos agora a posição kantiana em suas linhas mais gerais, que é a mais próxima cronologicamente e explicitamente citada por Kierkegaard, bem como a de Schelling, cujas aulas tiveram um impacto não desprezível sobre o dinamarquês, especialmente no que tange a este universo de problemas. Para além disso, a posição de Kant é frequentemente retomada, mesmo contemporaneamente, como ponto de partida; como lembra Giusti (cf. 2002), mesmo Frege, Moore, Strawson, Kneale e Hintikka referenciam-se a ela.

Os dois principais *loci* nos quais Kant elabora suas reflexões acerca do conceito de Existência são o opúsculo pré-crítico O único argumento possível para a prova da existência de Deus (*Beweisgrund zu einer demonstration des daseins gottes*), de 1763, e a famosa análise do argumento ontológico elaborada na *Crítica*

¹⁴ O caso mais gritante é o referente à *Logische Frage*. Kierkegaard, como veremos no capítulo dedicado à relação entre sua Ontologia e sua concepção de Lógica, tomou posição explicitamente frente a tais problemas. Ora, como se sabe, a Questão Lógica foi basilar para todo o desenvolvimento da Filosofia do XIX, tanto em sua vertente Analítica quanto Hermenêutico-Fenomenológica. Outra frente absolutamente em aberto são as possíveis relações de Kierkegaard com o neokantismo, sobretudo no que diz respeito à proximidade da posição kierkegaardiana sobre o tema que expomos aqui, a relação entre o domínio da Existência e o do pensamento, com pontos fundamentais para E. Lask, H. Lotze e H. Rickert, que, por sua vez, foram fundamentais para Heidegger. (cf. FRIEDMAN, 2000). No entanto, a contribuição de Kierkegaard nestes contextos ainda está para ser aferida e suas histórias, ainda por serem escritas.

da razão pura, de 1781 (B 620-B 630)¹⁵. Kierkegaard possuía ambos os textos kantianos e parece mais do que provável que os tenha lido¹⁶.

De fato, desde a *Nova Dilucidatio*, de 1755, Kant já se esforçara por argumentar contra a prova ontológica da existência de Deus¹⁷. É justamente no âmbito de sua análise sobre as provas da existência de Deus que o conduzem a um exame mais geral do sentido do conceito de Existência, bem como de seu uso predicativo. Os pontos a serem defendidos por Kant são, basicamente, dois:

- a) existência não é um predicado real;
- b) existência equivale à posição absoluta de todas as determinações de um conceito.

Já no título da primeira seção da “Primeira consideração”, Kant enuncia sua tese central: “A existência não é um predicado ou determinação de coisa alguma”. (KANT, 2004, p. 48). Esta primeira determinação negativa do conceito de Existência tem como argumento nuclear a constatação de que, dado um conceito possível pensado com a totalidade de suas determinações, nenhuma nova determinação ou característica lhe é adicionada ao tê-lo como atual, caso contrário, o conceito tal qual pensado não teria a plenitude de suas determinações. Dito de outro modo, o ente *qua* pensado em todas as suas determinações (d1+d2+d3... dn) não teria exatamente as

¹⁵ Da extensa bibliografia sobre o tema, ressaltamos a minuciosa análise de Abaci (2008) comparando, inclusive, as posições kantianas nos escritos de 1763 e 1781. Em português, há também o bom artigo de Giusti (2002). Sobre a semelhança da tese kantiana e algumas posições posteriores, como a de Frege, veja-se Tugendhat (1997, p. 144-155) Uma exposição bastante detalhada dos argumentos e dos pressupostos de Kant pode ser encontrada na análise de Heidegger (1988). Para uma visão crítica da posição de Kant, veja-se Hintikka (1986).

¹⁶ Conferir a lista de livros de Kant possuídos por Kierkegaard fornecida por Green (1992, p. 236). Sobre as relações entre Kierkegaard e Kant, veja-se o informativo, porém pouco denso livro de R. Green (1992) e a obra mais analítica de U. Knappe (2004). No que diz respeito à proximidade das posições quanto à relação entre pensamento e atualidade nos dois filósofos, conferir, neste último, as considerações das pp. 39-41. A meu ver, Green comete alguns equívocos cruciais. O autor faz uma lista das leituras de Kant feitas por Kierkegaard (1992, pp. 9-31), dividida entre as obras cujas evidências de leitura são mais certas até aquelas menos prováveis. Ora, Green não cita o *Beweisgrund* de Kant nem entre aquelas que aparecem sob o título “Works for which evidence is lacking” (embora diga que nesta seção estão todas as obras de Kant não listadas até então, várias delas são citadas pelo nome). Contudo, no apêndice do mesmo livro que apontamos nesta mesma nota, no qual referencia os livros de Kant possuídos por Kierkegaard, tal título está contido integralmente na coletânea de obras do alemão. Se Kierkegaard manifesta explícito interesse, como julgamos mostrar aqui, pelos problemas relativos ao conceito de Existência em especial no interior da discussão sobre as provas da existência de Deus, não nos parece correto dispensar esta obra fundamental de Kant sobre o tema.

¹⁷ Ecos das posições assumidas por Kant na *Nova Dilucidatio* no que concerne ao princípio de não-contradição, podem ser vistos na crítica de Trendelenburg à lógica hegeliana, a qual Kierkegaard assume em grande parte. Veja-se, abaixo, o capítulo 5.

mesmas características constitutivas ou determinações que o ente *qua* existente (dn+1). Nas palavras de Kant:

Quem pode discordar sobre o fato de que milhões de coisas que efetivamente não existem, conformes a todos os predicados que conteriam se existissem, sejam meramente possíveis; que na representação que o ser supremo tem delas não falta nada, ainda que a existência não esteja incluída; pois ele as conhece somente como coisas possíveis? Não pode ocorrer que quando existam contenham um predicado mais, pois na possibilidade de uma coisa, conforme à sua determinação completa, não pode faltar nenhum predicado. (KANT, 2004, p. 48-49).

Assim, a tese “b” é como que a consequência positiva da tese negativa “a”:

Se eu imagino que Deus pronuncia sobre um mundo possível seu onipotente Seja!, ele não comunica nenhuma nova determinação à totalidade representada em seu entendimento, não acrescenta nenhum novo predicado, senão que somente põe esta série de coisas, na qual tudo estava posto antes apenas de forma relativa a esta totalidade, em forma absoluta ou simples, com todos os predicados. As relações de todos os predicados com seus sujeitos nunca designam algo existente, o sujeito deveria estar pressuposto já como existente. (KANT, 2004, p. 50).

Não convém analisar a fundo aqui o conceito de Posição (*Setzung – Positio*) tal qual utilizado por Kant. Este exame nos levaria por demais ao centro de sua epistemologia. Para o que aqui interessa, basta notar que, em termos gerais, Kierkegaard manifesta, tal como expresso na nota acima, concordância com os termos gerais da posição kantiana quanto ao fato de que predicar a Existência a algo não lhe acrescenta nenhuma nova determinação. Esta tese é, em suma, a mesma veiculada pela expressão já famosa da *Crítica da razão pura*: “Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas”. (KANT, 2001, B 627).

Claro está que Kierkegaard não segue Kant em todos os desdobramentos dessa tese, por exemplo, aceitando que o predicado existencial seja tão somente a posição do objeto em relação ao intelecto por meio do juízo. Para o filósofo de Copenhague, aquela cisão entre o domínio da Existência *qua* atualidade e a Existência no intelecto desdobra-se no entendimento da “Posição” como instalação extramental e atual de um dado conjunto de determinações.

Entretanto, Kierkegaard faz uso da concepção kantiana para ressaltar aquilo que é o ponto fundamental do que dizíamos aqui como o centro de sua crítica a certas concepções de Metafísica e Ontologia, a saber, a possibilidade de que Existência possa funcionar como uma característica ou determinação essencial – ou um predicado real ou de primeira ordem – e, portanto, possa ser absorvida pelo discurso racional sem que suas notas conceituais distintivas sejam diluídas ou removidas. Como se verá posteriormente, Kierkegaard funde tal entendimento de Existência, advinda do tratamento filosófico específico, com a compreensão da Existência como condição existencial, o que, de fato, faz com que o filósofo dinamarquês construa uma noção de Existência que contempla tanto a recepção do estado da questão ontológica *stricto sensu*, quanto dos problemas existenciais compreensíveis a partir da reflexão no interior do pensamento religioso. É tal fusão e seus desdobramentos que, a meu ver constituem sua contribuição mais importante. Por isso, é imprescindível ler certas passagens de Kierkegaard à luz do estado do problema tal qual ele o recebe porque certo entendimento de Existência – na linha apontada acima – mostra-se capital para a rejeição da Ontologia da qual ele quer afastar-se e, ao mesmo tempo, estabelece o caminho das suas próprias posições metafísicas.

É o que fica igualmente patente a partir das observações sobre a influência de Schelling em Kierkegaard. Durante o semestre de inverno de 1841-1842, Kierkegaard frequentou em Berlin o curso de Schelling sobre sua Filosofia Positiva¹⁸. No início das anotações, Kierkegaard já registra a retomada da distinção entre conceito e sua instanciação atual, nos moldes já expostos acima:

Everything actual has a double aspect: quid sit (what it is), quod sit (that it is). Consequently philosophy can have a double relation to it; one can have a concept without cognition [in margin: a concept is expressed by quid sit, but from this it does not follow that I know quod sit,] but not cognition without the concept. [...] Next, objections of a

¹⁸ As notas das aulas de Schelling feitas por Kierkegaard estão recolhidas em *CI*, pp. 333-412. Para o contexto da viagem de Kierkegaard a Berlin e o curso de Schelling, veja-se *CI*, pp. xix-xxv. Sobre o impacto das reflexões metafísicas de Schelling em Kierkegaard, conferir Basso (2011). Veja-se a eloquente nota dos *Papirer* (III A 179): “I’m so glad to have heard Schelling’s 2nd lecture— indescribable. I have been sighing and the thoughts within me have been groaning long enough; when he mentioned the word “actuality” [*Virkelighed*] concerning philosophy’s relation to the actual, the child of thought leaped for joy within me....After that I remember almost every word he said. Perhaps here there can be clarity. This one word, it reminded me of all my philosophical pains and agonies”.

Kantian kind, that being is an accident (*CI*, p. 335-336 / *SKS 19*, 306. Veja-se igualmente *CI*, p. 344).

Ora, novamente aí, a questão sobre o ser no pensamento de Kant é retomada e volta a aparecer, agora nas anotações de aula de Schelling. (cf. por exemplo, *CI*, p. 336; p. 341; p. 344/ *SKS 19/Not.* 11). Em grande parte, a posição kantiana acerca da separação última entre razão é subsumida à explanação schellingiana da “Filosofia Negativa”, marco fundamental do Idealismo pós-Kant. Acerca daquela ciência negativa e de sua relação com aquilo que extrapola o domínio do que pode ser conhecido pela razão em sentido estrito, Schelling diz, a partir das anotações de Kierkegaard que

In this science, the new science, that is only concept, not the concept passing over into existence [Existents]. Consequently, the first Science is negative and does not conceal or deny its kinship with Kant's Critique. The idea is not the result but das Stehenbleibende [that which persists]. This is also a negative concept. The God-concept is apprehended as the necessary content of reason, as the final, concluding concept of reason. Yet it must not give the appearance of cognition in the sense of existence; it has quid sit [what it is], not quod sit [that it is]; it is neither stated nor demonstrated that he exists [existere]. [...] In this Science, one cannot begin with God. In other Science, however, potency cannot prius [antecedent], as in everything finite, but here existence is prius and potency posterius [subsequent]. [...] Here we may say that God is necessary existence if he exists. (*CI*, p. 341 / *SKS 19*, 309).

Portanto, não deveria causar espanto a proximidade entre as posições que expusemos e as passagens nas quais Kierkegaard-Climacus reflete sobre o conceito de Existência. As duas citações de Migalhas que apontamos acima já indicam as relações entre as posições de Kierkegaard e aquela que sumarizamos como o estado da questão da noção de Existência. Mas há passagens ainda mais significativas neste sentido.

A nota de rodapé de Migalhas citada acima também encontra-se no interior da discussão sobre a possibilidade de demonstração da existência de Deus e da existência em geral. No corpo do texto, poucas linhas antes da nota, Kierkegaard diz:

Therefore, whether I am moving in the world of sensate palpability or in the world of thought, I never reason in conclusion to existence, but I reason in conclusion from existence. For example, I do not demonstrate that a stone exists but that something which exists is a

stone. [...] Whether one wants to call existence an accessorium or the eternal prius, it can never be demonstrated. (*PF*, p. 40 / *SKS 4*, 245).

Ora, em uma das entradas dos *Papirer* que é relacionada a este trecho, Kierkegaard clarifica a tese:

I never reason in conclusion to existence (for in that case I would be mad to want to reason in conclusion to what I know), but I reason in conclusion from existence and am so accommodating to popular opinion as to call it a demonstrative argument. Thus the connection is somewhat different from what Kant meant – that existence is an accessorium – although therein he undeniably has an advantage over Hegel in that he does not confuse. (*Pap.* V B 5:3, 1844).

O escopo da afirmação de Kierkegaard é exatamente o mesmo problema do significado de Existência na esteira de Kant e Schelling contra uma metafísica que pretenda assimilar a Existência *qua* Existência. Mesmo a caracterização de Existência com os termos latinos “*accessorium*” e “*prius*”, tal como aludido nas anotações das aulas de Schelling, assim o indica. Desse modo, não é possível concordar com a interpretação deste trecho que parece ser inquestionada¹⁹. Compare-se com o argumento exposto por Kant na posição “a” acima e o exemplo dado por Kierkegaard em *Migalhas*: “If, in coming into existence, a plan is intrinsically changed, then it is not this plan that comes into existence; but if it comes into existence unchanged, what, then, is the change of coming into existence? This change, then, is not in essence [Væsen] but in being [Væren] and is from not existing to existing”. (*PF*, p. 73 / *SKS 4*, 274)²⁰.

Climacus, agora no *Pós-escrito*, retoma a discussão sobre a dedução da existência atual a partir da análise dos conceitos e confrontando, inclusive, o cogito

¹⁹ A meu ver, a explicação de R. Green (1992, pp.14s; 129; 144; 208; 248, n. 48) para o uso do termo “*accessorium*” por Kierkegaard, tanto em *Migalhas* quanto nos *Papirer* é totalmente insatisfatória. Em primeiro lugar, porque ela parece ignorar a ocorrência de “*prius*”, que aparece já nas notas de aula de Schelling, como mostramos, e que demarca o tema geral do qual trata. Sua explicação repousa sobre o fato de que Kant, que é explicitamente citado ali, não faz uso da expressão latina senão na *Crítica da faculdade de julgar*, em contexto totalmente diverso da discussão sobre o conceito de Existência. O que Green parece desconhecer é a querela de Kant com Wolff e que a posição daquele é, em grande parte, construída a partir da oposição a este. Para Kant, ao contrário da tradição wolffiana, Existência pode ser dita “acessório” ou, de acordo com a tradição aviceniana, um “acidente” de uma essência na medida em que não pode jamais ser contada entre as caracterizações primárias de um ente. É este o motivo pelo qual Kant (2001, B 625) se pergunta se o juízo existencial é analítico ou sintético e responde afirmando a segunda opção. (KANT, 2001, B 626).

²⁰ Veja-se igualmente em *O conceito de ironia* a referência explícita que Kierkegaard faz ao clássico argumento dos cem táleres da *Crítica da razão pura*. (cf. *CI*, p. 144 / *SKS 1*, 194).

cartesiano. Em uma das passagens centrais para a compreensão da natureza filosófica de sua rejeição de um discurso ontológico que pretenda incluir ou absorver a Existência:

The Cartesian cogito ergo sum has been repeated often enough. If the I in *cogito* is understood to be an individual human being, then the statement demonstrates nothing: I am thinking *ergo* I am, but if I am thinking, no wonder, then, that I am; after all, it has already been said, and the first consequently says even more than the last. If, then, by the I in *cogito*, one understands a single individual existing human being, philosophy shouts: Foolishness, foolishness, here it is not matter of my I or your I but of the pure I. But surely this pure I can have no other existence than thought-existence. (*CUP1*, p. 317 / *SKS 7*, 288-289).

E algumas linhas abaixo, conclui com a sua posição final: “To conclude existence from thinking is, then, a contradiction, because thinking does just the opposite and takes existence away from the actual and thinks it by annulling it, by transposing it into possibility”. (*CUP1*, p. 317 / *SKS 7*, 289). Ora, é esta distinção que está na base de juízos acerca da Ontologia tais como os citados como exemplos paradigmáticos acima. É por esta razão que a Ontologia é ali descrita como “hipotética” ou, ainda “falsa” para o existente e, em suma, que a metafísica “é, mas não existe”. Do mesmo modo, uma ontologia que não se aperceba do caráter, por assim dizer, híbrido do estatuto ontológico do homem tornando impossível uma simples classificação geral dos seres em “mutáveis” e “imutáveis”²¹ não faz jus a seu objeto.

- *Rejeição de uma concepção de Ontologia que pressuponha a coextensividade entre Ser e Pensar:*

A conclusão pela radical diferença entre a Existência *qua* Existência e a Existência enquanto pensada conduz Kierkegaard diretamente a um solo de problemas em relação ao qual ele deve obrigatoriamente se posicionar. Se a distinção entre “ser factual” (*faktisk Væren*) e “ser ideal” (*ideel Væren*) está no centro de suas

²¹ Quando da exposição do modo kierkegaardiano de compreensão da Existência como *Inter-Esse*, voltarei a Aristóteles que parece fornecer, em outro lugar da *Metafísica*, mais um *insight* valioso ao dinamarquês. Do mesmo modo, a composição heterogênea do homem, que comporta simultaneamente fixidez e movimento será retomada quando do tratamento kierkegaardiano das categorias de Possibilidade e Necessidade.

reflexões, segue-se que o filósofo dinamarquês deve necessariamente enfrentar aquela que, talvez, seja a questão mais fundamental de toda tentativa de elaboração de uma Ontologia e que encontra instanciarções em todos os filósofos que trataram do tema, a saber, aquela sobre o(s) ponto(s) de tangência entre Ser e Pensar e, portanto, da relação entre estes dois domínios (ou mesmo se eles constituem, de fato, dois). De Platão a Hegel ou de Parmênides a Heidegger, esta pergunta impõe-se como primeira, se não na ordem da investigação, ao menos na ordem das razões. A partir da consciência deste feixe de questões, é virtualmente impossível não reconhecer no *Pós-escrito* as múltiplas ocorrências deste tema, assim como sua premência. Não obstante, o enfrentamento explícito deste tema por parte dos intérpretes é praticamente inexistente.

O ponto basilar da posição kierkegaardiana é que, devido ao caráter sui generis da Existência, entendida primariamente como ser atual, esta opera como que um limite último e intransponível da cognoscibilidade do Ser. Dito de outro modo, a Existência é uma região em que o domínio das “coisas que são” mostra-se opaco ao intelecto. Se ela não é a única, isto não é importante; o que oferece a dificuldade central é que ela é a região de investigação por excelência, posto que é a região do ser na qual encontra-se o homem e, portanto, em simultaneidade temporal e fática com o pensamento. No contexto da relação entre Hegel e Kant no *Pós-escrito*, Kierkegaard faz uma das suas mais radicais afirmações desta heterogeneidade: “The only *an sich* that cannot be thought is existing, with which thinking has nothing at all to do”. (*CUP1*, p. 328 / *SKS 7*, 300). Como usual, o filósofo consigna em suas anotações dos *Papirer* algumas reflexões, por vezes, ainda mais explícitas. Em uma extensa nota de 1850, intitulada “Ciência – O Existencial” (*Videnskab – Det Existentielle*), Kierkegaard afirma nos dois primeiros parágrafos:

Actuality [*Virkeligheden*] cannot be conceptualized. Johannes Climacus has already shown this correctly and very simply. To conceptualize is to dissolve actuality into possibility – but then it is impossible to conceptualize it, because to conceptualize it is to transform it into possibility and therefore not to hold to it as actuality. As far as actuality is concerned, conceptualization is retrogression, a step backward, not a step forward. It is not as if ‘actuality’ were void of concepts, not at all; no, the concept which is found by conceptually dissolving it into possibility is also in actuality, but there is still something more – that it is actuality. To go from possibility to actuality is a step forward (except in relation to evil); to go from actuality to possibility is a step backward. But in the modern period the baleful

confusion is that ‘actuality’ has been included in logic, and then in distraction it is forgotten that ‘actuality’ in logic is, however, only a ‘thought actuality,’ i.e., is possibility. (*Pap. X 2 A 439, 1850 / SKS 23, 72*).

Ainda uma vez mais, fica evidente certo tipo de preocupação kierkegaardiana sobre a relação entre a Existência e um saber sobre ela. O uso do termo “Ciência” (*Videnskab*) aqui, e sua posterior rejeição ao longo da entrada, devem ser vistos em conexão com a nota reproduzida anteriormente e que expõe o “ensaio metodológico” e a necessidade de uma “Ciência Existencial” (*Existentiel-Videnskab*). A relação de extrema heterogeneidade entre Existência e pensamento demanda um tipo específico de saber ou “ciência” sobre ela que, obviamente, não pode assumir os mesmos pressupostos de identidade ou semelhança. De fato, o *Pós-escrito* – e de certa forma, o projeto kierkegaardiano que tem na obra de 1846 seu ápice – erige seu aparato conceitual sobre uma Ontologia construída a partir do axioma de uma simultaneidade não-coextensiva dos planos da Existência *qua* Existência e do pensamento. O que pretendo afirmar através da expressão “não-coextensiva” é tão somente o fato de que, tal como Kierkegaard os concebe, os âmbitos, domínios ou regiões do pensamento e da Existência não se recobrem totalmente e não podem ser absolutamente comunicantes, ainda que estejam intimamente unidos na existência do sujeito empírico. Assim, “the philosophical thesis of the identity of thinking and being is just the opposite of what it seems to be; it expresses that thinking has completely abandoned existence, that it has emigrated and found a sixth continent where it is absolutely sufficient unto itself in the absolute identity of thinking and being”. (*CUP1*, p. 331 / *SKS 7, 302*).

Kierkegaard formula então uma posição particularmente interessante: não apenas o ser fático perde suas notas conceituais específicas ao ser pensado e, portanto, não pode ser apreendido pelo pensamento enquanto tal, mas a Existência é descrita como aquilo que perfaz o limite e a separação última entre o domínio do pensamento e das coisas que são: “A human being thinks and exists, and existence separates thinking and being, holds them apart from each other in succession”. (*CUP1*, p. 332 / *SKS 7, 303*)²². Essa posição kierkegaardiana é o que constitui seu enfoque próprio que o conduzirá a destacar ou atribuir positivamente outras características

²² Conferir igualmente *CUP1*, p. 314 / *SKS 7, 286*; *CUP1*, p. 316 / *SKS 7, 287-288*; *CUP1*, p. 320 / *SKS 7, 292*; *CUP1*, p. 329 / *SKS 7, 286-287*, entre outras.

conceituais à Existência e, por fim, literalmente abre espaço para caracterizá-la como intermediária em várias escalas ou hierarquias ontológicas que constrói: “The systematic idea is subject-object, is the the unity of thinking and being; existence, on the other hand, is precisely the separation. From this it by no means follows that existence is thoughtless [*tankeløs*], but existence has spaced and does space subject from objet, thought from being”. (*CUP1*, p. 123 / *SKS 7*, 118).

Note-se que de maneira alguma Kierkegaard sustenta a posição muitas vezes a ele atribuída de um irracionalismo ou mesmo um ceticismo naïve. Como será mostrado na exposição das suas teses positivas sobre a Existência, o que está em jogo é, ao invés de uma recusa da racionalidade, a tentativa da compreensão da extensão, em sentido lógico, do escopo da razão que se encontra concomitantemente como um objeto que lhe ultrapassa: “Existence is not thoughtless, but in existence thought is in an alien medium”. (*CUP1*, p. 332 / *SKS 7*, 303).

- *Rejeição de uma concepção de Ontologia que pretenda ser o âmbito de sentido existencial do sujeito que a opera:*

A crítica kierkegaardiana à apreensibilidade da Existência *qua* Existência repousa na não-coextensividade entre certo domínio do ser – a Existência – e pensar. Como apontado acima, este é o cerne epistemológico-metafísico de tal crítica a certo entendimento da Ontologia. Contudo, tal crítica desdobra-se também numa dimensão propriamente existencial. Se a heterogeneidade entre os dois domínios dá-se como sustenta Kierkegaard, o discurso racionalmente articulado sobre a Existência não pode pretender ser a última esfera de sentido existencial. Dito de outra forma, o sentido da Existência não pode ser apreendido ou desenvolvido no interior do plano teórico, mas no prático. É esta a razão última do deslocamento que Kierkegaard opera no tratamento da Existência. Não se trata portanto de uma petição de princípio contra a razoabilidade da experiência existencial humana ou, ainda, uma crítica autoritária em relação à “Razão” ou ao “Sistema” como tentativa de coordenação racionalmente articulada da realidade, mas um efeito, uma consequência da distinção qualitativa entre aqueles domínios.

Como se pode ver, aqui reside a crítica mais eminentemente “existencial” de Kierkegaard a certa concepção de metafísica e aquela que contará com mais desdobramentos ético-religiosos. No entanto, cumpre salientar que no centro dessa

objeção está, ainda, aquela distinção entre ser atual e ser pensado, mas vista agora sob outro aspecto. De certa forma, é a partir da derivação desta variante da crítica a Ontologias que pretendam assimilar a Existência atual, que Kierkegaard, por assim dizer, inaugura a via pela qual torna-se metodológica e epistemologicamente possível a atribuição positiva de novas notas características à Existência. É porque o “ser fático” não pode ser apreendido enquanto tal pelo intelecto, mesmo do sujeito cognoscente que toma sua própria existência como objeto – posto que a Existência é justamente aquilo que se interpõe entre a total identidade do plano do pensamento e da factualidade – que o “tratamento” da Existência só pode dar-se adequadamente contemplando o plano de sua modificação ou apropriação igualmente fática. Do mesmo modo, categorias que igualmente não se deixariam mesclar ou fundir ao conceito de Existência, tais como *Páthos*, Apropriação, Intermediariedade e Incompletude, por exemplo.

Em última análise, portanto, a crítica a certa opção ou concepção de Metafísica, revela traços existenciais diversos. À tomada de posição ou assunção de certos axiomas recebidos da tradição do debate em torno ao conceito de Existência, Kierkegaard funde novos caracteres. Como apontamos anteriormente, é esta simultânea recepção do status quæstionis e a partir deles desdobra tanto novos elementos e consequências quanto retrabalha críticas diversas, como ao conceito clássico de Verdade ou em seu alinhamento no que diz respeito à *Logische Frage*, como será analisado posteriormente.

Como se pode ver, as três características acima não constituem uma interdição final e absoluta de toda e qualquer Metafísica ou Ontologia; antes, delimitam justamente o escopo no qual Kierkegaard pretende desenvolver suas próprias reflexões acerca de seu objeto determinado. É de capital importância compreender que as oposições à Metafísica compõem antes como que a parte negativa da filosofia de Kierkegaard. As críticas aos pressupostos da Ontologia da qual ele quer afastar-se cumprem então a função de preparar ou limpar o terreno, por assim dizer, para a parte positiva das suas próprias posições acerca dos problemas relativos à Existência e que aparecem, em sua forma positiva, em todo o *Pós-escrito*. Perceba-se igualmente que este procedimento que, em certa medida, opera “apofaticamente” ou mesmo “por absurdo”, não é raro nem tampouco contingente ou inconsciente no pensamento de Kierkegaard; Climacus

mesmo fornece exemplos suficientes para que deles intuamos um método. Toda a obra *Migalhas filosóficas* é descrita como um “Experimento teórico” (PF, p. 9 / SKS 4, 218) construído sobre uma hipótese de alguém que se pergunta a partir da posição de alguém que ignora completamente o assunto e até as próprias condições de possibilidade da pergunta. (cf. PF, p. 9 / SKS 4, 218-219)²³. Do mesmo modo, a obra continua derivando seus resultados a partir de uma *reductio ad absurdum* a fim de evitar “cair no socrático” (conferir, por exemplo, PF, p. 18 / SKS 4, 227; PF, p. 25 / SKS 4, 232; PF, p. 28 / SKS 4, 235 etc.). O mesmo expediente crítico-negativo é utilizado em outros momentos importantes como a crítica a determinado tipo de elaboração de um sistema lógico no *Pós-escrito*. (cf. CUP1, p. 109-118 / SKS 7, p. 106-113)²⁴. Identificar este modo de articulação ou movimentação do pensamento kierkegaardiano é bastante importante para o que me proponho neste capítulo: do mesmo modo que Climacus não se opõe à confecção de qualquer espécie de sistema lógico, mas tão somente aqueles que não respeitam as condições ali expostas, não se pode dizer, sem maiores determinações, que as objeções de Kierkegaard à Metafísica e à Ontologia dirigem-se à natureza deste tipo de discurso, mas a um discurso deste tipo que não satisfaça as condições estabelecidas. É este o sentido da feliz expressão de H-B. Vergote, que assevera que Kierkegaard não formula sua ontologia a não ser de maneira irônica. (cf. 1982, II, p. 245ss).

Se o exposto acima corresponde, portanto, à exposição negativa, vejamos agora as teses positivas de Kierkegaard no que se refere às suas posições ontológicas.

3.2 EXISTENTIEL-VIDENSKAB COMO ONTOLOGIA DO INTER-ESSE

Como demonstramos nas seções acima, a crítica de Kierkegaard dirige-se a concepções específicas de Ontologia que violam os três grandes princípios que

²³ Kierkegaard utiliza aí a palavra “*Propositio*”, significando justamente proposição ou posição prévia que baliza o experimento teórico como operado por alguém que desconhece realmente o que investiga.

²⁴ Veja-se também, por exemplo, CUP1, p. 220 / SKS 7, 201: “The highest principles for all thinking can be demonstrated only indirectly (negatively)”. Nos *Papirer*, Kierkegaard remete esta posição a Trendelenburg (*Pap. V A 74*): “Basic principles can be demonstrated only indirectly (negatively). This idea is frequently found and developed in Trendelenburg’s Logische Untersuchungen. It is significant to me for the leap, and to show that the ultimate can be reached only as limit.”

regem sua reflexão. Do mesmo modo, julgamos estar suficientemente explicitado que a parte mais central de tal oposição encontra-se fundamentada em um aspecto eminentemente metafísico, a saber, determinada aproximação a um dos modos do ser – a Existência Atual – da qual são derivadas diferenciações – como a distinção entre ser atual e ser pensado – e consequências – como a recusa em alocar o sentido existencial do existente *qua* atual no plano da Existência *qua* pensada.

É igualmente evidente que, partindo das objeções a pontos tão bem determinados, é absolutamente plausível derivar intuitivamente aquelas que seriam as concepções positivas de uma Ontologia de acordo com os axiomas de Kierkegaard. Isto, por si só, já bastaria, a meu ver, para sustentar a tese de que o filósofo dinamarquês está plenamente comprometido com posições metafísicas profundamente determinantes de seu pensamento, ainda que estas pudessem apenas ser inferidas por negação. Mas não somente é possível entrever ou vislumbrar tais posições, como Kierkegaard expõe-nas exaustivamente nos escritos publicados sob o pseudônimo de Johannes Climacus. Dizer que a exposição é feita de maneira exaustiva pede uma explicitação. Faço-o com o fito de afirmar que em *Migalhas filosóficas*, *Pós-escrito conclusivo não-científico* e em *É preciso duvidar de tudo*, está contido todo o fundamento ontológico que baliza a reflexão kierkegaardiana. Mesmo em seus desenvolvimentos mais explicitamente teológicos ou, ainda, em seu tratamento das categorias modais, o que está operando são os mesmos axiomas e notas definitórias de sua compreensão da Existência como região do ser, tal como expostas naquelas obras. Com isso, não se trata de dizer que não há explicitações ou acréscimos importantes nos escritos posteriores ou, mesmo, nas obras que precedem estes livros. Todavia, é possível afirmar também que tais desdobramentos presentes em outros momentos do corpus de Kierkegaard também podem ser reconduzidos àqueles mesmos princípios presentes nos escritos climacusianos. São nestes que se podem encontrar o tratamento mais sofisticado dos problemas envolvendo as determinações possíveis da Existência, bem como as conexões básicas com as temáticas e discussões ético-religiosas que são, estas, por sua vez, condicionadas por aquelas determinações. Dessa forma, sustentamos que Kierkegaard não somente nega concepções ou posições ontológicas das quais pretende se afastar, mas postula as suas próprias, com características marcantes e coesão. É a tal

conjunto de posições referentes à determinação da Existência, bem como suas conexões com outros conceitos e categorias tais como Possibilidade, Necessidade, Temporalidade e Finitude que atribuímos o nome de uma Ontologia propriamente kierkegaardiana.

O uso do termo “Ontologia” para descrever tal ou tal conjunto de teses de Kierkegaard é, sem dúvida, forte. Isto fica ainda mais evidente pela escassez do uso do termo na literatura interpretativa; a lista dos intérpretes que explícita ou implicitamente afirmam haver algo como o compromisso de Kierkegaard com posições metafísicas é praticamente idêntica àquela exposta mais acima²⁵. Ora, como se vê, não se trata de um termo comumente utilizado para descrever, em todo ou mesmo em parte, o pensamento do filósofo dinamarquês. Cumpre, portanto, explicitar nossa opção que não é meramente terminológica, mas expõe parte essencial desta tese.

Não se trata de predicar arbitrariamente “ontologia” do pensamento de Kierkegaard, mas de reconhecer nele o esforço de lançar as bases metafísicas de uma abordagem do existente enquanto existente que deve dar conta da especificidade de seu estatuto ontológico. A necessidade de uma clarificação e de uma delimitação dos domínios é atestada pelo próprio Kierkegaard: “Very likely what our age needs most to illuminate the relationship between logic and ontology is an examination of the concepts: possibility, actuality and necessity. It is hoped, meanwhile, that the person who would do something along this line would be influenced by the Greeks” (*Pap.* VI B 54.21)²⁶. Ora, discernir os domínios do Possível, do Atual e do Necessário, bem como questões sobre a natureza da Existência e suas distinções em relação ao Ser tomado em geral não são questões prementemente metafísicas? E não são estes problemas enfrentados frontalmente por Kierkegaard?

²⁵ É significativo notar que no volume 15 – em 6 tomos, que ainda encontra-se no prelo – da coleção *Kierkegaard Research: Sources, Receptions and Resources*, dedicado a ser um léxico praticamente exaustivo e definitivo dos conceitos mais importantes de Kierkegaard, com mais de 100 entradas, contava com artigos dedicados aos conceitos de “Vortex” e “Fairy-Tales”, mas não previa um artigo sobre o conceito de “Metafísica”. Esta falha foi corrigida por sugestão minha, feita ao editor da coleção, Prof. Dr. Jon Stewart.

²⁶ Lembre-se aqui, novamente, o paradigma da filosofia grega como espectro diferenciado daquele da filosofia moderna tal qual compreendida por Kierkegaard.

Qual o sentido último de dizer, então, que haja um pensamento sobre o Ser em Kierkegaard? Há algumas justificativas possíveis. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que o termo “Ontologia” não possui um sentido unívoco nem na história da filosofia como um todo, nem no próprio século XIX. Poder-se-ia dizer também que o que há em Kierkegaard é uma “ontologia enfraquecida”, mais ou menos nos moldes da justificativa de D. Gonzales (1998)²⁷. Contudo, não creio ser isso suficiente para justificar algo que possui tal crucial importância para o pensamento de Kierkegaard, apontar simplesmente para critérios ou argumentos formais do pensamento do filósofo de Copenhague, ainda que seja possível chegar a concordar com algumas delas após análise dos argumentos intratextuais. Qual seja a inflexão que se dê ao termo “Ontologia”, não se pode se afastar do sentido primário ligado à própria etimologia da palavra. Ontologia é um “*lógos peri to ðn*”, ou seja, um “discurso concatenado sobre o ser”. As partes mutáveis desta definição são os sentidos distintos que podem assumir as palavras “discurso” e “ser”, sendo que esta última assume sempre – ainda que em maior ou menor grau – o papel de abrigar uma noção cujo suposto é a resposta à pergunta “O que é isto o que há?”. Se o que dissemos estiver correto, dizer que há uma ontologia em Kierkegaard não corresponde necessariamente, de modo algum, a comprometê-lo a priori com uma ontologia de tipo “x” ou de tipo “y”. Em outras palavras, não equivale a dizer de Kierkegaard que ele é um “essencialista”, “substancialista”, “monista”, “dualista”, “realista” ou comprometido com qualquer outra ontologia historicamente identificável, embora se possa tranquilamente fazê-lo. Dizer que em Kierkegaard há uma ontologia significa dizer tão somente que há nele “um discurso concatenado sobre o ser”, ficando em aberto, justamente, o sentido dos termos “discurso” e “ser”²⁸. Quanto ao sentido do primeiro, é o que exporemos na seção dedicada à

²⁷ Mais precisamente, Gonzales parece dizer que a ontologia kierkegaardiana é enfraquecida também por conta da fraqueza ou deficiência do seu objeto – a existência humana. Se esta é a tese de Gonzales, concordo inteiramente com ele. Se a tese se refere à fraqueza como uma qualidade do discurso kierkegaardiano sobre o ser, não o acompanho.

²⁸ Mesmo em se considerando uma definição contemporânea, tal como a fornecida por P. van Inwagen, que assevera que Ontologia em sentido forte pode ser caracterizada como “one's answer to the ontological question – ‘What is there?’ – provided that that answer consists in a specification of the ontological categories” (2014, p. 191-192n), vê-se que Kierkegaard satisfaz totalmente as condições para que lhe seja predicada uma Ontologia, uma vez que há em sua obra, inequivocamente, a resposta à pergunta sobre o que há e, no interior desse universo, a estruturação de um conjunto de categorias que lhe seja correspondente.

sua metodologia; quanto ao segundo, é o que passaremos a fazer com a exposição da dimensão positiva da Ontologia de Kierkegaard.

3.2.1 A *Existential-Videnskab* como Ontologia Regional

A expressão *Existential-Videnskab*, que assumimos aqui como o termo para designar, por excelência, a Ontologia de Kierkegaard, aparece explicitamente apenas na nota dos *Papirer* já citada anteriormente:

Concerning the Concepts ESSE and INTER-ESSE

A methodological attempt

Ontology

The different sciences ought to be ordered according to the different ways in which they accent being [*Væren*] and how the relationship to being provides reciprocal advantage. The certainty of these is absolute – here thought and being are one, but by the same token these sciences are hypothetical.

Mathematics

Existential science [*Existential-Videnskab*]. (*Pap.* IV C 100 n.d., 1842-43).

No entanto, apesar da ocorrência única, pode-se afirmar que o *Pós-escrito* todo inteiro pode ser lido como a busca, a determinação e a exposição de tal *Existential-Videnskab*. Se como foi apontado na seção anterior, esta entrada pode ser caracterizada como demonstrando certa oposição à Ontologia, não é este, penso, seu sentido último:

- a) os modos de relação – ou relações – para com o Ser conferem às ciências ou saberes determinados vantagens recíprocas [*reciprok Fordeel*]. A relação de “vantagens” ou atributos é bidirecional, ou seja, tanto o enfoque ontológico ou objeto de determinada ciência determina as propriedades epistêmicas desta, quanto as qualidades epistêmicas de cada ciência destinam-se ou aplicam-se a certo objeto ou enfoque ontológico. Está expressa aqui, portanto, a dimensão epistemológica daquela distinção

entre “ser factual” e “ser ideal” na forma de uma diferenciação de regiões de saberes que correspondem a regiões de objetos;

- b) a nota é um ensaio metodológico e veicula um princípio ordenador das ciências ou saberes. Estes devem ser organizados de acordo com suas relações e aproximações para com o Ser. Como se verá adiante, a distinção de objetos efetuada neste “ensaio” é igualmente uma distinção de métodos que é desenvolvida em seu sentido de método quando da exposição da tarefa do pensador subjetivo no *Pós-escrito*. Assim, ela é programática no que diz respeito à necessidade de certa elaboração de um método específico para tal enfoque do Ser;
- c) embora a própria natureza da entrada o denote, pelo fato de elaborar uma divisão, é claro que tais possibilidades de relações de determinações recíprocas significam que Kierkegaard entende que a aproximação ao Ser não se dá de forma unívoca. Assim, a Ontologia e a Matemática²⁹ têm como objetos entidades cognoscíveis a priori sobre os quais é possível um saber cuja certeza é absoluta. Contudo – ou como diz Kierkegaard, “em contrapartida” (*Gjengjeld*) –, tal conhecimento é hipotético (*Hypotheser*), isto é, diz respeito a objetos conceituais e, como tais, possíveis. A distinção entre os reinos ou regiões do Ser – *qua* atual e *qua* possível – opera aqui também como divisão de objetos realmente distintos que não se deixam reduzir a uma compreensão unificada. De fato, ainda que se queira, contra Aristóteles, compreender aqui Ser como gênero supremo que abarcaria no intelecto ambas as regiões, isso seria antes a confirmação da crítica kierkegaardiana do que sua superação, na medida em que, se é possível uma intuição pura do Ser que abstraia de suas diferenças regionais;
- d) por fim, nesta entrada, Kierkegaard já elabora a divisão ontológica que coloca em cena a expressão que o filósofo usará para sintetizar as notas conceituais fundamentais de seu entendimento da Existência, a expressão

²⁹ Conferir a estreita proximidade com o juízo que faz P. M. Møller acerca das propriedades da Ontologia e da Matemática em seu “Pensamentos sobre a possibilidade de provas da imortalidade do homem”: “Mas a ontologia, como as matemáticas, contém uma soma de proposições hipotéticas: ela propõe uma exposição *a priori* de todos os predicados que podem ser ditos de tudo o que poderia existir; mas que alguma coisa existe realmente, isto deve ser conhecido por uma outra via. Só as condições imutáveis da existência, não seu conteúdo real, são passíveis de serem expostas *a priori* pela ciência”. (MØLLER, 1993, p. 174). Há ainda uma estreita relação entre o modo que Kierkegaard entende o conceito de Existência e estas palavras de Møller, como se evidenciará mais adiante.

latina “*Inter-Esse*”. Que ela apareça em patente contraste com “*Esse*” reforça a interpretação essencial deste trabalho – que se confirma quando da análise da exposição dos demais caracteres existenciais constitutivos no *Pós-escrito*. Os domínios e suas relações, podem, a princípio, ser expostos como se segue:

Quadro 1 - Relações *Esse* e *Inter-Esse*

Tipos de saberes ou Ciências	Objeto	Relação entre Ser e Pensar	Modalidade do objeto	Âmbito de sentido
Metafísica- Ontologia tradicionais/ Lógica/Matemática	Ser (<i>Esse</i>)	Identidade	Possível/Hipotético	Pensamento/ Intelecto
“ <i>Existential- Videnskab</i> ”	Existência (<i>Inter-Esse</i>)	Simultaneidade não-coextensiva	Atual	Ação/Decisão /Apropriação existencial

Fonte: Elaborado pelo autor.

Como se pode ver, Kierkegaard distingue duas regiões ontológicas claramente heterogêneas. Não é equivocado, portanto, afirmar que a ontologia de Kierkegaard define-se como uma espécie de ontologia regional que dedica-se a determinado estrato ou recorte do ser.

A opção pela expressão “Ontologia regional” não é fortuita. Aquilo que pretende Kierkegaard só pode ser compreendido se sua tão falada crítica a certo gênero de Metafísica for compreendida através de seu reverso positivo. Na quase totalidade das vezes, a crítica de Kierkegaard é reduzida à ideia de crítica ao Sistema e a análise termina por se deter aí, como se o problema de fundo pudesse ser esgotado em chave metodológica ou, ainda, fosse simplesmente uma objeção a um aspecto formal do discurso filosófico. Sem a devida relação com a delimitação de uma região ou âmbito a ser tomada como objeto próprio – porque mais importante ou

porque epistemologicamente mais acessível –, não se apreende a crítica ao Sistema como crítica a um recorte ontológico que lhe precede e, com isso, perdem-se igualmente todos os aspectos positivos daquilo que é a Ontologia de Kierkegaard.

A expressão “Ontologia regional” tem sua origem, de certa forma, a partir da divisão clássica da Metafísica como tendo dois âmbitos, a saber, um mais geral que trataria do Ser enquanto tomado em si mesmo e, portanto em sua universalidade (*metaphysica generalis* ou Ontologia) e um que se subdividiria no exame do ser enquanto objetos de uma classe especial – Deus, o Mundo e o Homem –, a *metaphysica specialis*, tendo, portanto, a teologia, a cosmologia e a psicologia como subdivisões correlatas a cada um dos objetos³⁰. Embora esta distinção remonte ao próprio Aristóteles que, por vezes, define a Filosofia Primeira como ciência do Ser enquanto Ser, mas também enquanto exame do ser – ou da essência – de certo tipo de entes, esta divisão atravessou a Filosofia Medieval e cristalizou-se nos tratados de Metafísica de Baumgarten e Wolff. Modernamente, a expressão “Ontologia regional” foi adotada por Husserl para apontar exatamente a particularidade ou, antes, a regionalidade, da pesquisa ontológica que se debruça sobre classes específicas de entes. A ideia de um recorte ou de uma delimitação do objeto de análise não é, então, propriamente nova em Kierkegaard e, tampouco, pretendo aqui afirmá-lo. A originalidade da abordagem kierkegaardiana consiste em radicalizar tal regionalidade como condição de possibilidade incontornável de uma aproximação ao existente *qua* existente. É, também, só assim que se pode pensar uma epistemologia ou uma ética que não tenha como agente ou operador um sujeito puro ou transcendental, mas as apreenda como ação de um existente atual³¹.

³⁰ Para uma história da Ontologia, veja-se Ferraris (2008).

³¹ É interessante lembrar aqui, como horizonte último da reflexão kierkegaardiana, a eloquente nota dos *Papirer*: “What is the relation between speculating subject and the historical existence? What is continuity? What is primitivity?” (*Pap.* IV C 92). Como se verá na seção dedicada às relações entre Ontologia e Verdade, a preocupação de Kierkegaard em estabelecer as condições para uma Lógica e um conceito de verdade que não ignore o estatuto ontológico do existente é um aspecto chave de seu pensamento tal qual exposto no *Pós-escrito*. Compare-se com o esforço de Heidegger exposto já em seus trabalhos de juventude no sentido de elaborar uma “lógica subjetiva”. (cf. HEIDEGGER, 1978, p. 407). Veja-se também a discussão sobre o conceito de verdade como *adequatio* – extremamente semelhante à análise do mesmo conceito feita no *Pós-escrito* – no §44 de *Ser e tempo* que traz à tona um propósito com um mesmo *élan* de Kierkegaard: “E a separação entre a realização real e o conteúdo ideal não será ilegítima justamente no tocante à ação “real” de julgar alguma coisa? Não será que a realidade do conhecimento do juízo se rompe em dois modos de ser ou ‘camadas’, cuja sutura jamais chegará a alcançar o modo de ser do conhecimento? Não terá razão o psicologismo quando se opõe a esta separação, embora ele próprio não esclareça ontologicamente o modo de ser do pensamento que pensa alguma coisa e nem mesmo reconheça esse problema?” (HEIDEGGER, 2012). As posições e teses – ontológicas e epistemológicas – de Kierkegaard não podem, então, ser igualmente vistas a partir do mesmo prisma de reação ao Idealismo, que

Esta regionalidade ou recorte da Ontologia de Kierkegaard é, portanto, uma opção absolutamente consonante à sua reação contra os modelos de reflexão ontológica que subsumem ou, como diz Kierkegaard, esvaziam a Existência atual ao dissolvê-la no Ser em geral. Uma reflexão que procure manter a tensão entre o pensamento e a Existência atual não pode ser senão uma Ontologia regional. De fato, Kierkegaard vai na direção de identificar as estruturas gerais que fazem as vezes de condições de possibilidade para os desdobramentos individuais dos existentes atuais. Contudo, sua especificidade reside em que a Ontologia do *Inter-Esse*, a *Existentiel-Videnskab*, é, de certo modo, uma Ontologia fenomenológica *a posteriori*. É importante notar que, com isso, Kierkegaard não está operando no registro da concepção aristotélica de ciência que, ao tomar a geometria euclidiana como paradigma, compreende a cientificidade essencialmente como dedução a partir de princípios ou axiomas estabelecidos como tais pelo caráter de evidência. Tal paradigma é o que condiciona grande parte da Filosofia Moderna, a partir de Descartes, inclusive³². Em termos mais amplos, a própria crítica kierkegaardiana dirigida à “cientificidade” dos sistemas filosóficos baseia-se na impossibilidade de um existente *qua* existente operar tal procedimento ou, ainda, na compreensão da limitação última da derivação do ser fático da postulação de qualquer axioma ou princípio que, por definição é, segundo o que Kierkegaard expõe na entrada dos *Papirer*, hipotética ou possível. Em suma, o problema nuclear em relação ao modo de elaboração de uma Ontologia da Existência, e que será atacado frontalmente por Kierkegaard no tratamento das características do Pensador Subjetivo, é a tensão verdadeiramente dialética entre um objeto que não pode ser deduzido e a identificação de elementos gerais ou universais.

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

desembocou no Psicologismo contra o qual toda a filosofia da segunda metade do XIX dialogou, mas sem grande parte dos defeitos deste?

³² Sobre tal paradigma e seus desdobramentos, veja-se o excelente artigo de H. Philipse (1999).

do entendimento kierkegaardiano de Existência como Inter-Esse, objeto de sua *Existentiel-Videnskab*.

3.2.2 *Esse e Inter-Esse: Existência como Inter-Esse*

Como se pode ver a partir da organização na tabela construída acima, Kierkegaard sumariza ou recolhe todo o domínio do objeto que cai sob o escopo da *Existentiel-Videnskab* sob a expressão latina “*Inter-Esse*”. Tal expressão latina conhece apenas três ocorrências em todo o corpus kierkegaardiano³³. Contudo, da mesma maneira que o *Pós-escrito* deve ser visto como o desenvolvimento do projeto da *Existentiel-Videnskab*, ele é, portanto, a exposição do conceito de Existência como *Inter-Esse* como termo que unifica suas determinações. Se essa tese estiver correta, deve ser possível extrair das determinações existenciais que Kierkegaard expõe, para além da ocorrência explícita do termo, características que seguem tanto os axiomas provenientes da negação de outros tipos de Ontologia, quanto os paradigmas que regem a Ciência Existencial. Antes de passar à apresentação e análise daquelas ocorrências, façamos aqui uma digressão acerca do uso e da escolha do vocábulo latino.

Embora o termo acabe desempenhando um papel fundamental como descrição unitária dos atributos do objeto de sua Ontologia, não se encontra nos escritos ou anotações de Kierkegaard uma indicação da origem ou escolha deste. Do mesmo modo, assim como a análise deste conceito é praticamente inexistente entre os comentadores, uma investigação sobre sua gênese é absolutamente desconhecida. Assim, o esforço feito aqui é, obviamente, uma conjectura. Contudo, há bastante sentido em afirmar que a escolha do termo possa ter ocorrido a partir da leitura de trechos ou, mais especificamente, de um trecho da edição latina da *Metafísica* de Aristóteles. Como testemunha o catálogo de seus livros, Kierkegaard possuía ao menos duas edições da *Opera omnia* de Aristóteles em grego e latim (cf. ASKB, 1056-1075). No início do livro II – *alfa élatton* – ao comentar dos princípios afirmados pelos que “primeiro filosofaram”, Aristóteles é levado já aí a fazer certas

³³ Tal como pode ser aferido pela busca na SKS em sua versão eletrônica. Em seu verbete, tão louvável quanto único, sobre o conceito de “*Inter-Esse*” em Kierkegaard, I. Basso, embora não seja muito iluminador, confirma o mesmo número e os mesmos locais de ocorrência. (cf. BASSO, 2006, p. 5757).

considerações sobre as causas, assim como sobre os processos de geração e corrupção. Ao descrever o estado daquilo que está em processo de fazer-se ou – em termos aristotélicos – atualizando-se, diz o Estagirita:

Dizemos que o homem provém da criança como algo que já adveio provém de algo que está em devir, ou como algo que já está realizado provém de algo que está em devir, ou como algo que já está realizado provém de algo que está em vias de realização. (De fato, nesse caso há sempre um termo intermediário: entre o ser e o não-ser existe sempre no meio o processo do devir, assim entre o que é e o que não é há sempre no meio o que advém. [...]). (ARISTÓTELES, 2002, 994a, 25-29)

Ora, a versão latina clássica de Moerbecke, expressa assim este trecho: “*Ergo sic ex puero fieri virum dicimus, quomodo ex eo quod fit, quod factum est, aut ex eo quod perficitur, perfectum. Semper enim est medium inter esse et non esse, generatio; ita et quod fit, existentis et non existentis.*” (cf. ARISTÓTELES, 1998, grifo nosso). A edição de Bekker – Berolini – traduz assim o trecho principal: “*semper etenim est aliquid medium, ut inter esse, et non esse, generatio: ita quod fit, inter existens, et non existens*”. (cf. ARISTÓTELES, 1938, grifo nosso). Ora, o contexto e o que aí afirma Aristóteles não poderia ser mais significativo e deve ter chamado a atenção de Kierkegaard. Aristóteles está se referindo especificamente àquele estado próprio do que está em processo de vir-a-ser como algo de intermediário. A semelhança com a tese expressa no “Interlúdio” de *Migalhas filosóficas* (bem como em diversos locais do *Pós-escrito*), cuja primeira divisão é destinada a investigar exatamente o Vir-a-ser (*Tilblivelse*) é patente: o devir é justamente uma mudança no Ser (*Væren*) e não na Essência (*Væsen*) (cf. *PF*, p. 73) e o vir a ser é, então, a atualidade (*Virkeligheden*) (cf. *PF*, p. 75). No périplo para retrair a relação entre este trecho da *Metafísica* e o “Interlúdio”, não se encontra senão um artigo, de G. J. Stack, que fazia alusão a tal tese aristotélica sem, no entanto, fazer absolutamente nenhuma relação com o uso da expressão “*Inter-Esse*” por Kierkegaard. (cf. STACK, 1974, p. 4, n. 5). Contudo, parece haver razões suficientes para supor tal conexão que supera uma questão meramente filológica ou genética e estabelece ainda mais a afinidade das posições kierkegaardianas com certo panorama metafísico grego.

3.2.2.1 *Inter-Esse* – as ocorrências textuais

Vejamos, portanto, para além daquela já citada na anotação dos *Papirer* acima, as outras duas ocorrências do termo.

No póstumo *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, datado de 1843, Kierkegaard assevera:

Reflection is the possibility of the relation. This can also be stated as follows: Reflection is disinterested. Consciousness, however, is the relation and thereby is interest, a duality that is perfectly and with pregnant double meaning (expressed in the word ‘interest’ (interesse). Therefore, all disinterested knowledge (mathematics, esthetics, metaphysics) is only presupposition of doubt. (*JC*, p. 170 / *SKS* 15, 57).

A expressão latina ocorre aí em itálico no original, indicando ser uma palavra estrangeira, e sem hífen³⁴. Mas novamente o contexto no qual ela ocorre é tão significativo quanto o da entrada anterior dos *Papirer* que lhe é, de certo modo, contemporânea³⁵. Kierkegaard pretende estabelecer a relação entre Interesse (*Interesse*, no original dinamarquês) e a expressão latina “*interesse*” captando com isso, uma “dualidade” (*Dobbelthed*) ou uma “fecunda ambiguidade” (*prægnant Tvetydighed*). Todavia, aí o filósofo dinamarquês expõe apenas uma das facetas desta duplicidade, a saber, a dicotomia entre conhecimento ou saber interessado e desinteressado³⁶. A tese aí expressa é que a diferença fundamental entre “reflexão” (*Reflexion*) e “consciência” (*Bevisthed*) se dá pelo fato de que, se na primeira pode haver tratamento de um objeto a ser conhecido sem que o sujeito cognoscente com ele se relacione, por consciência, Climacus entende o estado de implicação necessária do sujeito que pensa *qua* presente a si mesmo enquanto maneja os objetos mentais dos quais dispõe. Desse modo, há certos temas ou saberes em relação aos quais há uma independência, desinteresse ou neutralidade (*interesseløs*), inclusive desejável, em relação ao sujeito que os opera. Ainda uma vez mais, os exemplos são os mesmos que encontramos nas citações feitas anteriormente quando da análise da crítica a certo tipo de reflexão metafísica. Entretanto, Kierkegaard deixa de fora neste

³⁴ Tanto os Hong (*JC*, p. 170) quanto os comentários da *SKS* (15, 57, 12) indicam tratar-se da expressão latina cujo sentido é “ser entre” ou “ser intermediário”.

³⁵ O opúsculo *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est* é, como dissemos, uma obra póstuma. Assim, encontra-se igualmente nos *Papirer* indexada em IV B 1.

³⁶ Veja-se item 6.1 abaixo.

excerto a clarificação daquela outra parte da ambiguidade que aí apenas aponta, a saber, a relação entre interesse ou conhecimento interessado e aquilo que quer expressar com o uso da expressão latina, a saber, a intermediariedade, aspecto que aqui me interessa primordialmente.

É, portanto, na terceira ocorrência explícita do termo latino, agora no *Pós-escrito*, que Kierkegaard exhibe, ainda que de maneira sintética a ser desenvolvida plenamente em outros momentos da mesma obra, o caráter de intermediariedade de maneira plenamente manifesta:

For the existing person, existing is for him his highest interest, and his interestedness in existing is his actuality. What actuality is cannot be rendered in the language of abstraction. Actuality is an *inter-esse* between thinking and being in the hypothetical unity of abstraction. Abstraction deals with possibility and actuality, but its conception of actuality is a false rendition, since the medium is not actuality but possibility. Only by annulling actuality can abstraction grasp it, but to annul it is precisely to change it into possibility. Within abstraction, everything that is said about actuality in the language of abstraction is said within possibility. That is, in the language of actuality all abstraction is related to actuality as possibility, not to an actuality within abstraction and possibility. Actuality, existence, is the dialectical element in a trilogy, the beginning and end of which cannot be for an existing person, who *qua* existing person is in the dialectical element.” (CUP1, p. 314-315 / SKS 7, 286-287).

A ocorrência do conceito de *Inter-Esse* não poderia dar-se em contexto mais significativo. Aparecem aqui tanto a relação direta de definição da Atualidade (*Virkeligheden*) como um *Inter-Esse* quanto esta conexão se dá no seio da reafirmação da posição já explicitada acima quanto à Atualidade enquanto tal e sua transmutação em Possibilidade no domínio do pensamento, operação que, como igualmente mostramos, provoca tanto a identificação de outras notas constitutivas no pensamento sobre a Existência, quanto o deslocamento da “analítica” existencial para outro plano que não o do pensamento puro ou, como mostraremos a frente, o plano da apropriação fática. A partir daqui, as relações entre *Existential-Videnskab* e *Inter-Esse*, entre o tipo de saber existencial que Kierkegaard procura erigir e as determinações ou notas constitutivas de seu objeto próprio devem ser perseguidas através do *Pós-escrito* a fim de compreender como o filósofo dinamarquês simultaneamente apreende os caracteres especiais da Existência segundo sua

aproximação e resolve os problemas epistemológico-metodológicos derivados de tal recorte ontológico.

Embora dispersos por todo o livro³⁷, é possível agrupar as determinações positivas da noção de Existência como Kierkegaard constrói no *Pós-escrito* em quatro grandes determinações. A partir disso deve ser igualmente possível compreender o sentido último da definição kierkegaardiana do escopo de sua Ciência Existencial como *Inter-Esse*. Deve igualmente ser notado como os elementos propriamente kierkegaardianos apresentados no *Pós-escrito* aparecem em sua positividade em parte como adição propriamente original, mas em parte como derivação daqueles axiomas provenientes também da recepção do *status quæstionis* da noção de Existência nos moldes que foram apresentados na seção anterior. Dito de outro modo, o que intento que também fique demonstrada neste trabalho é a afirmação de que a concepção propriamente kierkegaardiana de Existência não é fruto apenas de um *Existential turn* – este, amplamente reconhecido na interpretação e recepção do pensamento kierkegaardiano – elaborado mais ou menos ao largo dos problemas tradicionais próprios aos temas sobre os quais o filósofo se debruça ou, ainda, à revelia destes, mas que, partindo daí, avança em uma concepção coesa e consistente com suas críticas e seus pressupostos. Passemos então à exposição das quatro notas conceituais fundamentais.

3.2.2.2 *Inter-Esse*: Atualidade (*Virkelighed*) e Movimento (*Bevægelse*)

Ao menos desde Aristóteles os conceitos de Potência (*dýnamis*) e Ato (*enérgeia*) são compreendidos como a expressão teórica do estofa metafísico daquilo que está na ordem do tempo. De fato, a relação entre Potência e Ato vista através do desenrolar do tempo ou do devir é um dos principais ganhos do livro Θ da *Metafísica*. Neste livro nono, Aristóteles distingue entre dois sentidos primordiais de Potência, a saber, um primeiro, entendido como princípio ou fonte de mudança em um outro ou enquanto outro e, portanto, movimento (cf. ARISTÓTELES, 2002, 1046a) e um segundo sentido que consiste na apreensão da mudança não como Movimento

³⁷ A dispersão à qual fazemos referência não deve ser entendida como fragmentariedade. Conforme testemunham os *Papírer*, desde a sua concepção, o *Pós-escrito* foi pensado e estruturado a partir de uma grade de problemas que, explícita ou implicitamente, estão todos presentes na obra. (cf. *Pap.* VI B 13). Contudo, a ordem da exposição não necessariamente é uma com a ordem das razões.

(kínesis) propriamente dito, mas como perfectibilidade em relação ao ente (possível) ele mesmo, como atualização. Desse modo,

[...] o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado. Ao primeiro membro dessas diferentes relações atribui-se a qualificação de ato e ao segundo a de potência. (ARISTÓTELES, 2002, 1048b).

Portanto, “o ato é o existir (*hyparchéin*) de algo”. (ARISTÓTELES, 2002, 1048a)³⁸. Não nos interessa aqui retraçar todo o histórico da noção de Atualidade³⁹. Contudo, é importante apontar o fundamento aristotélico a fim de estabelecer o solo último a partir do qual Kierkegaard desenvolve seu próprio entendimento. Como se pode notar, o filósofo dinamarquês assimila a tradição clássica que, de certo modo, reuniu os dois sentidos de Potência, tais como descritos por Aristóteles, no conceito de Possibilidade que, associada às outras duas modalidades – Atualidade e Necessidade⁴⁰ – descrevem modos de ser na medida em que respondem a pergunta acerca de como tal ente é, em oposição à pergunta sobre sua quididade. Ao eleger como objeto privilegiado o existente *qua* existente, Kierkegaard assume a Atualidade como eixo central do seu entendimento de Existência do ponto de vista ontológico. É a distinção entre o “ser fático” e o “ser ideal” – interpretada exatamente como distinção entre Atualidade e Possibilidade – e a consequente prioridade do primeiro sobre o segundo, do ponto de vista do existente, o polo irradiador de todas as posições ulteriores.

Por isso, em virtualmente todos os momentos argumentativos das *Migalhas filosóficas e do Pós-escrito* nos quais Kierkegaard quer ressaltar o caráter geral da

³⁸ Aristóteles segue com a pergunta acerca de qual – Potência ou Ato – seria o anterior e qual o posterior. Compare-se com a seção do *Pós-escrito* intitulada “Possibilidade superior à Atualidade; Atualidade superior à Possibilidade” (*CUP1*, p. 318-342) na qual Kierkegaard tece considerações análogas, mas já no terreno da compreensão existencial destes termos. Voltaremos a isso no capítulo dedicado à Ontologia e Apropriação Existencial.

³⁹ Opto neste trabalho pelo uso de “Atualidade”, em lugar de “Efetividade” ou quaisquer outros termos, a fim de manter a relação e a referência à palavra latina utilizada nas traduções da “*enérgeia*” aristotélica, i.e. “*Actualitas*”. Como os vocábulos “*Wirklichkeit*” e “*Virkelighed*” são os correlatos, em alemão e dinamarquês, respectivamente, quando traduzidos eles o serão por “Atualidade”.

⁴⁰ Como já apontado anteriormente, Kierkegaard elabora um conceito de Necessidade (*Nødvendighed*) diferente daquele clássico em explícita discordância com Aristóteles. Este entendimento de Necessidade em sentido forte, como será mostrado no capítulo 5, é igualmente derivado da compreensão radical de Atualidade.

Existência em sua, por assim dizer, pureza em si mesma, do ponto de vista metafísico, é a este atributo que ele recorre, bem como ao emprego do termo *Virkelighed*.

Se, como insiste Climacus no “Interlúdio” do mesmo *Migalhas*, a passagem da Possibilidade à Atualidade é a passagem para o domínio do devir ou vir-a-ser, a Existência *qua* atual é, portanto, o espaço do ser em movimento: “To think existence sub specie æterni and in abstraction is essentially to annul it, and the merit of it resembles the much-heralded merit of cancelling the principle of contradiction. Existence without motion is unthinkable, and motion is unthinkable *sub specie æterni*”. (CUP1, p. 308 / SKS 7, 281). Assim, “Inasmuch as existence is motion, it holds that there is indeed a continuity that holds the motion together, because otherwise there is no motion. (CUP1, p. 312 / SKS 7, 284). Da mesma forma que o acento kierkegaardiano na Atualidade tem impacto direto na sua concepção das modalidades, o movimento do devir, elemento próprio ao existente *qua* existente na medida em que este é visto como tendo passado do não-ser para o ser, inexoravelmente histórico, tal ênfase põe em relevo o aspecto eminentemente temporal do existente atual que deveio⁴¹: “[o sujeito] as long as he is existing, he is in the process of becoming”. (CUP1, p. 92 / SKS 7, 90). Assim, a Existência compreendida primariamente em termos de Atualidade radicalmente irreduzível ao âmbito do pensamento põe em relevo sua particularidade: “Existence is always the particular; the abstract does not exist (*Existerer*, grifo do autor)”. (CUP1, p. 330 / SKS 7, 301).

Mas há ainda mais a explorar no que diz respeito às precisões feitas por Kierkegaard no trato com a Atualidade. Cumpre então avançar um pouco mais na clarificação de alguns pontos apenas enunciados anteriormente.

3.2.2.2.1 *Ser qua atual e pensamento qua possível: a distinção entre Virkelighed e Realitet*⁴²

O papel exercido pela Atualidade na Ontologia Kierkegaardiana dificilmente pode ser superestimado. No entanto, sua especificidade assim como seu sentido

⁴¹ Insisto na caracterização “Atual que deveio” já que, como veremos, Kierkegaard afirma que a Atualidade se predica de modo absolutamente unívoco, tanto das criaturas quanto de Deus, ainda que este não possa ser entendido como tendo vindo-a-ser. Voltaremos a tratar das questões relativas ao Movimento no capítulo 5.

⁴² Uma versão expandida e em inglês desta seção está no prelo, a sair no *Kierkegaard Studies Yearbook 2015*.

preciso, só se tornam mais explícitos a partir de algumas distinções e, sobretudo, a distinção entre *Virkelighed* e outros sentidos de ser; mais especificamente, a diferenciação entre ser *qua* pensado e ser *qua* atual ou, em outras palavras, segundo a sua expressão mais final no *Pós-escrito*, entre *Realitet* e *Virkelighed*. A distinção que acima aparecia só negativamente, através da crítica dirigida a um tipo de ontologia, aparece agora positivamente, a partir dessa precisão conceitual; tal distinção é a pedra angular que estabelece as condições de possibilidade da abordagem particularmente kierkegaardiana da Existência. Assim, embora essa diferenciação encontre sua forma mais sofisticada e definitiva na obra de fevereiro de 1846, ela aparece em diversos momentos do *corpus* de Kierkegaard. Convém então retrazar esse percurso.

- “O que está faltando aqui é uma distinção”: *faktisk Væren* e *ideel Væren*

Na extensa nota de rodapé de PF já mencionada, no contexto da discussão sobre a existência de Deus, Kierkegaard afirma:

For example, Spinoza, who, by immersing himself in the concept of God, aims to bring being out of it by means of thought, but, please note, not as an accidental quality but as a qualification of essence. [...] But to go on, what is lacking here is a distinction between factual being and ideal being [*faktisk Væren* og *ideel Væren*]. The intrinsically unclear use of language—speaking of more or less being, consequently of degrees of being [*Grads-Forskjel i Væren*]—becomes even more confusing when that distinction is not made [...]. With regard to factual being, to speak of more or less being is meaningless. A fly, when it is, has just as much being as the god; with regard to factual being, the stupid comment I write here has just as much being as Spinoza's profundity, for the Hamlet dialectic, to be or not to be applies to factual being. Factual being is indifferent to the differentiation of all essence-determinants, and everything that exists participates without petty jealousy in being and participates just as much. It is quite true that ideally the situation is different. But as soon as I speak ideally about being, I am speaking no longer about being but about essence. (PF, p. 41-42n / SKS 4, 246n)⁴³.

⁴³ A rejeição de qualquer gradação no que diz respeito ao ser factual alinha Kierkegaard nas fileiras dos críticos de qualquer solução analógica. Esse é um aspecto bastante importante em se considerando o escopo mais amplo da questão, uma vez que essa recusa está baseada na negação da tese que afirma que a existência *qua* atualidade (*Virkelighed*) possa ser um atributo ou característica de essências (i.e. *Realitas*). Note-se que, não obstante H. Bouchilloux (2014) esteja correta ao afirmar a proximidade, e mesmo certa dependência, do “Interlúdio” para com as teses de Leibniz, Kierkegaard difere radicalmente daquele precisamente porque Leibniz admite que a

A distinção mencionada é expressa aqui como uma diferença entre “ser factual” e “ser ideal”. O acento sobre a diferenciação tem como objetivo aí afirmar dois pontos principais: (a) a irreduzibilidade do ser *qua* factual ao ser *qua* ideal e (b) a rejeição de qualquer espécie de gradação no que concerne ao ser *qua* factual⁴⁴. Esses dois aspectos não podem ser negligenciados, como se verá posteriormente.

Em uma das entradas dos *Papirer*, de 1849-1850 – alguns anos após a publicação do *Pós-escrito*, portanto – Kierkegaard volta ao assunto, usando agora uma terminologia diferente, mas afirmando o mesmo contraste:

What confuses the whole idea of ‘essence’ in logic is that attention is not given to the fact that one continually functions with the ‘concept’, existence [*Existents*]. But the concept, existence, is an ideality, and the difficulty is precisely whether existence is absorbed in the concept. Then Spinoza may be right: *essentia involvit existentiam*, namely, the concept-existence, i.e., existence in ideality. From another point of view, Kant is right in saying, ‘Existence brings no new content determination [*Indholdsbestemmelse*] to a concept.’ Obviously Kant honestly thinks of existence as not being absorbed into the concept, empirical existence. In all the relationships of ideality it holds true that *essentia* is *existentia*, if the use of the concept *existentia* is otherwise justified here. The Leibnizian statement: If God is possible, he is necessary—is entirely correct. Nothing is added to a concept whether it has existence or not; it is a matter of complete indifference; it indeed has existence, i.e., concept-existence, ideal existence. (*Pap. X2 A 328 / SKS 22, 433-435*).

existência seja um predicado que aceita certo tipo de gradação: “It is clear, also, that existence is a perfection or increases reality, that is: when A is thought as existing, more reality is thought of than when A is conceived as possible”. (LEIBNIZ, 1989 [Carta a Eckhard, 1677], p. 177). Veja-se também LEIBNIZ, 2000, See also Leibniz, 2000, IV, 1, §7; sobre a atualidade como “contida” na essência como uma parte das “forças primárias”, assim como “completude” da essência, veja-se Leibniz (1997, p. 12). Para um sumário do conceito leibniziano de Existência, conferir Erickson (1965). Sobre o uso de Leibniz por Kierkegaard, veja-se Waaler (1998); Waaler; Løkke (2009).

⁴⁴ Pode-se ver o mesmo movimento argumentativo, ainda na mesma nota de *PF*, no comentário de Kierkegaard acerca de uma nota explicativa de Spinoza. Ali, o filósofo holandês diz “*Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse*”, ao que Kierkegaard acrescenta: “He explains *perfectio* by *realitas, esse* [perfection... reality, being]. Consequently, the more perfect the thing is, the more it *is*; but its perfection is that it has more *esse* in itself, which means that the more it is, the more it is. —So much for the tautology.” Não é possível saber ao certo se à época Kierkegaard estava já consciente da dimensão da manobra de conceitual de Spinoza acerca do conceito de *Realitas*, como ele provavelmente estava depois, à época do *Pós-escrito*. No entanto, ainda que ele não use aqui o par *Realitet-Virkelighed*, é claro que Kierkegaard estava já se opondo à inclusão de *esse* – significando o ser atual – no conjunto de marcas conceituais distintivas de um conceito, isto é, no domínio da *Realitas*. O “*realitatem sive esse*” de Spinoza apenas pode ser entendido como verdadeiro por Kierkegaard se *esse* significa aqui “ser ideal”, o que faria da afirmação uma “tautologia”. Se compreendido de outra forma, Spinoza estaria fazendo um movimento que Kierkegaard interdita radicalmente, a saber, derivando o ser atual a partir da essência.

É interessante notar que nessa entrada, Kierkegaard está utilizando um léxico diferente e algumas outras referências de fundo. Ao invés de “ser” (factual/ideal), o filósofo utiliza um termo um pouco mais específico – existência (*Existents*) “empírica” e existência “conceitual” – e, além do reaparecimento de Spinoza e Leibniz, há outro personagem que oferece uma outra abordagem: a presença de Kant aqui não apenas fornece uma visão mais detalhada da separação radical entre aqueles dois entendimentos de “Existência”, uma vez que a distinção entre eles está embasado em uma proibição de se considerar a “existência empírica” como uma determinação conceitual (possível) contida na essência, mas ao mencionar explicitamente a posição kantiana e concordar com ele, Kierkegaard também traz todo o background necessário para uma compreensão mais profunda de sua própria posição. Voltemos à posição kantiana⁴⁵.

O núcleo da tese de Kant é precisamente a diferenciação entre, por um lado os juízos que afirmam ou negam notas conceituais – *Merkmale* – que compõem um conceito e, de outro, juízos que apenas “põem” o conceito com todo o conjunto de seus predicados definitórios em relação a um sujeito. Assim, Kant argumenta contra a afirmação de que “existência” possa ser um daqueles predicados definitórios, especialmente no caso de um ente que, per definitio, tem a totalidade de todos os predicados possíveis, como no caso do argumento ontológico. Nas palavras de Kant:

Se tomar pois o sujeito juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se conta também a onipotência) e disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o *objeto* que corresponde ao meu *conceito*. [...] E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Com táleres reais não contém mais do que cem táleres possíveis. [...] Mas para o estado das minhas posses, há mais em cem táleres reais do que no seu simples conceito (isto é, na sua

⁴⁵ Volto aqui à análise de alguns dos fragmentos de Kant já mencionados, mas agora para outra finalidade. Assim, em vista da distinção entre *Realitet* e *Virkelighed* expando aqui a análise daquilo que foi apontado no item “a” da seção 3.1. Kierkegaard frequentemente menciona Kant quando lidando com uma dimensão eminentemente metafísica da Existência. Compare-se, por exemplo, o argumento do plano em *PF*, p. 73 / *SKS* 4, 273 com o exemplo kantiano em 2001, A 600/B 628. Veja-se também *CUP1*, p. 328 / *SKS* 7, 300. Em *CUP1*, p. 583 / *SKS* 7, 530, Kierkegaard cita explicitamente a formulação kantiana sobre a existência ser considerada como um predicado que não adiciona nenhuma nova determinação [*bestemmende Prædikat*], mas como uma forma de todos os predicados definidores. Não obstante, Kierkegaard acrescenta que “agora”, tornar-se um existente significa tornar-se um pecador, o que pavimenta seu próprio entendimento acerca da complexidade de notas da Existência ou, dito de outro modo, para aquele deslocamento semântico a ser tratado mais detidamente nos capítulos abaixo.

possibilidade). Porque, na realidade, o objeto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado); [...] Assim, pois, quando penso uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (mesmo na determinação completa), em virtude de ainda acrescentar que esta coisa é, não lhe acrescento o mínimo que seja. Porquanto, se assim não fosse, não existiria o mesmo, existiria, pelo contrário, mais do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objeto do meu conceito que existe. Mesmo se pensar numa coisa toda a realidade [*einem Dinge alle Realität*], com exceção de uma só, pelo fato de dizer que tal coisa defeituosa existe, não lhe é acrescentada a realidade que lhe falta [*die fehlende Realität nicht hinzu*], mas existe precisamente tão defeituosa como quando a pensei; [...] Se, por conseguinte, penso um ser como realidade suprema [*höchste Realität*] (sem defeito), mantém-se sempre o problema de saber se existe ou não. (KANT, 2001, A 599-600/B 627-628).

Para além do fato de que tanto Kierkegaard quanto Kant tornam explícitos seus pensamentos sobre a Existência no contexto da análise de provas da existência de Deus, o que me interessa principalmente aqui é a questão terminológico-conceitual. Já na apresentação da tábua das categorias (cf. KANT, 2001, A 80/B 106), é possível ver que Kant distingue “Realidade” (*Realität*) e “Existência/Atualidade” (*Dasein/Wirklichkeit*). Realidade é uma das categorias de Qualidade, enquanto Existência/Atualidade está na lista das categorias de Modalidade. Uma vez mais, no contexto da crítica ao argumento ontológico, a distinção entre *Realität* e *Wirklichkeit* é central para o entendimento de qual é o argumento de Kant. O filósofo alemão está fazendo uso do quadro conceitual leibniziano-wolffiano – desenvolvido a partir do vocabulário Escolástico – que concebe o conjunto de propriedades ou atributos de uma coisa – *res* – como sua *Realitas*⁴⁶. Assim, quando Kant convida a pensar em algo com “toda a realidade com exceção de uma” ou uma “realidade faltante”, ele está se referindo àquilo que pode ser afirmado ou negado sobre algo e que tem como seu oposto na tábua das categorias a categoria de negação (*Negation*)⁴⁷. Portanto, “realidades” podem tanto ser afirmadas ou negadas a respeito de uma coisa, quanto

⁴⁶ Sobre o conceito de Existência em Wolff, ver École, 1996.

⁴⁷ Conforme explica Heidegger, "The concept of reality and the real in Kant does not have the meaning most often intended nowadays when we speak of the reality of the external world or of epistemological realism. Reality is not equivalent to actuality, existence, or extantness [...] When Kant talks about the *omnitudo realitatis*, the totality of all realities, he means not the whole of all beings actually extant but, just the reverse, the whole of all possible thing-determinations, the whole of all thing-contents or real-contents, essences, possible things. Accordingly, *realitas* is synonymous with Leibniz' term *possibilitas*, possibility" (1988, p. 34. Ver também HEIDEGGER, 1997). Sobre o conceito de *Realitas* em Leibniz, veja-se Heinekamp (1999).

são suscetíveis a gradações que podem ser, inclusive, expressas numericamente, como Kant exemplifica dizendo que o sol é 200.000 vezes mais luminoso do que a lua. (cf. KANT, 2001 A 179 / B 221). Agora é possível apresentar a tese kantiana, com a qual Kierkegaard concorda, diretamente; existência *qua* factual, ou *Wirklichkeit*, não pode ser contada entre as realidades – ou Realitatis – que compõem um conceito. Consequentemente, ela não é nem suscetível a gradações – seria sem sentido falar sobre mais ou menos atualidade (*Wirklichkeit*) – nem pode ser absorvida ou derivada de um conceito.

Ora, não são precisamente esses os pontos afirmados por Kierkegaard nas citações de *Migalhas* e *Papirer* feitas acima? Esses são também os resultados que Kierkegaard deriva da tese central da seção “Devir” no “Interlúdio” de *Migalhas filosóficas*, na medida em que uma vez mais aparece aquele tipo de distinção agora na análise do vir-a-ser, ao dizer que tal mudança ou movimento “is not in essence [Væsen] but in being [Væren]” (PF, p. 73 / SKS 4, 273) e que, em uma palavra, “the change of coming into existence is actuality [Virkelighed]”. (PF, p. 75 / SKS 4, 275).

De fato, a preocupação de Kierkegaard com a *Virkelighed* está na origem de suas mais antigas e profundas questões filosóficas. Mesmo antes de sua impressão acerca das aulas de Schelling, assistidas em 1841 em Berlim, nas quais o conceito de *Wirklichkeit* causou um grande impacto sobre o jovem recém saído da universidade⁴⁸, seu próprio orientador, F. C. Sibbern, já testemunhara o interesse de Kierkegaard pelo problema da Atualidade. Convidado mais tarde a dar um depoimento sobre seu antigo estudante, Sibbern descreve um de seus encontros durante o período de formação de Kierkegaard: “I do remember, however, that once during his Hegelian period, he met me at *Gammeltorv* and asked me what relationship obtained between philosophy and actuality [Virkelighed], which astonished me, because the gist of the whole of my philosophy was the study of life and actuality [Virkelighed]”⁴⁹.

Como se pode ver, a visão de Kierkegaard acerca da relação entre ser e pensar é dependente de sua posição acerca do entendimento metafísico de ser e das

⁴⁸ Ver acima o item “a”, seção 3.1.

⁴⁹ Citado por Barfod (1869, p. lii-liii). Em inglês, Kirmmse (1996, p. 217). No entanto, B. Kirmmse traduz a primeira ocorrência de *Virkelighed* como “actual life” e a segunda por “reality”. Jon Stewart também corrige a tradução de Kirmmse em Stewart (2011), em inglês em *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, trans. and ed. by Bruce H. Kirmmse, Princeton: Princeton University Press 1996, p. 217.

distinções no interior desse conceito. Apenas uma leitura superficial encontra na crítica de Kierkegaard à Metafísica uma rejeição completa, irrestrita e não matizada, bem como não se dá conta da centralidade de tal universo de problemas não só do ponto de vista de suas outras posições filosóficas e teológicas, mas também para localizar Kierkegaard num quadro mais geral de teses metafísicas historicamente determinadas⁵⁰. Podemos agora passar ao *Pós-escrito* onde, segundo penso, encontra-se aquela distinção em sua forma mais desenvolvida e refinada.

- “Risível e lamentável”: *Realitet-Virkelighed* e as relações entre ser e pensar no *Pós-escrito*

A base para o entendimento da ontologia kierkegaardiana reside na compreensão das relações entre ser e pensar que, por sua vez, são fundamentalmente dependentes do recorte radical que faz Kierkegaard do domínio do ser. Como espero ter mostrado até aqui e mesmo nas seções precedentes, o conceito de Existência, que é costumeiramente tomado por um dado óbvio e não-problematizado na interpretação da filosofia kierkegaardiana, exhibe-se como contendo tanto uma série de determinações auxiliares, quanto um cerne eminentemente metafísico no tratamento da categoria de Atualidade ou do ser *qua* atual. Assim, deve-se notar que se a *Virkelighed* não é a única característica do entendimento kierkegaardiano de Existência, seu esforço para delimitar e especificar que tipo de ser é existir assume a Atualidade como sua condição necessária, embora não suficiente. Tal delimitação é empreendida em três momentos interconectados: (1) uma distinção entre *Virkelighed* e *Realitet*, (2) a conseqüente afirmação da impossibilidade de apreensão teórica da *Virkelighed* em si mesma e, finalmente, (3) a conclusão de que o ser atual interdita a identidade entre ser (*qua* atual) e pensamento.

α. A distinção entre *Virkelighed* e *Realitet*

⁵⁰ Pode-se facilmente ver como as posições de Kierkegaard acerca daquela distinção radical entre essência e existência o alinham, historicamente falando, ao debate sobre a *distinctio realis* e, do ponto de vista do problema visto em si mesmo, abre um interessante caminho para confrontar as teses metafísicas de Kierkegaard trans-historicamente.

A diferenciação que apareceu em outros lugares como a distinção entre “ser factual” e “ser ideal” ou entre “existência empírica” e “existência ideal” assume no *Pós-escrito* a forma, se assim se pode dizer, mais tradicional da oposição entre *Actualitas* e *Realitas*, *Virkelighed* e *Realitet*⁵¹. A separação é clara nas palavras de Climacus:

This triumph of pure thinking (that in it thinking and being are one) is both laughable and lamentable, because in pure thinking there can really be no question at all of the difference. –Greek philosophy assumed as a matter of course that thinking has reality [*Realitet*]. In reflecting upon it, one must come to the same result, but why is thought-reality [*Tanke-Realitet*] confused with actuality [*Virkelighed*]? Thought-reality is possibility, and thinking needs only to reject any further questioning about whether it is actual. (*CUP1*, p. 328 / *SKS* 7, 299. Ver também *CA*, p. 11 / *SKS* 4, 318-319).

Esse excerto apresenta diversas melhorias no que diz respeito àquela distinção que estou apontando, bem como adiciona a ela novas características. O fragmento aparece logo após a censura dirigida a Hegel e a Kant – ainda que, segundo Kierkegaard, este último não tenha ido tão longe quanto aquele – por terem trazido a *Virkelighed* para o interior do domínio do pensamento⁵². Kierkegaard concede que o pensamento tenha *Realitet* – até os gregos pareciam aceitá-lo –, mas nega radicalmente que *Realitet*, *qua* pensamento, possa ser identificado com a *Virkelighed*. Agora nós já sabemos o que significa dizer que o pensamento tenha *Realitet*: o pensamento pode ter *Realitet* na medida em que ele pode conter as determinações positivas de um conceito, sua *Realitas* e, por causa disso, o pensamento pode ser dito

⁵¹ Em *CUP*, seguindo a versão eletrônica da *SKS*, há 12 ocorrências do termo “*Realitet*”. Além dos casos nos quais ela aparece na expressão “*Tanke-Realitet*” e nas citações que faço no texto, Kierkegaard utiliza o conceito ao tratar da “reality of the world-historical development [...] for God” (*CUP1*, p. 159 / *SKS* 7, 148); sobre a “infinite reality” ganha pelo herói trágico (*CUP1*, p. 165 / *SKS* 7, 153); se “such contention (sobre a imortalidade) has any reality” (*CUP1*, p. 171 / *SKS* 7, 158); em uma nota de rodapé se referindo às considerações sobre “Ideality and Reality” no capítulo 3 (*CUP1*, p. 558n / *SKS* 7, 507n); sobre a realidade da infância no sentido de seu universo ou contexto. (*CUP1*, p. 599 / *SKS* 7, 544). Em todos esses casos pode-se ver que “*Realitet*” significa realidade em um sentido amplo ou analógico ou é explicitamente identificada com a Atualidade *qua* pensada.

⁵² Parece que Kierkegaard compreendeu exatamente o que Kant entendia por *Positio*, como colocando “o objeto em si mesmo com todos os seus predicados e colocando o objeto em relação ao meu conceito” (Kant, 2001, A 599/B 627), isto é, estabelecendo uma relação que ainda consiste em trazer a “atualidade para o interior da relação com o pensamento”. No que se refere a Hegel, é interessante notar que ele também mencione a ambiguidade de *Realität*: “*Realität kann ein vieldeutiges Wort zu seyn scheinen, weil es von sehr verschieden, ja entgegengesetzten Bestimmungen gebraucht wird. Wenn von Gedanken, Begriffen, Theorien gesagt wird, sie haben keine Realität, so heißt diß hier, daß ihnen kein äusserliches Daseyn, keine Wirklichkeit zukomme;*” (HEGEL, 1978, p. 63). Entretanto, Hegel unifica aqueles dois sentidos – determinações essenciais e existência fática – no conceito de *Dasein* e é precisamente isso o que Kierkegaard não pode aceitar: “Dieses beydes ist in dem Daseyn oder der Realität vereinigt”. (HEGEL, 1978 p. 64).

“real” justamente enquanto esse conjunto de caracteres objetivos de um conceito pode ser intersubjetivamente comunicável. Que Kierkegaard esteja pensando sobre a diferença entre o modo de ser de um existente particular atual e o modo de ser de uma ideia geral ou universal pode ser visto algumas páginas adiante, quando ele afirma uma vez mais a distinção entre *Realitet* e *Virkelighed*:

But to be an individual human being is not a pure idea-existence either. Only humanity in general exists in this way, that is, does not exist. Existence is always the particular; the abstract does not exist. To conclude from this that the abstract does not have reality [*Realitet*] is a misunderstanding, but is also a misunderstanding to confuse the discussion by asking about existence in relation to it or about actuality in the sense of existence [*om Virkelighed i Betydning af Existents*]. (*CUP1*, p. 330 / *SKS 7*, 301).

Da mesma forma que foi afirmado tanto em *Papirer* quanto nas *Migalhas*, os conteúdos do pensamento não podem nunca ser confundidos com a *Virkelighed* uma vez que, *qua* pensado, qualquer objeto ou característica conceitual é uma mera possibilidade: “If thinking could give actuality in the sense of actuality [*i Virkelighedens Betydning*] and not thought-reality [*Tanke-Realitet*] in the sense of possibility, then thinking must also be able to take away existence, to take away from the existing person the only actuality to which he relates himself [...]”. (*CUP1*, p. 331-332 / *SKS 7*, 303).

Se por um lado a diferenciação entre *Realitet* e *Virkelighed* no *Pós-escrito* sumariza aquelas distinções previamente afirmadas entre ser factual ou empírico e ser ideal ou conceitual, por outro lado ela também capta e exhibe a posição de Kierkegaard concernente à impossibilidade da Atualidade ser um atributo conceitual. É especialmente interessante que no *Pós-escrito* Kierkegaard de certa forma sintetize os resultados de sua explanação também em um comentário sobre o argumento ontológico. O trecho é bastante significativo e merece ser integralmente citado:

When, for example, it is said: God must have all perfections, or the highest being must have all perfections (*Fuldkommenheder*), to be (*at være*) is also a perfection; ergo the highest being must be, or God must be—the whole movement is deceptive. That is, if in the first part of this statement God actually is not thought of as being, then the statement cannot come off at all. It will then run somewhat like this: A supreme being who, please note, does not exist, must be in possession of all perfections, among them also that of existing; ergo a supreme being who does not exist does exist. This would be a strange conclusion. The highest being must either not be in the beginning of the discourse in order to come into existence in the conclusion, and in that case it

cannot come into existence; or the highest being was, and thus, of course, it cannot come into existence, in which case the conclusion is a fraudulent form of developing a predicate, a fraudulent paraphrase of a presupposition. In the other case, the conclusion must be kept purely hypothetical: if a supreme being is assumed to be, this being must also be assumed to be in possession of all perfections; to be is a perfection, ergo this being must be—that is, if this being is assumed to be. By concluding within a hypothesis, one can surely never conclude from the hypothesis. For example, if this or that person is a hypocrite, he will act like a hypocrite, a hypocrite will do this and that; ergo this or that person has done this and that. It is the same with the conclusion about God. When the conclusion is finished, God's being is just as hypothetical as it was, but inside it there is advanced a conclusion-relation between a supreme being and being as perfection, just as in the other case between being a hypocrite and a particular expression of it. The confusion is the same as explaining actuality [*Virkelighed*] in pure thinking. (*CUP1*, p. 334 / *SKS 7*, 305).

A diferenciação em si mesma e o caráter hipotético da existência *qua* pensada, isto é, *Realitet*, leva-nos ao próximo ponto acerca da relação peculiar da *Virkelighed* com o pensamento.

β. A inapreensibilidade da *Virkelighed qua Virkelighed*

Um aspecto notável desvelado pela distinção entre aqueles dois sentidos de ser é uma característica essencial do ato de pensar tal como Kierkegaard o concebe⁵³. Ao tratar das relações entre ser e pensar, Kierkegaard está também afirmando uma tese acerca de como a apreensão mental funciona, isto é, está também veiculando uma posição epistemológica. Quando o pensamento apreende um objeto, a fim de que esse objeto de alguma forma “exista” nele, o ato de pensar deve mudar tal objeto em um objeto possível, tal como uma representação ou um conceito. É claro que representações ou conceitos são atuais enquanto tais na medida em que eles são representações ou conceitos atuais em um sujeito atual que conceitua ou representa), mas tais representações ou conceitos contêm apenas o objeto representado ou pensado como um possível. Na fórmula sintética de Climacus, “All knowledge about actuality is possibility”. (*CUP1*, p. 316 / *SKS 7*, 288). Esse é um ponto nuclear da abordagem de Kierkegaard a respeito das relações entre ser e pensar, uma vez que o ato de pensar um objeto altera a sua modalidade, o que deixa necessariamente de

⁵³ Veja-se abaixo as consequências epistemológicas no que tange ao conceito de Verdade, na seção 6.1.

fora a característica fundamental do ser *qua* atual. Em outra anotação dos *Papirer*, agora de 1850, Kierkegaard volta ao mesmo tema explicitamente:

“Science” – The Existential

Actuality [*Virkelighed*] cannot be conceptualized. Johannes Climacus has already shown this correctly and very simply. To conceptualize is to dissolve actuality into possibility – but then it is impossible to conceptualize it, because to conceptualize it is to transform it into possibility and therefore not to hold to it as actuality. As far as actuality is concerned, conceptualization is retrogression, a step backward, not a step forward. It is not as if ‘actuality’ were void of concepts, not at all; no, the concept which is found by conceptually dissolving it into possibility is also in actuality, but there is still something more—that it is actuality. To go from possibility to actuality is a step forward (except in relation to evil); to go from actuality to possibility is a step backward. But in the modern period the baleful confusion is that ‘actuality’ has been included in logic, and then in distraction it is forgotten that ‘actuality’ in logic is, however, only a ‘thought actuality’ i.e., is possibility (*Pap. X 2 A 439 / SKS 23, 72*).

A inapreensibilidade da *Virkelighed qua Virkelighed* é uma das teses mais enfatizadas por Kierkegaard no *Pós-escrito*. Como se pode ver, tal impossibilidade surge devido ao fato de que o processo de apreensão mental consiste precisamente na abstração ou suspensão da Atualidade de um ser atual, na medida em que o conceito ou representação tem como seu propósito a fabricação de uma entidade intramental que tem duas características essenciais, a saber, universalidade e, decorrente disso, a mera possibilidade de um particular extramental que o instancie. Kierkegaard deixa isso ainda mais explícito em suas considerações sobre o Cogito cartesiano já mencionadas:

The Cartesian *cogito ergo sum* has been repeated often enough. If the I in cogito is understood to be an individual human being, then the statement demonstrates nothing: I am thinking ergo I am, but if I am thinking, no wonder, then, that I am; after all, it has already been said, and the first consequently says even more than the last. If then, by the I in *cogito*, one understands a single individual existing human being, philosophy shouts: Foolishness, foolishness, here it is not a matter of my I or your I but of the pure I. But surely this pure I can have no other existence than thought-existence (*Tanke-Existent*). What then, is the concluding formula supposed to mean; indeed, there is no conclusion, for then the statement is a tautology. (*CUP1*, p. 317 / *SKS 7, 288-289*).

A heterogeneidade da *Virkelighed* e do pensamento, que Kierkegaard já havia afirmado devido à impossibilidade de apreensão da primeira, é agora reafirmada em

sentido contrário. O tipo de existência que pode ser “derivada” ou “provada” como o resultado do silogismo cartesiano pode apenas ser uma existência entendida como atributo intramental (*Tanke-Existents*) e, como tal, meramente possível e incapaz de assegurar sua atualidade extramental. Novamente, é a sólida incongruência entre *Virkelighed* e *Realitet* que interdita tanto a apreensão da existência atual *qua* atual e sua dedução a partir de um conceito possível. Nas palavras conclusivas de Kierkegaard, “To conclude existence from thinking is, then, a contradiction, because thinking does just the opposite and takes existence away from the actual (*fra det Virkelige*) and thinks it by annulling it, by transposing it into possibility”. (*CUP1*, p. 317 / *SKS 7*, 289).

γ. Existência como *Inter-Esse* entre a identidade hipotética de Ser e Pensar

O terceiro movimento deve ser visto, então, como a conclusão a partir dos outros dois pontos anteriores. É também a tese mais desenvolvida de Kierkegaard no que diz respeito à questão das relações entre ser e pensar porque pressupõe e mobiliza aqueles passos anteriores em direção a uma perspectiva que, até onde posso ver, é o aspecto mais distintivo do *Existential Turn* kierkegaardiano. Se Existência é inseparavelmente *Virkelighed* e se esta é inapreensível enquanto tal no domínio do pensamento como tal (devido tanto à, por assim dizer, natureza da *Virkelighed*, quanto ao modo de funcionamento do pensamento), então a existência *qua* atual estabelece os limites do conhecimento teórico. A Existência *qua* ser impõe-se como um obstáculo à identidade entre ser e pensar. Voltemos àquela citação do *Pós-escrito*, tão fundamental a este trabalho:

What actuality is cannot be rendered in the language of abstraction. Actuality is an *inter-esse* between thinking and being in the hypothetical unity of abstraction. Abstraction deals with possibility and actuality, but its conception of actuality is a false rendition, since the medium is not actuality but possibility. Only by annulling actuality can abstraction grasp it, but to annul it is precisely to change it into possibility. (*CUP1*, p. 314 / *SKS 7*, 286-287).

Embora a próxima seção deste capítulo seja toda ela dedicada ao tema da intermediariedade e seu papel na Ontologia kierkegaardiana, no que diz respeito à Atualidade e suas relações com o pensamento, já é possível examinar aqui alguns de

seus atributos. A intermediariedade à qual Kierkegaard aponta aqui deve ser lida de ao menos duas formas⁵⁴. Primeiramente, o que Kierkegaard está afirmando é que a *Virkelighed*, por assim dizer, aloja-se entre a unidade ou identidade entre ser e pensar intentada pela abstração. Por conta de sua inapreensibilidade, a Atualidade mantém aquelas duas esferas separadas por caracterizar-se como um resíduo heterogêneo ao pensamento. Não obstante isso, o diagnóstico da relação entre ser e pensamento em Kierkegaard seria defectivo se não se considera um aspecto fundamental da relação, a saber, o existente. O existente ele mesmo está também em meio à unidade de ser e pensar na medida em que nele os dois planos estão em uma relação de simultaneidade não-idêntica: "A human being thinks and exists, and existence separates thinking and being, holds them apart from each other in succession". (*CUP1*, p. 332 / *SKS 7*, 303). O existente atual é, ao mesmo tempo, um ente que pensa; possui o pensamento no interior da temporalidade do devir, ainda que nele existência *qua* Atualidade e pensamento não possam ser identificados. A Existência "has joined thinking and existing, inasmuch as an existing person is a thinking person [*Existerende er Tænkende*]". (*CUP1*, p. 314 / *SKS 7*, 286). Portanto, "To think actuality in the medium of possibility does not entail the difficulty of having to think in the medium of existence, where existence as a process of becoming will hinder the existing person from thinking, as if actuality could not be thought, although the existing person is nevertheless a thinking person". (*CUP1*, p. 316 / *SKS 7*, 287-288).

Todavia, é importante notar que o uso de "Atualidade" por Kierkegaard não se restringe exclusivamente ao modo ou estatuto ontológico do existente humano, senão que descreve um modo de ser compartilhado por todas as "coisas que são" atualmente. Isso indicia ao menos duas características centrais da Ontologia kierkegaardiana, a saber, que o filósofo dinamarquês assume uma descrição de estados ontológicos per se, ou seja, independentemente do exame do existente humano, já que "Atualidade" não é um predicado exclusivo do ser do homem o que, ao mesmo tempo, aponta para o fato de que a especificidade do modo de ser do existente humano não pode ser buscado simplesmente em seu ser atual, mas que nele o homem atualiza outras marcas distintivas; todo Existente é Atual, mas nem todo Atual pode ser dito Existente. Portanto, é na fusão da compreensão radical de

⁵⁴ Os outros sentidos de intermediariedade, que dizem respeito não apenas às relações entre ser e pensar, serão examinadas na seção seguinte.

Atualidade com outros caracteres igualmente compartilhados pelo existente humano *qua* existente que reside a posição final – e propriamente original – de Kierkegaard acerca do problema “O que é a Existência do existente humano *qua* existente?”.

Desde já, importa ver que aquelas demais marcas constitutivas não encontram-se alijadas da Atualidade; antes, elas aparecem sempre em conjunto – textualmente falando – e em consonância com ela. Como veremos, elas podem mesmo ser derivadas, de certo modo, daquela disjunção entre *Virkelighed* e *Realitet*. Somos então conduzidos à necessária recolha de outros elementos ou notas constituintes do conceito de Existência que deverá assimilar agora outras marcas distintivas em relação a outros atuais, como a Intermediariedade, a Incompletude e a Paixão ou Interesse. E aqui vê-se também a distinção cuidadosa que Kierkegaard faz entre as palavras utilizadas para descrever a Existência em seus diferentes aspectos. Se “*Virkelighed*” é utilizado para acentuar o aspecto atual, ao falar da Existência ou do existir como comportando as demais determinações de Incompletude e Intermediariedade e Paixão do qual, embora igualmente atual, Deus não participa, Kierkegaard faz uso de vocábulos derivados do latim e/ou cuja etimologia aponta para compreensões mais gerais de “ser” (“*Væren*”), como “*Existents*” (ou “*Eksistents*”) ou “*Existerer*”, “*Tilværelse*” ou ainda o verbo no infinitivo “*At existere*” (existir)⁵⁵.

3.2.2.3 *Inter-Esse*: Intermediariedade e Imperfeição (*Mellemtilstandhed/Mellem-Væren/Mellemvæsen e Ufuldkommenhed*)

No excerto do *Pós-escrito* que contém a expressão latina “*Inter-Esse*”, Kierkegaard faz três importantes afirmações acerca do existir (*at existere*): além de a existência constituir o maior interesse do existente – seu aspecto patético (*Páthos*) –, e da Atualidade não poder ser apreendida pela linguagem da abstração – o que foi mostrado até aqui –, a Atualidade é descrita como sendo, exatamente, um *Inter-Esse*,

⁵⁵ M. G. Piety (2010b) faz uma rigorosa análise do uso dos vocábulos utilizados por Kierkegaard para descrever a Existência. Segundo a autora, o termo “*Eksistens*” (ou como grafado por vezes por Kierkegaard, “*Eksistents*” era o termo proveniente do latim, correspondente ao dinamarquês “*Tilværelse*” e, no século XIX, eram termos intercambiáveis. “*Tilblivelse*”, por sua vez, descreve o processo de vir-a-ser, a passagem da possibilidade para a atualidade. (cf. PIETY, 2010b, p. 26). Contudo, Piety afirma que Kierkegaard descreve o ser fático – fazendo uso do mesmo excerto de *Migalhas* ao qual fizemos referência – como *Realitet*, o que julgamos estar absolutamente equivocado, dada a precisa distinção que o filósofo dinamarquês traça entre *Realitet* e *Virkelighed*, predicando o primeiro do pensamento e das ideias, por exemplo, mas jamais o segundo. (cf. PIETY, 2010b, p. 21).

algo de intermediário, que se instala entre a hipotética unidade de ser e pensar. Se, como dissemos, a expressão latina conta com ocorrências em número reduzido, a caracterização da intermediariedade como próprio do estrato ontológico no qual encontra-se o homem pode, no entanto, ser recolhida em diversos outros pontos. Essas demais exposições da intermediariedade dão-se, por vezes, com o uso explícito de termos em dinamarquês que a indicam ou ainda pela elaboração de contrastes ou escalas na qual o existente *qua* existente aparece entre duas outras grandezas ou conceitos. Nestes casos, o atributo de Intermediariedade é acompanhado pela predicação de certa Imperfeição – como se verá, em ao menos três sentidos – ao existente humano. Para além das afirmações explícitas de tais características, Kierkegaard parece querer extrair, por assim dizer, fenomenologicamente, tais propriedades a partir de modulações da Existência em relação a diferentes contextos. Cumpre elencar, assim, os casos apresentados pelo filósofo, bem como os ganhos de cada passagem, a fim de identificar os traços subjacentes a estas descrições:

- I. Ressaltando a distinção qualitativa entre a Existência atual e o pensamento abstrato *sub specie æterni*:

In the language of abstraction, that which is the difficulty of existence and of the existing person never actually appears; even less is the difficulty explained. Precisely because abstract thinking is *sub specie æterni*, it disregards the concrete, the temporal, the becoming of existence, and the difficult situation of the existing person because of his being composed of the eternal and the temporal situated in existence. (*CUP1*, p. 301 / *SKS 7*, 274).

- II. Em meio à discussão sobre a fé em relação à proposta do Cristianismo, do mesmo modo ela só pode dar-se “[...] in the inwardness of existence by placing him [o existente] decisively, more decisively than any judge can place the accused, between time and eternity in time, between heaven and hell in time of salvation”. (*CUP1*, p. 215 / *SKS 7*, 197).
- III. Atualidade definida como tensão simultânea e não-coextensiva entre finitude e infinitude: “Whereas an actual human being, composed of the infinite and the finite and infinitely interested in existing, has his actuality precisely in holding these together [...]”. (*CUP1*, p. 302 / *SKS 7*, 275).

- IV. Kierkegaard traça igualmente a distinção entre os modos de ser de Deus e do existente humano que são aqui descritos como “diferença absoluta”⁵⁶:

But the absolute difference between God and a human being is simply this, that a human being is an individual existing being (and this holds for the best brain just as fully as for the most obtuse), whose essential task therefore cannot be to thing sub specie æterni, because as long as he exists, he himself, although eternal, is essentially an existing person and the essential for him must therefore be inwardness in existence; God, however, is the infinite one, who is eternal. (*CUP1*, p. 217 / *SKS 7*, 199).

- V. Do mesmo modo, em uma das mais famosas passagens do *Pós-escrito* acerca do modo de ser de Deus, Climacus afirma a “não-existência” de Deus: “God does not think, he creates; God does not exist (*existere*), he is eternal. A human being thinks and exists, and existence (*Existents*) separates thinking and being, holds them apart from each other in succession”. (*CUP1*, p. 332 / *SKS 7*, 303).
- VI. A mesma tese em relação ao modo de ser de Deus como superior ao modo de ser do homem é exposta nos *Papirer*: “Jehovah says: I am who I am; I am. This is the supreme being. But to be in this way is too exalted for us human beings, much too earnest. Therefore we must try to become something; to be something is easier”. (*Pap. XI.1 A 284*).

Por fim, ainda que Kierkegaard sintetize, infelizmente, de modo exageradamente conciso, uma série de atributos e distinções, estas são das mais significativas exposições do lugar ontológico da Existência no panorama de seu pensamento. O modo de ser do existente é descrito aqui com todas as suas notas de maneira explícita:

But surely an existing individual human being is not an idea; surely his existence is something other than the thought-existence of the idea? Existing (in the sense of being this individual human being) is surely an imperfection compared with the eternal life of the idea, but

⁵⁶ A famosa tese kierkegaardiana de que a Encarnação de Deus na história constitui um Paradoxo deve ser entendida, em sua dimensão mais profunda, exatamente a partir desta diferença ontológica absoluta. Um avanço no tratamento das consequências dessa diferença será feito no capítulo 6.

a perfection in relation to not being at all. Existing is a somewhat intermediate state [*Mellemtilstand*] like that, something that is suitable for an intermediate being [*Mellemvæsen*] such as human being is. (*CUP1*, p. 329 / *SKS 7*, 301).

E ainda:

To exist as this individual human being is not as imperfect an existence as, for example, to be a rose. [...]. Philosophy explains: Thinking and being are one –but not in relation to that which is what it is only by existing (at *være til*), for example, a rose, which has no idea at all in itself, thus not in relation to that in which one most clearly sees what it means to exist (*existere*) in contrast to thinking; but thinking and being are one in relation to that whose existence is essentially a matter of indifference because it is so abstract that it has only thought-existence. But in this way one omits an answer to what was actually asked about: existing as an individual human being. In other words, this means not to be (*Være*) in the same sense as a potato is, but not in the same sense as the idea is, either. Human existence has an idea within itself but nevertheless is not an idea-existence [*Idee-Existents*]. (*CUP1*, p. 330-331 / *SKS 7*, 301).

As diversas modulações às quais fizemos alusão anteriormente deixam-se ver de maneira clara e distinta nas diversas enunciações dos atributos ou definições de Existência apontados acima. A Existência é descrita face a atributos ou elementos por vezes mais e por vezes menos evidentes, como finitude e infinitude, ser, não-ser e devir, pensamento e ser, entes inanimados e ideias. Contudo, a aparente desconexão entre estas variações ou mesmo a pleora de notas conceituais utilizadas são, antes, manifestações da tentativa de circunscrever um “*an sich* que não pode ser pensado”, e não apenas meras variações estilísticas. A tensão da intermediariedade da Existência que, no que diz respeito à relação entre Ser (Atual) e Pensar, a Existência perfaz o hiato entre as duas dimensões na medida em que está naquela simultaneidade não-coextensiva, o mesmo dá-se com as demais exposições da intermediariedade. Se a Existência compreendida como Atualidade que “aniquila a possibilidade” (cf. *PF*, p. 74 / *SKS 4*, 274) vindo a ser, ela é propriamente algo de intermédio entre o não-ser totalmente e o ser que poderíamos chamar, em chave aristotélica na qual Kierkegaard opera, ato puro ou Esse⁵⁷. Por outro lado, se a

⁵⁷ “The transition from possibility to actuality is, as Aristotle rightly teaches, *kinesis*, a movement. This cannot be said in the language of abstraction at all or understood therein, because abstraction can give movement neither time nor space, which presuppose it or which it presupposes”. (*CUP1*, p. 342 / *SKS 7*, 313). Lembre-se também da explanação acima acerca da similaridade com a passagem da *Metafísica* cuja tradução latina faz uso da expressão “*Inter-Esse*”.

distinção entre os domínios de Ser (atual) e Pensar é ressaltada de maneira predominante naquela disjunção qualitativa, na afirmação da Existência como interposta entre a “existência sem ideia” e a “eternidade da ideia”, Kierkegaard coloca agora o acento sobre a presença do Pensamento como elemento positivo, como qualidade desejável, de certo modo, na escala que elabora. A Existência deve ser dita intermediária e incompleta sob estes três aspectos intimamente relacionados e inseparáveis.

Chegamos, portanto, ao cerne das considerações ontológicas de Kierkegaard. A partir do que foi apresentado até aqui, é possível extrair duas espécies de divisões a partir das determinações expostas. No que diz respeito aos modos de ser, tal como se segue:

- a) Não-ser em absoluto (por VII);
- b) Existência imperfeita e finita, sem a ideia em si (por VII);
- c) Existência imperfeita como síntese de finitude e infinitude, com a ideia em si (por I, II, III, IV, V e VII);
- d) o Ser (*Realitet*) eterno da ideia e, por fim; (por I e VII);
- e) o Ser (*Væren e Virkelighed*, mas não *Existents/Tilværelse*) de Deus, eterno, para além da existência (por IV, V e VI).

Do mesmo modo, é possível derivar das descrições kierkegardianas ao menos quatro compreensões de intermediariedade em relação às quais a Existência é definida:

- a) Ser – Não-Ser (por VII);
- b) Ser – Pensar (por I e VII);
- c) Finitude – Infinitude (por III e VII);
- d) Temporalidade – Eternidade (por I, II, IV, V e VI).

Se o que digo está correto, a Existência compreendida agora como o conjunto de determinações, Atualidade intermediária (entre os pares de opostos acima) e imperfeita, é a condição de possibilidade dos desdobramentos e dos principais ganhos de Kierkegaard na exploração do existente *qua* existente em suas demais configurações existenciais, ou seja, no que diz respeito a tal existente como operando o conhecimento – e suas relações com o conceito de verdade e com as categorias

lógicas –, como sujeito⁵⁸ ético na tarefa de uma apropriação assintótica de seu próprio modo de ser e, por último, da relação para com o deus ou com Deus⁵⁹.

O que exponho aqui não deveria, então, ser ignorado na consideração das demais relações de polaridades ou opostos presentes na obra de Kierkegaard como um todo e, embora não seja meu intento aqui perseguir a tais concepções por todo o itinerário de seu pensamento, não se pode deixar de indicá-lo. O famoso início de *Doença para a morte*, obra publicada em 1849, no qual o homem (*Mennesket*) é descrito como uma síntese de infinito e finito, eterno e temporal e liberdade e necessidade, já encontra exposição precedente no próprio *Pós-escrito*, publicado três anos antes, no qual o existente e a Existência são descritos igualmente como sínteses de opostos. (cf. *CUP1*, p. 56 / *SKS* 7, 60; *CUP1*, 82 / *SKS* 7, 81). Em uma das ocasiões, o filósofo dinamarquês aproxima o caráter sintético da Existência da figura de Éros tal como descrita no Banquete, de Platão. Ora, o exemplo é extremamente eloquente, sobretudo em se tratando de alguém profundamente versado na Filosofia Antiga, como Kierkegaard e não pode ser considerado fortuito:

This nature of existence calls to mind the Greek conception of *Eros* as found in the *Symposium* which Plutarch correctly explains in his work on Isis and Osiris (§ 57). The parallel with Isis, Osiris, and Typhon does not concern me, but when Plutarch calls to mind that Hesiod assumed Chaos, Earth, Tartarus, and Eros to be primordial entities, it is very correct in this connection to recall Plato. Here erotic love manifestly means existence or that by which life is in everything, the life that is a synthesis of the infinite and the finite. According to Plato, Poverty and Plenty begot Eros, whose nature is made up of both. But what is existence? It is that child who is begotten by the infinite and the finite, the eternal and, the temporal, and is therefore continually striving. This was Socrates' view-therefore love is continually striving, that is, the thinking subject is existing. (cf. *CUP1*, p. 92 / *SKS* 7, 91)⁶⁰

Sócrates, repetindo a explicação que ouvira de Diotima a seus convivas, apresenta Éros como um dáimon, uma divindade cujo estado intermediário entre os

⁵⁸ Utilizo aqui, pela primeira vez, o conceito de sujeito que é uma das mais prementes noções do *corpus* kierkegaardiano. Trataremos de suas determinações na seção apropriada. Todavia, cumpre adiantar por ora que a clivagem entre interior e exterior, subjetividade e objetividade, tão fortemente afirmada por Kierkegaard tem seu fundamento metafísico nas assimetrias entre ser-fático e ser-ideal.

⁵⁹ Por tratar-se de um “experimento teórico” sem pretender, a princípio, corresponder a nada de historicamente identificável, Climacus chama o seu objeto de “o deus” (*Guden*). Já no *Pós-escrito*, cujo objetivo é investigar justamente aquele “experimento” em sua “roupagem histórica”, o Cristianismo, o autor assume o uso do termo “Deus” (*Gud*). Ver abaixo 6.3.

⁶⁰ Kierkegaard deixa entrever, já aqui, a relação entre intermediariedade e apropriação aproximativa (*Striving/Stræben*) que será explorada na seção sobre Ontologia e Ética.

deuses e os homens faz com que ele faça as vezes de mensageiro ou de elo de ligação entre os dois planos. (cf. PLATÃO, 1951, 203b – 204a). Que Kierkegaard revitalize e revalorize esta que é umas das mais interessantes passagens da história da Filosofia ocidental em vista de sua perspectiva existencial é bastante significativo⁶¹. De maneira bastante semelhante procede Kierkegaard na descrição de um dos principais conceitos de sua obra já na dissertação de 1841, sobre o conceito de Ironia. Esta é apresentada em certa aproximação com o *dáimon* socrático ao qual o autor dedica toda uma seção a analisá-lo justamente em sua intermediariedade. (cf. *CI*, p. 157-167 / *SKS 1*, 165-174).

A Existência como Intermediariedade e Incompletude atuais trazem consigo outra das determinações que Kierkegaard fará fundamental em sua concepção ontológica que veremos a seguir.

3.2.2.4 *Inter-Esse: Paixão e Interesse (Lidenskab - Interesse)*

O último dos aspectos sintetizados naquele excerto em que Kierkegaard faz uso de “Inter-Esse” é justamente aquele contido no trocadilho com a expressão latina. Ali, a Atualidade, que é descrita como um “*Inter-Esse*”, é igualmente apontada como “o maior interesse” para o existente, perfazendo o jogo entre o termo latino e a palavra dinamarquesa “Interesse”. A presença do interesse ou da Paixão – que são termos correlatos⁶² – como marca constituinte do estrato ontológico do existente humano é um dos mais significativos elementos do pensamento de Kierkegaard no *Pós-escrito* e, como veremos, é – juntamente com sua Atualidade, Intermediariedade e Incompletude – categoria operante nas mais variadas expressões do existente; do

⁶¹ A caracterização de *Éros* por Platão é belíssima e extremamente adequada aos propósitos de Kierkegaard: « J'ajoute que sa nature n'est ni d'un immortel, ni d'un mortel. Mais tantôt, dans la même journée, il est en pleine fleur et bien vivant, tantôt il se meurt; [...] D'un autre côté, il est à mi-chemin et du savoir et de l'ignorance. Voici en effet ce qui en est. Il n'y a de dieu qui s'occupe à philosopher, ni qui ait envie d'acquérir le savoir (car il le possède), et pas davantage quiconque d'autre possédera le savoir ne s'occupera à philosopher. Mais, de leur côté, les ignorants ne s'occupent pas non plus à philosopher et ils n'ont pas envie d'acquérir le savoir; car c'est essentiellement le malheur de l'ignorance, que tel qui n'est ni beau, ni bon, ni intelligent non plus, s'imagine l'être autant qu'il faut. Celui qui ne pensa pas être dépourvu n'a donc pas le désir de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu. – Dans ces conditions, quels son, Diotime, ceux qui s'occupent à philosopher, puisque ce ne sont ni les savants, ni les ignorants? – Voilà qui est clair, répondit-elle, un enfant même à present le verrait : ce sont les intermédiaires entre l'une et l'autre espèce, et l'Amour est l'un d'eux ».

⁶² Como bem observa Schmidinger, Paixão e interesse são considerados conceitos equivalentes por Kierkegaard (cf. 1983).

mesmo modo que a Paixão ou o Interesse é componente fundamental da fé, sua ausência é, como veremos oportunamente, um dos mais evidentes índices de objetividade na epistemologia kierkegaardiana.

Em termos mais gerais, pode-se dizer que a afirmação acerca da presença do aspecto patético da Existência é fruto de seu estatuto ontológico. Não sem certo eco da tese aristotélica de que o *Páthos* é característico do mundo sublunar que está em devir – já que os deuses não são passíveis de sofrerem ou serem afetados –, a Paixão ou o Interesse é marca distintiva da existência daquele estrato ontológico que oscila entre duas grandezas e, por isso mesmo, é para o existente mesmo, um problema⁶³. Este problema configura-se basicamente pela ligação intrínseca entre a própria identidade do existente que se compreende a si mesmo e seu estatuto ontológico. Dito de outra forma, o que Kierkegaard quer ressaltar ao afirmar a Paixão como categoria componente da Existência é que, para um existente *qua* existente, certas operações – como as tomadas de consciência sobre tais ou tais estados existenciais ou tomadas de decisões – implicam-no e impactam-no diretamente. Por isso, a Paixão ou o Interesse é característico da Existência em seu entendimento mais abrangente como *Inter-Esse*, ou seja, como Existência humana: “Existing, if this is not to be understood as just any sort of existing, cannot be done without passion”. (*CUP1*, p. 311 / *SKS 7*, 283). Em suma, a Paixão é o sinal fundamental da implicação do existente em determinadas ações ou decisões.

A partir daí, Kierkegaard utiliza o par Paixão/Interesse como fator de identificação das esferas ou domínios nos quais elementos essenciais à Existência estão em jogo. Por conta disso, pode-se traduzir a distinção entre a Existência *qua* Existência e a Existência *qua* ideal ou pensada, em termos de presença e de ausência de Paixão: “All existence-issues are passionate, because existence, if one becomes conscious of it, involves passion. To think about them so as to leave out passion is not to think about them at all, is to forget the point that one indeed is oneself an existing person”. (*CUP1*, p. 351 / *SKS 7*, 321).

Se a Existência não pode ser absorvida enquanto tal pela abstração é também porque, enquanto tendo ser apenas intramental, ela deixa de fora também a ligação

⁶³ Etimologicamente, a palavra dinamarquesa utilizada por Kierkegaard, “*Lidenskab*”, é derivada de “*Liden*”, sofrer, conservando, de certo modo, o sentido primário do *Páthos* grego compreendido como possibilidade de ser afetado ou afetar-se, afetabilidade.

patética entre o existente e sua existência individual própria: “Abstraction is disinterested, but to exist is the highest interest for an existing person”. (*CUP1*, p. 313 / *SKS 7*, 285). Não há, portanto, para um existente, interesse em sentido forte, senão em relação à sua existência atual tomada enquanto tal: “All knowledge about actuality is possibility. The only actuality concerning which an existing person has more than knowledge about is his own actuality, that he exists, and this actuality is his absolute interest”. (*CUP1*, p. 316 / *SKS 7*, 288).

Ao final da exposição destas demais notas que Kierkegaard adiciona ao estado da questão acerca da noção de Existência, é possível afirmar então que o que faz o filósofo dinamarquês é, como anteriormente apenas indicado, promover certo deslocamento de perspectiva que radicaliza o ser atual e deriva dele outras notas constitutivas. Claro está que algumas das derivações são menos elementares, como a afirmação da Existência como intermédia entre o não-ser e o modo de ser absoluto de Deus, dada a assumpção não demonstrada do ser de Deus exatamente como ser absoluto. No entanto, o que Kierkegaard parece ter em mente é descrever fenomenologicamente o quadro de categorias fundamentais próprias deste estrato ou região ontológica à qual pertence o homem a fim de compreender em última instância as “relações recíprocas” – para utilizar a expressão da entrada dos *Papirer* sobre os conceitos de *Esse* e *Inter-Esse* – de tal região do Ser – ou do ser intermediário, *Inter-Esse* – e suas operações epistemológicas, éticas e religiosas que serão explicitadas e analisadas em um capítulo posterior.

É possível então incrementar aquele quadro exposto acima, recolhendo os resultados deste capítulo:

Tipos de Saber / Ciência	Objeto	Relação Ser/Pensar	Modalidade	Âmbito de Sentido	Estatuto Ontológico
Metafísica/ Ontologia/ Matemática/ Lógica	Ser (<i>Esse</i>)	Identidade	Possível/ Hipotético (<i>Realitet</i>)	Pensamento	Identidade Completa
<i>Existential- Videnskab</i>	Existência (<i>Inter- Esse</i>)	Simultaneidade Não-Coextensiva	Atual (<i>Virkelighed</i>)	Ação/Decisão/ Apropriação Existencial	Intermediariedade Incompleta

Fonte: Elaborado pelo autor.

Expostas as notas fundamentais do objeto da *Existential-Videnskab*, é necessário examinar as tensões e dificuldades metodológicas de um saber existencial. Passemos então às análises do que Kierkegaard denomina a tarefa do Pensador Subjetivo.

**4 A FORMA E O ESTILO DO PENSADOR
SUBJETIVO: A METODOLOGIA DA *EXISTENTIEL-
VIDENSKAB***

A pergunta pela possibilidade e pelo objeto de uma "Ciência Existencial" (*Existential-Videnskab*) na nota dos *Papirer* que analisada anteriormente quanto ao seu objeto, remete também à questão acerca de seu método. Tal necessidade é expressa claramente pela própria nota a partir de um pressuposto metafísico-epistemológico, a saber, que o método da Ciência Existencial deve acompanhar o estatuto do objeto investigado. Claro está, portanto, que os axiomas metodológicos e epistemológicos que conformam as investigações nos campos das ciências tomadas por Kierkegaard como exemplo daquelas que lidam diretamente com o "Ser" (*Esse*) não podem ser simplesmente transferidos e aplicados à investigação de um objeto ontologicamente diverso, como é o caso daquilo que o próprio autor denomina *Inter-Esse*.

Em um plano mais geral, a discussão metodológica em relação à Ontologia insere-se num grande quadro de questões próprias à Filosofia do XIX e devemos, brevemente, voltar a ele. Tal debate está diretamente ligado a um dos grandes problemas próprios do debate filosófico a partir de Kant – e, portanto, de todo o Idealismo Alemão – e que ganha contornos específicos com Hegel e após ele. O pano de fundo da crítica que versa que na Ontologia (idealista) é possível dar-se um conjunto de predicados *a priori*, cuja relação de predicação pode ser dada arbitrariamente justamente porque hipotética, ao passo que o conhecimento da existência efetiva ou atual deste conjunto de predicados deve ser proveniente de outra via, está radicado na discussão kantiana acerca da distinção entre sensibilidade e entendimento ou entre intuição e conceito. Kant aponta esta distinção central por diversas vezes em sua obra. Contudo, o que interessa aqui é apontar dois traços fundamentais desta distinção. Em sua famosa *Lógica*, compilada em 1800 por G. B. Jäsche, Kant assim distingue entre intuição e conceito:

Todos os conhecimentos, quer dizer, todas as representações relacionadas a um objeto são ou *intuições* ou *conceitos*. A intuição é uma representação *singular* (*repræsentatio singularis*), o conceito é uma representação *universal* (*repræsentatio per notas communes*), ou *refletida* (*repræsentatio discursiva*) [...] O conceito opõe-se à intuição; pois ele é uma representação universal ou uma representação daquilo que é comum a diversos objetos, logo uma representação *na medida em que pode estar contida em diferentes objetos*. (KANT, 1992a, p. 109).

Se no excerto da Lógica o critério de distinção é referente à Quantidade (universal/particular), na *Crítica da razão pura*, é adicionado o critério da Imediatidade/Mediatidade das duas faculdades em suas relações com os objetos: "O conhecimento, por sua vez, é intuição ou conceito (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas". (KANT, 2001, A 320/B 377). Pois bem, os efeitos desta distinção que por ora mais interessam são aqueles que se deixam ver justamente nas reflexões kantianas acerca do predicado existencial no interior dos problemas da prova ontológica da existência de Deus¹. Como bem indica P. Guyer

The first arguments that began to push Kant towards the distinction between intuition and concept – and thus to the fundamental rejection of the philosophy of Gottfried Wilhelm Leibniz and Christian Wolff in which he had been raised – may be thought of as bringing out the need in all cognition for an immediate relation to objects that cannot be satisfied by concepts alone. Among these arguments, the first that Kant developed was his critique of the ontological argument for the existence of God, which he expounded in his earliest philosophical work, the *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* of 1755, and which was to remain central to his major works. (GUYER, 2000, p. 41).

O ponto central do argumento de Kant exposto na *Nova Dilucidatio* é justamente o fato de que, em se tratando da existência de um conjunto tal de predicados, a mera descrição e análise dos predicados ou notas conceituais é inerentemente insuficiente para garantir a existência – e o conhecimento de tal existência – de um particular na atualidade²:

Of course, I know that appeal is made to the concept itself of God; and the claim is made that the existence of God is determined by that concept. It can, however, easily be seen that this happens ideally, not really. Form for yourself the concept of some being or other in which there is a totality of reality. It must be conceded that, given this concept, existence also has to be attributed to this being. [...] But if all those realities are only conceived as united together, then the existence of

¹ Kant tem, claramente, outros interesses na análise desta distinção, sendo um dos principais a preocupação com a necessidade de certo acesso, por assim dizer, imediato aos objetos que não pode, justamente, ser garantido pelo conceito *per se*. Contudo, tais preocupações não interessam a Kierkegaard.

² Sabemos que o entendimento kantiano do juízo existencial como *Positio* não diz respeito propriamente à existência extramental, mas sim a posição do objeto em relação ao conceito. Contudo, aqui a distinção intramental/extramental pode ser útil a fim de avaliarmos o argumento.

that being is also only an existence in ideas. (KANT, 1992b, Proposição VI, 1:394).

É essa percepção já constante da obra de 1755, que se apresenta em sua forma mais cristalizada na clássica fórmula presente na *Crítica da razão pura*, "Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas". (KANT, 2001, A 598/B 626).

Ora, a distinção que Kierkegaard faz entre os objetos próprios às ciências ou saberes que têm o Esse como objeto – sendo exemplos ali a Ontologia tradicional e a Matemática – deve ser vista na esteira do estatuto do problema, aqui sob o enfoque epistemológico, tal qual legado por Kant. Se nestas ciências ser e pensar são um e o mesmo, posto que os conceitos com os quais elas trabalham não podem ser eles próprios garantia da existência atual de si mesmos, o problema sobre o método de acesso que garanta a conexão entre eles simplesmente não se coloca. Contudo, o mesmo não se pode dizer quando o objeto em questão é justamente a Existência – e os existentes – considerados desde o princípio como atuais. O "ensaio metodológico" tem, portanto, como objetivo, colocar o problema das condições de possibilidade e das regras e princípios que devem reger um conhecimento sobre a Existência. Como se verá adiante, o problema se agrava porque, a partir da consideração de que o sujeito que opera tal Ciência Existencial é ele mesmo implicado de maneira necessária no objeto, as limitações epistemológicas têm um transfundo metafísico que lhes é mais fundamental. Por conseguinte, é patente que a íntima relação de conformação entre o estatuto ontológico do objeto, do sujeito epistemológico e da metodologia de aproximação ou epistemologia, é o centro destas reflexões sem as quais, segundo me parece, ficam em aberto uma série de lacunas do pensamento de Kierkegaard.

Como tratar, portanto, de uma "Ciência Existencial" que não só apresenta problemas e limitações advindas do lado de seu objeto, mas também dos problemas advindos do fato de que o próprio sujeito que a opera não é um sujeito puro, absoluto ou transcendental sendo que sua constituição mesma deve ser inserida no rol de limitações a tal ciência ou, nas palavras do próprio Kierkegaard, em se tratando de um Existente qua Existente? A experiência existencial que pede necessariamente uma reflexão diversa acerca do modo de pensá-la, traduz-se na necessidade de um exame do modo como o existente se relacionará com a Existência ou, como já dito a partir da

citação do próprio Climacus, qual a relação da Existência com os existentes. Pode-se dizer, sem receio algum, que em Kierkegaard, a discussão metodológica da *Existential-Videnskab* faz as vezes de uma *Crítica da Razão Existente*.

Traçar tal distinção é fundamental pois grande parte do esforço de Hegel em relação à filosofia kantiana se deu justamente com o intento de ultrapassar esta dicotomia, bem como aquelas que daí se derivam³. Ainda, de um ponto de vista mais amplo, é importante notar, por fim, que os principais movimentos de reação à filosofia de matriz hegeliana após sua morte em 1831 escoram-se exatamente na crítica à possibilidade de suplantar as dicotomias kantianas tal qual desejada pelo Idealismo Alemão. Não se trata aqui neste trabalho, evidentemente, de aferir o valor de verdade da crítica de um ponto de vista da análise conceitual de todos os movimentos contrários ao hegelianismo no século XIX, mas de, sobretudo, a partir da constatação da existência de tais movimentos, bem como da elucidação de seus pressupostos e argumentos, perceber a presença de Kierkegaard no mesmo escopo de problemas.

As questões metodológicas presentes naquela entrada dos *Papirer* mostram-se ainda mais incontornáveis quando se percebe suas ressonâncias no *Pós-escrito* não só no que diz respeito ao objeto – o *Inter-Esse*, tal qual analisado no capítulo anterior – mas também no que se refere ao método e suas dificuldades próprias advindas daquela relação bidirecional de "vantagens recíprocas" entre objeto e saber sobre este objeto. Não se pode ignorar que Kierkegaard exhibe aí uma consciência profunda da distinção epistemológica e ontológica que está operando, bem como vislumbra as dificuldades que lhe são inerentes. Logo, seria no mínimo imprudente uma leitura do *Pós-escrito* que ignorasse tais questões de fundo que acabam por conformar não apenas as reflexões estritamente ontológicas e metodológicas ou epistêmicas mas, ao condicionarem a reflexão existencial como um todo, encontra ecos na Epistemologia, Ética e na sua Filosofia da Religião.

Se o que foi dito acima quanto à especificidade do método próprio à *Existential-Videnskab* por conta da especificidade de seu objeto e seu caráter vinculante no que diz respeito ao projeto do *Pós-escrito* está correto, deve-se necessariamente poder encontrar neste, ao menos alguns traços do que é apontado

³ Veja-se o artigo de Paul Guyer no *The Cambridge Companion to German Idealism* que dedica-se a mostrar que as demais distinções kantianas radicam-se naquela entre intuição e conceito: Guyer (2000, p. 37-56).

na nota dos *Papirer* não apenas no tocante ao objeto, como já demonstrado no capítulo precedente, mas também quanto ao método.

Mas não só é possível encontrar inúmeros traços dispersos por toda a obra, como Climacus consignou toda uma seção do livro à investigação da tarefa daquele que pensa a Existência qua Existente. Esta divisão é denominada justamente "O pensador subjetivo: sua tarefa, sua forma, quer dizer, seu estilo"⁴ e é a última das quatro subdivisões do capítulo III da segunda seção do *Pós-escrito*. É exatamente neste terceiro capítulo, nomeado "Subjetividade atual, Subjetividade ética; o pensador subjetivo" que Climacus discute os aspectos fundamentais do seu conceito de Existência, sendo que a primeira das subseções leva o título "O que é existir; Atualidade" (*Det at existere; Virkelighed*). Como mostrado durante o tratamento do objeto da *Existential-Videnskab*, é exatamente nesta seção que Climacus-Kierkegaard faz uso da expressão "inter-esse" e a presença do tratamento metodológico neste mesmo contexto só reforça o que aqui desejo provar.

A figura do "Pensador Subjetivo" (*subjektive Tænkere*) desempenha papel fundamental no plano do *Pós-escrito*. Kierkegaard o define como categoria oposta ao que denomina "Pensador Abstrato" (*abstrakt Tænkere*), ou ainda àquela do "Docente" (*Docerende*). Assim, Kierkegaard traça aspectos fundamentais do Pensador Subjetivo que define-se não por um conjunto de princípios ou axiomas aos moldes do Método cartesiano, mas como certa *Stemning*, certa tonalidade, afinação ou disposição anímica para com a existência.

Embora Kierkegaard, no início da seção explicativa sobre o Pensador Subjetivo, seguindo um "velho provérbio" (*CUP1*, p. 350 / *SKS 7*, 320) medieval, liste como requisitos do Pensador Subjetivo a Imaginação (*Phantasie*), o Sentimento (*Følelse*) e a Dialética apaixonada na interioridade existencial (*Dialektik i Existens-Inderlighed med Lidenskab*) (cf. *CUP1*, p. 350 / *SKS 7*, 320), estas categorias são explicitadas ou dissolvidas nos parágrafos subsequentes e podem ser reagrupadas

⁴ "Den subjektive Tænkere; hans Opgave; hans Form, ♂: hans Stiil". Kierkegaard faz uso do símbolo fonético de vogal posterior semiaberta arredondada, "♂:", significando "det vil sige" ou, "isto quer dizer". Veja-se o excelente trabalho de J. Watkin (1981) sobre os símbolos e abreviaturas utilizados por Kierkegaard. (para esta entrada, WATKIN, 1981, p. 85).

em quatro eixos argumentativo-definitórios que serão analisados detidamente a seguir.

4.1 A CONSCIÊNCIA DA "DISJUNÇÃO QUALITATIVA" (*QUALITATIVE DISJUNKTION*)

Tanto na obra como um todo, mas de maneira especial nos escritos de Climacus, a disjunção desempenha papel preponderante. Seja nos diferentes estádios existenciais apresentados justamente sob o título de *Ou/ou (Enten-Eller)*, seja no recorrente uso de pares de opostos para descrever a Existência ou o homem – finito/infinito, corporal/espiritual, possível/necessário etc. –, a disjunção parece ser, para Kierkegaard, uma das mais marcantes categorias da Existência. A radicalidade da afirmação do Princípio de Não-Contradição – expresso na forma latina *aut/aut* da qual Kierkegaard faz uso por diversas vezes – como sendo aquilo que rege o domínio da ação humana qua existente encontra desdobramentos fundamentais inclusive no que diz respeito à posição do homem frente à proposta da beatitude eterna apresentada pelo Cristianismo, como será visto posteriormente:

The defenders of *aut/aut* are in the wrong if they push their way into the territory of pure thinking and want to defend their cause there. Just as the giant who wrestled with Hercules lost his strength as soon as he was lifted from the earth, so the *aut/aut* of contradiction is eo ipso canceled when it is lifted out of existence and taken into the eternity of abstraction. On the other hand, Hegel is just as much in the wrong when he, forgetting the abstraction, plunges from it down into existence in order by hook or by crook to cancel the double *aut*. It is impossible to do this in existence, because then he cancels existence also. If I take it away in existence (If I abstract), there is no *aut/aut*. (*CUP1*, p. 305 / *SKS 7*, 278).

No que diz respeito à tarefa do Pensador Subjetivo, a disjunção qualitativa que está em foco é aquela referente ao par *Realitet-Virkelighed*. Assim, aquela distinção ontológica entre Atualidade e Abstração/Possibilidade impõe-se aqui no domínio epistêmico daquilo que chamamos de metodologia da *Existential-Videnskab*. O Pensador Subjetivo, na mesma medida em que não se pode furtar a pensar a existência, não pode fazê-lo esquecendo-se dos limites impostos pela Existência como objeto. Durante todo o *Pós-escrito* pulula, quase como um mote ou um axioma sempre presente, a afirmação da disjunção entre estas duas grandezas. Logo, se ela

mostra-se nuclear na caracterização do objeto de sua ontologia, mostra-se igualmente fundamental para a reflexão metodológica: "all knowledge about actuality is possibility". (*CUP1*, p. 316 *SKS* 7, 288).

4.2 PAIXÃO

Ao enumerar os elementos necessariamente constituintes do Pensador Subjetivo, Climacus afirma: "But first and last, passion, because for an existing person it is impossible to think about existence without becoming passionate, inasmuch as existing is a prodigious contradiction from which the subjective thinker is not to abstract, for then it is easy, but in which he is to remain". (*CUP1*, p. 350 / *SKS* 7, 320).

Aqui, como nas demais características elencadas, Kierkegaard transpõe ou hipostasia na dimensão metodológica aquilo que emerge das considerações fundamentais do objeto de sua Ontologia. Se a Paixão (*Páthos/Lidenskab*) é constituinte estrutural do Existente qua Existente, sendo simultaneamente consequência de sua Incompletude e índice desta, ela não pode ser senão componente igualmente nuclear da tarefa de pensar a Existência; não apenas porque a presença de Paixão é, como se verá posteriormente nos desdobramentos epistemológicos da ontologia kierkegaardiana, signo do que o filósofo chama de "Conhecimento Essencial", mas porque é o *Páthos* aquilo que confere a justa medida entre os termos da supracitada disjunção qualitativa. É a Paixão que evita, por assim dizer, a permanência do pensamento do sujeito no terreno da abstração. Parafraçando a recorrente expressão de Climacus nas *Migalhas*, sem a Paixão, o Pensador Existente recai no Abstrato e, portanto, escapa da dificuldade de pensar a existência atual em seu interior. A Paixão exerce, portanto, simultaneamente a função constitutiva e regulativa do pensamento do existente: "All existence-issues are passionate, because existence, if one becomes conscious of it, involves passion. To think about them so as to leave out passion is not to think about them at all, is to forget the point that one indeed is oneself an existing person". (*CUP1*, p. 350-351 / *SKS* 7, 321).

4.3 DIALÉTICA

Se a consciência da Disjunção Qualitativa entre as duas grandezas com as quais o Pensador Subjetivo deve lidar é elemento incontornável da *Existential-Videnskab*, é imperativo que Climacus tivesse de ao menos apontar o modo pelo qual tal disjunção deve ser manejada ou operada intelectualmente sem que esta se perca na radicalização de um de seus elementos que, como é claro, acabaria por sublimar o outro termo. A ênfase na Dialética é, então, produto da reflexão acerca deste problema.

O que se encontra, portanto, no centro da tarefa do Pensador Subjetivo é a questão pela relação entre dois elementos qualitativamente distintos que dão-se simultaneamente no existente atual. A Disjunção Qualitativa apresenta-se, em termos que são inegavelmente clássicos na história dos problemas da Filosofia Ocidental, como o problema das relações entre Ser e Pensar. Todavia, do ponto de vista do conceito de Existência tal como se apresenta em Kierkegaard, o problema se traveste de outras características sobretudo pelo fato de que a Existência conforma e delimita em sentido forte o modo como ela pode ser manejada (a) tanto por suas características como estrato ontológico, (b) quanto por que quem opera o pensamento sobre a existência é, ele mesmo, um existente.

Como demonstrado no capítulo anterior, há inúmeras ocorrências da tese que assevera a incomensurabilidade ou a não-coextensividade entre Existência e Pensamento no *Pós-escrito*. É esta tese que sustenta outra das dicotomias ou disjunções fundamentais do pensamento de Kierkegaard – a distinção entre subjetividade e objetividade – e sem a qual não se compreende a profundidade tampouco a especificidade da sua posição. Tal distinção é, então, espelhada por diversas vezes no princípio dialético do método da *Existential-Videnskab*: "And then when one reads in his (professor/pensador abstrato) writings that thinking and being are one, one ponders his life and biography and thinks: The being with which thinking is identical is certainly not what it means to be human". (*CUP1*, p. 302-303n / *SKS 7*, 275n). Isso porque "to think existence *sub specie æterni* and in abstraction is essentially to annul it, and the merit of it resembles the much-heralded merit of

canceling the principle of contradiction. Existence without motion is unthinkable, and motion is unthinkable sub specie æterni". (*CUP1*, p. 308 / *SKS 7*, 281)⁵.

Esta relação dialética entre Existência e Pensamento, que é o ponto fulcral da dimensão metodológica da *Existential-Videnskab*, bem como sua dificuldade mais aguda, é também o ponto de clivagem entre a atitude filosófica que reconhece nos seus contemporâneos e aquela dos Gregos. Se ela já aparecera como fundamental para a concepção mais geral de Filosofia, Kierkegaard agora eleva-a ao posto de paradigma metodológico:

He (Sócrates) was aware he was a thinking being, but he was also aware that it was existence as medium that perpetually prevented him from thinking in continuity because it continually placed him in a process of becoming. Consequently, in order to be able truly to think, he did away with himself. Modern philosophy smiles superiorly at such childishness, just as if every modern thinker, as surely as he knows that thinking and being are one, did not also know that it is not worth the trouble to be what he thinks. (*CUP1*, p. 309 / *SKS 7*, 281).

Contudo, embora Kierkegaard pareça estar traçando simplesmente uma distinção referente a dois modos de cognição ou aproximação epistemológica a um determinado objeto, sobretudo pela presença do substantivo "Pensador" (*Tænker*), o que está em jogo não é meramente um modo de pensar a existência, senão que o filósofo dinamarquês está afirmando certas categorias fundamentais à própria tarefa de existir. Aqui vê-se um dos aspectos centrais que é perdido ou desprezado em leituras acerca da obra de Kierkegaard que ignoram tal momento. De modo algum Kierkegaard é um apologeta da irracionalidade ou, antes, da simples heterogeneidade entre Existência e Pensamento; antes, a dificuldade emerge exatamente porque, no Pensador Subjetivo, Ser e Pensar dão-se inexoravelmente juntos. Assim, a distinção kierkegaardiana é muito mais fina do que, por vezes, fazem parecer certas interpretações. A heterogeneidade entre Ser e Pensar em Kierkegaard, legatária também, como dissemos, daquela diferenciação kantiana entre Intuição e Conceito, manifesta-se como oposição entre Possibilidade e Atualidade, entre Conceito e Existente na medida que este, Atual, Intermédio e Incompleto, não pode ser

⁵ Do mesmo modo, Kierkegaard afirma: "Just as existence has joined thinking and existing, inasmuch as an existing person is a thinking person, so are there two media: the medium of abstraction and the medium of actuality. But pure thinking is yet a third medium, very recently invented". (*CUP1*, p. 314 / *SKS 7*, 286).

apreendido enquanto tal pela operação do intelecto que obrigatoriamente o transforma em Possível e determinado. Como se vê, então, não se trata do banimento de qualquer intrusão do pensamento no domínio existencial ou da simples declaração da opacidade da Existência em relação ao pensar mas, antes, daquilo que o próprio Kierkegaard denomina movimento dialético entre Existência e Pensamento no "espaço existencial" do existente fático ou do Pensador Subjetivo. Deve-se ver igualmente, que Kierkegaard está tratando de problemas fundamentais da Filosofia ocidental, ainda que com outro enfoque: não só estão presentes as questões antropológicas a partir da pergunta "O que é o homem?", mas também, claro está, da relação entre Ser e Pensar, Uno e Múltiplo e Movimento e Repouso, todos no interior da experiência de um ente que compreende-se como estando em constituição através de suas ações e sua relação para com aquele que o pôs, Deus. Climacus sintetiza assim a fineza de sua posição:

All logical thinking is in the language of abstraction and *sub specie aeterni*. To think existence in this way is to disregard the difficulty, that is, the difficulty of thinking the eternal in a process of becoming, which one is presumably compelled to do since the thinker himself is in a process of becoming. Therefore, to think abstractly is easier than to exist, unless this is to be understood as what people usually call existing, just like being a subject of sorts. Here again is an example of how the simplest task is the most difficult. To exist, one thinks, is nothing much, even less an art. Of course, we all exist, but to think abstractly—that is something. But truly to exist, that is, to permeate one's existence with consciousness, simultaneously to be eternal, far beyond it, as it were, and nevertheless present in it and nevertheless in a process of becoming—that is truly difficult. (*CUP1*, p. 307-308 / *SKS* 7, 280).

Como fica evidente, não se trata de modo algum de alijar o existente de sua faculdade intelectual mas, antes, da dificuldade de integrá-la dada a heterogeneidade entre seu modo de operação e seu objeto, não obstante, novamente, os dois, existência e pensamento, não se deem senão juntos e simultaneamente:

Here again, as shown previously, abstraction does not become involved at all in the difficulty that is the difficulty of existence and of the existing person. To think actuality in the medium of possibility does not entail the difficulty of having to think in the medium of existence, where existence as a process of becoming will hinder the existing person from thinking, as if actuality could not be thought, although the

existing person is nevertheless a thinking person. (*CUP1*, p. 315-316 / *SKS 7*, 288)⁶.

Deve-se notar, no entanto, que no uso kierkegaardiano do termo "Dialética" não está, portanto, incluso o sentido predominantemente hegeliano de superação das dicotomias. Antes, a relação dialética é para Kierkegaard o índice de tensão intransponível na medida em que os termos irreconciliáveis apresentam-se na simultaneidade da existência atual. Retomando ainda uma vez mais este dado fundamental da experiência existencial, agora no referido contexto da reflexão acerca do Pensador Subjetivo, Climacus asevera: "To abstract from existence is to remove the difficulty, but to remain in existence in such a way that one understands one thing at one moment, something else the next, is not to understand oneself. But to understand extreme opposites together and, existing, to understand oneself in them is very difficult". (*CUP1*, p. 354 / *SKS 7*, 323).

4.4 PRINCÍPIO METODOLÓGICO E DISJUNÇÃO QUANTITATIVA

Por fim, o último dos eixos que sustentam a descrição e definição do Pensador Subjetivo é exatamente aquele mais explicitamente metodológico. Kierkegaard está absolutamente ciente das dificuldades concernentes à simultaneidade de Pensamento e Existência no existente fático. Contudo, na medida em que apresenta a necessidade de manter presente a consciência da relação dialética entre estas duas esferas, impõem-se alguns problemas de ordem epistemológica que Kierkegaard, igualmente, não ignora. Tem-se aqui, novamente, um dos pontos nos quais o esquecimento das distinções finas que Kierkegaard está fazendo, dada a complexidade dos problemas, conduz não raramente a visões e leituras equivocadas da posição kierkegaardiana acerca das relações entre Ser e Pensar. No entanto, frequentemente o pensador dinamarquês é lido como alguém cuja visão acerca da

⁶ Relembre-se aqui a anotação feita anteriormente: "Plato teaches that only the ideas have true being [*Væren*]. Thus one can also, and more truly, say that only the human existing [*Existeren*] which relates itself to the concepts by primitively taking possession of them, by examining, by modifying, by producing new, only this existing [*Existeren*] interests existence [*Tilværelse*]. Any other human existing [*Existeren*] is merely mimicker-existence [*Exemplar-Existents*], a rummaging in the finite world, which vanishes without a trace and has never interested existence [*Tilværelsen*]. And this holds true just as much for a philistine-bourgeois's existing [*Existeren*] as, for example, for a European war, if it is not placed in relationship to concepts, in which case authentic existing is still due only to the individual through whom it occurs". (*Pap. XI.2 A 63*)

racionalidade humana é totalmente caricata. Desse modo, o relevo posto na relação dialética entre os dois termos (os quais são, por suas próprias naturezas, incomensuráveis) é fundamental para a compreensão do modo como deve ser o Pensador Subjetivo.

Ainda assim, se por um lado a dialética na qual insiste Kierkegaard reforça os limites e as aporias do existente que não pode não pensar na Existência que, por sua vez, não se deixa ser completamente apreendida pelo pensamento, o que dizer do discurso acerca deste processo? O que pode pretender dizer a *Existential-Videnskab* kierkegaardiana? Pode a *Existential-Videnskab* ser, no que se refere à quantidade, universal? Em que sentido se deve entender como *Videnskabelig*, isto é, "científico", este discurso dialeticamente limitado?

Climacus parece não apenas estar ciente destes problemas, como se dedica a eles na seção supracitada do *Pós-escrito*. É aí que o próprio autor apresenta aquilo que podemos nomear como o princípio metodológico principal da *Existential-Videnskab*:

In a certain sense, the subjective thinker speaks just as abstractly as the abstract thinker, because the latter speaks about humanity in general, subjectivity in general, the other about the one human being (unum noris, omnes). But this one human being is an existing human being, and the difficulty is not left out. (*CUP1*, p. 353 / *SKS 7*, 323).

Esta citação é bastante significativa acerca do escopo e dos limites de uma análise existencial que faça jus ao objeto com o qual lida. Em primeiro lugar, poderia até surpreender a afirmação de que o Pensador Subjetivo, sob certo aspecto, fale tão abstratamente quanto o Pensador Abstrato. Este aspecto refere-se propriamente à questão da extensão da análise existencial. Esta, ao contrário do que se poderia ingenuamente supor, tem pretensões universais. Contudo, deve ter presente a dificuldade de não sucumbir à abstração desapaixonada (ou desinteressada, como por vezes escreve Kierkegaard) que é um dos extremos daquela relação dialética.

Ora, é imperativo ver que Kierkegaard não rechaça, nega ou refuta a possibilidade de um discurso existencial que seja em certa medida universal. Novamente, é uma leitura descuidada ou ingênua que está na origem de uma visão de Kierkegaard como sustentando uma posição praticamente apofática acerca da

Existência e suas categorias. Se assim fosse, não só se teria dificuldade em justificar o projeto intelectual hipostasiado no *Pós-escrito*, mas também o *corpus* kierkegaardiano como um todo, sentenciando Kierkegaard a ao menos uma certa variante do silêncio wittgensteiniano acerca do que não se pode falar (completamente). Entretanto, a universalidade da *Existential-Videnskab* não pode ser conseguida com o mesmo expediente do Pensador Abstrato, sob pena de perder o seu objeto que lhe confere, simultaneamente, seu limite. A universalidade pretendida por Climacus só se pode fazer compreender a partir do desvelamento das estruturas e categorias ontológicas que configura todos e cada um dos existentes que, por sua vez, devem compreender-se e agir individualmente. A expressão latina, emprestada de Terêncio⁷, "*unum noris, omnes*" é, então, a síntese do modo como se deve dar a universalidade da *Existential-Videnskab*: não como a pura abstração da "humanidade em geral" na qual "everything becomes easy inasmuch as the difficulty is removed and the whole matter is shifted over into the Schattenspiel of abstraction". (*CUP1*, p. 353 / *SKS 7*, 323), mas como incursão nas estruturas que perfazem a condição de possibilidade da individuação.

Uma outra ocorrência da expressão latina sob a pena de Kierkegaard mostra não somente que seu uso não é contingente, como fornece outros elementos que contribuem para a precisão do sentido pretendido por Kierkegaard. Em *O conceito de angústia*, o filósofo a emprega novamente no mesmo contexto problemático da amplitude extensional da reflexão individual sobre si mesmo (*Se/v*). Comentando a profundidade desta categoria e comparando-a ao dito grego "Conhece-te a ti mesmo", diz Vigilius Haufniensis:

If a person does not first make clear to himself the meaning of 'self,' it is of no use to say of sin that it is selfishness. But 'self' signifies precisely the contradiction of positing the universal as the particular. Only when the concept of the particular is given can there be any talk of selfishness; however, although there have lived countless millions of such 'selves,' no science can say what the self is without again stating it quite generally. And this is the wonder of life, that each man who is mindful of himself knows what no science knows, since he knows who he himself is, and this is the profundity of the Greek saying '*gnothi seauton*', which too long has been understood in the German

⁷ Citado por Kierkegaard a partir de *P. Terentii Afri comœdia sex*, editado por M. B. F. Schemieder e F. Schmieder (*ASKB 1291*. cf. *CUP2*, p. 253, nota 596).

way as pure self-consciousness, the airiness of idealism. (CA, p. 78-79 / SKS 4, 381-382).

Logo após a expressão grega, Haufniensis faz a seguinte nota de rodapé:

The Latin saying *unum noris omnes* light-mindedly expresses the same and actually expresses the same, if by *unum* is understood the observer himself, and one does not inquisitively look for an *omnes* but earnestly holds fast to the one that actually is all. Men generally do not believe this and even think that it is too proud; the reason is that they are rather too cowardly and comfortably inclined to venture to understand and to acquire understanding of true pride. (CA, p. 79n / SKS 4, 382n).

Como se pode ver na primeira citação acima, a questão acerca da qual Kierkegaard está pensando é justamente a da tensão entre o dizer geral e a facticidade atual do objeto. Haufniensis expõe novamente o problema da crítica relação dialética entre o dizer da ciência que deve ser universal e a incomensurabilidade de tal discurso para com seu objeto⁸. Neste sentido, o *Selv* que conhece a si mesmo conhece algo que nenhuma ciência (universal) pode conhecer. Pode-se dizer que o conhecimento que o sujeito tem de si mesmo e de sua existência só pode ter um portador⁹.

A nota de rodapé na qual ocorre ainda uma vez a expressão latina é também iluminada pela identificação com o adágio "Conhece-te a ti mesmo". É então a partir do sentido deste lema que Kierkegaard compreende a universalidade da tarefa do Pensador Subjetivo. De fato, como afirma Haufniensis, o acento deve recair no *unum* que se reconhece semelhante aos outros existentes *qua* Pensadores Subjetivos sem que, no entanto, o objeto de sua reflexão seja outro que não si mesmo (*Selv*). É este o entendimento kierkegaardiano do aforismo délfico que, embora dirija-se a todos que o contemplam assume, por exemplo em Sócrates, caráter de missão individual e individuante. O contraste com o modo como o "Conhece-te a ti mesmo" presumivelmente fora entendido de maneira "etérea" (*Luftighed*) no Idealismo Alemão

⁸ Lembre-se a definição aristotélica de "Universal" (*kathóλου*) exatamente como "o que é natural que se predique sobre várias coisas". Cf. *De Interpretatione*, 17a-b e *Metafísica*, 1038b.

⁹ Fazemos uso deliberadamente da expressão "portador" (*Träger*) utilizada por Frege, em seu *Der Gedanke*, para designar a relação da consciência para com suas representações. Deve-se entender a afirmação de Kierkegaard sobre a possibilidade de conhecimento da atualidade apenas de si próprio num sentido estreitamente conectado com o dito de Frege que toda representação tem só, e somente só, um portador.

como "pura autoconsciência" (*rene Bevidsthed*) no "Puro Eu" reforça o que Kierkegaard afirma.

É nesse sentido que entende-se também outra afirmação igualmente programática feita por Climacus já na Introdução do *Pós-escrito*. Ao apresentar as duas grandes partes nas quais se divide o livro, o autor afirma acerca dos problemas aí constantes: "The issue pertains to me alone, partly because, if properly presented, it will pertain to everyone in the same way [...]". (*CUP1*, p. 17 / *SKS 7*, 26). Novamente, a consciência de Kierkegaard sobre a complexidade do exame a ser empreendido é expressa em uma certa ressalva ou, melhor dito, num advérbio; o problema pertence a Climacus posto que se propriamente (*rigtigt* - apropriadamente ou, ainda, corretamente) apresentado, pertence a todos os existentes de igual maneira.

Fica claro e distinto que Kierkegaard é consciente e não se furta a tratar dos problemas óbvios derivados do choque entre a necessária universalidade e abstração do lógos e a singularidade e atualidade do objeto qua existente. Ainda uma vez mais, pode-se ver em sua reflexão a presença de outro problema clássico na história da Filosofia, como extremamente premente em sua época. Vê-se aqui também, uma vez mais, agora sob a perspectiva epistêmico-metodológica, que qualquer exame acerca da teoria kierkegaardiana da subjetividade pressupõe necessariamente uma análise metafísica.

A *Existential-Videnskab* desponta então, pelo seu incontornável caráter dialético, ela mesma como uma ciência intermediária – aos moldes do seu objeto – que ao mesmo tempo em que enuncia categorias "predicáveis de muitos", deve manter-se enraizada numa experiência cujo conhecimento não pode ser universalizável. Deve-se notar que as características que Kierkegaard atribui ao Pensador Subjetivo – quem, por assim dizer, opera a *Existential-Videnskab* – são transposições ou efeitos epistêmico-existenciais, ou ainda metodológicos, dos traços fundamentais do próprio objeto de tal ciência. O expediente da ciência existencial kierkegaardiana deve ser, portanto, o de manter-se negativamente em seus limites, permanecendo consciente da heterogeneidade e da disjunção qualitativa entre a razão e a existência como objeto, fugindo ao estado de um discurso em que predomina a ausência de páthos e o desinteresse como índice de um descolamento da atualidade do sujeito que opera tal ciência que padece da dificuldade inerente e incontornável de falar do atual particular no plano do universal possível. Na afirmação

sintética de Climacus, "Every human being must be assumed to possess essentially what belongs essentially to being a human being. The subjective thinker's task is to transform himself into an instrument that clearly and definitely expresses in existence the essentially human". (*CUP1*, p. 356 / *SKS 7*, 325)¹⁰.

* * *

Se a tese que aqui defendo estiver correta, após a explicitação do objeto e do método da *Existential-Videnskab* como fornecendo as categorias fundamentais e primeiras do pensamento kierkegaardiano acerca do existente qua existente, deve ser possível rastreá-las ou mesmo evidenciá-las como determinantes dos demais desenvolvimentos constantes daquele pensamento. Desse modo, o próximo capítulo dedica-se a explorar os ecos mais próximos da Ontologia kierkegaardiana no tratamento da relação entre ser e pensar através da análise dos conceitos de Sistema, bem como do posicionamento de Kierkegaard acerca da Lógica a partir dos axiomas metafísicos de sua *Existential-Videnskab*.

¹⁰ "*Ethvert Menneske maa væsentligen antages at være i Besiddelse af hvad der væsentligen hører til at være Menneske. Den subjektive Tænkens Opgave er at forvandle sig selv til et Instrument, der tydeligt og bestemt udtrykker det Menneskelige i Existents*". De fato, Kierkegaard faz uso do termo "essencialmente" (*væsentligen*) no primeiro trecho da citação, mas não no segundo, como traduzido pelo casal Hong: aí, Kierkegaard diz, literalmente, "o humano" (*det Menneskelige*). Contudo, a repetição do termo "essencialmente" é plenamente justificada pela dupla ocorrência na primeira parte; o Pensador Subjetivo deve expressar na sua existência o "essencialmente humano" que compartilha com todos os homens.

5 EXISTENTIEL-VIDENSKAB: ONTOLOGIA E SISTEMA

As considerações metodológicas desenvolvidas no capítulo precedente expuseram certa tensão no que tange à tentativa de elaborar um discurso universal acerca de um objeto descrito como inapreensível em si mesmo. A pergunta que se impunha era justamente acerca do modo de aproximação para com a Existência tendo-se em mente aquilo que Kierkegaard denomina "disjunção qualitativa", a qual o Pensador Subjetivo deve esforçar-se por manter (cf. *CUP1*, p. 350 / *SKS 7*, 320) a fim de realizar sua tarefa que consiste exatamente em "to understand [*Forstaa*] himself in existence". (*CUP1*, p. 351 / *SKS 7*, 321).

Contudo, visto sob uma perspectiva mais geral, pode-se dizer que o problema do Pensador Subjetivo não oferece dificuldades apenas no que diz respeito à compreensão de si mesmo, mas concerne a uma miríade de problemas teóricos, por assim dizer, mais profundos porque mais basilares ou fundamentais. A dificuldade experimentada pelo Pensador Subjetivo na tarefa de compreender seu próprio estatuto ontológico está fundamentada em uma determinada conjunção de condições ou estruturas que dizem respeito, como o próprio Kierkegaard assevera inúmeras vezes no *Pós-escrito*, às próprias relações entre Ser e Pensar (que são consignadas naquela distinção entre *Virkelighed* e *Realitet*). Como mostrado anteriormente, a simultaneidade não-coextensiva entre estes dois planos é um dos vértices de todo o pensamento kierkegaardiano. Assim, não é por acaso que o filósofo dinamarquês visita constantemente certa comparação entre saberes e elabora uma certa tipologia justamente a partir dos desdobramentos dessas relações. Seja no ensaio metodológico de 1842-1843, seja no *Pós-escrito*, a reflexão sobre a Matemática, a Lógica e a Ontologia tradicional por um lado, e aquilo que cai sob o nome de *Existentiel-Videnskab*, de outro, o que serve de parâmetro de análise e comparação e, portanto, de elemento diferenciador entre esses "saberes", é justamente a relação entre o pensamento e o ser.

Não é demais reforçar, então, aquilo que julgo constituir a maior contribuição filosófica de Kierkegaard, que é o radical entendimento de Atualidade *qua* Atualidade (*Virkelighed*) e sua distinção para com todo ser *qua* pensado. É a partir daqui que as demais relações ou os demais desdobramentos da *Existentiel-Videnskab* ganham sua especificidade no interior de seu pensamento. As discussões e análises de conceitos tais como Sistema, Verdade – e sua posterior distinção entre "verdade essencial" e "verdade não-essencial" –, Apropriação – bem como a distinção entre as dimensões do "como" (*Hvorledes*) e do "que" (*Hvad*) – e mesmo a relação para com Deus e o

Crístico são todas legatárias e dependentes daquele vértice, seja diretamente, seja indiretamente através das constituições ontológicas mais anteriores.

Dentre os conceitos e temas citados logo acima, aquele no qual a fortuna interpretativa de Kierkegaard mais se deteve foi, sem dúvida, o de Sistema¹. Contudo, é preciso dizer algumas coisas sobre o modo como essa análise e interpretação foram feitas. Em geral, o exame do conceito de Sistema em Kierkegaard dedica-se a duas tarefas principais ou, ao menos, a uma delas, a saber, (1) fazer a crítica do Sistema – e da própria ideia de sistematicidade em Filosofia – visando com isso a crítica ou a desconstrução de tal conceito em estreita ligação com aquilo que esta mesma tradição interpretativa considerou ser a oposição direta de Kierkegaard a Hegel ou, ainda, (2) a análise específica da interdição feita por Climacus, no *Pós-escrito*, à elaboração de um sistema da Existência (principalmente em *CUP1*, p. 118-126 / *SKS 7*, 114-120). Com isso, não pretendo dizer que esses não sejam aspectos importantes, ou mesmo fundamentais do escopo no qual o conceito de Sistema aparece na reflexão kierkegaardiana, mas desejo ressaltar que, não raramente, ficam de fora outros dois aspectos igualmente importantes, a saber (3) a consideração do conceito de Sistema em si mesmo, bem como de suas relações com o próprio projeto kierkegaardiano e (4) a análise acurada tanto das condições de possibilidade de um sistema lógico apresentadas por Climacus no mesmo *Pós-escrito*, quanto das razões mais essenciais para a recusa da possibilidade de um sistema da existência².

Se é fato que no *Pós-escrito* Kierkegaard obstrui a possibilidade da confecção de um sistema da existência – pelas razões que devemos ver mais adiante –, é igualmente claro e distinto que não apenas ele aí afirma ser possível a construção de um sistema lógico, como apresenta três condições filosoficamente bastante sofisticadas a serem satisfeitas por tal intento. Devo dizer ainda que, a meu ver, mesmo a crítica elaborada em (1), é feita geralmente a partir dos elementos e argumentos constantes em (2), o que não apenas confunde aquilo que Kierkegaard claramente diferencia – Sistema, Sistema Lógico e Sistema da Existência –, como

¹ Por exemplo Westphal (2010, p. 132-148); Collins (1954, p. 121-129; 252-258; Evans (1983, p. 18-20; 118; 162); Malantschuk (1971, p. 169-178); Turner; Beidler (1991); Watkin (1997).

² Faz-se necessário um comentário sobre Turner e Beidler (1991). Até onde me foi possível averiguar, J. Turner e D. Beidler são os únicos intérpretes que defendem a tese precisamente oposta à dos demais comentadores. Segundo eles, “a closer reading of the text [do *Pós-escrito*] itself” revela que “what the text asks one to do at a deeper level is to make sense of the claims that a logical system is impossible and an existential system is possible”. (TURNER, 1991, p. 171). Não creio que seja igualmente necessária uma refutação mais pontual desse artigo, sendo suficientes as análises que faço neste capítulo.

deixa fora de consideração aquelas que são as razões ontológicas ou mesmo sistemáticas para tal crítica. Desse modo queremos chamar atenção para o fato de que o exame de determinado conceito e uso de "Sistema" encontra fundamentos no interior das considerações mais gerais de Kierkegaard acerca do que já foi exposto acima sobre a Disjunção Qualitativa e até mesmo de seu posicionamento sobre as relações entre Ser e Pensar, tão fundamentais para levar a cabo seu pensamento no escopo de problemas do *Pós-escrito*. Some-se a isso que mesmo quando (2) é examinado, as raízes onto-epistemológicas daquela interdição são geralmente ignoradas, tomando-se por suficiente as razões mais imediatas e deixando de lado uma investigação aprofundada sobre a argumentação kierkegaardiana sobre o assunto. Que daí Kierkegaard tenha sido muitas vezes recebido como um pensador pouco rigoroso cuja crítica se escoraria muito mais numa *petitio principii* do que numa construção argumentativa bem fundada, não é uma surpresa. São a esses pontos que desejo me dedicar agora, a fim de demonstrar a íntima conexão entre o posicionamento ontológico descrito nos capítulos precedentes e o tratamento localizado dos conceitos de Sistema, Sistema Lógico e Sistema da Existência.

5.1 O CONCEITO DE SISTEMA

Embora o tratamento do conceito de Sistema se dê predominantemente no *Pós-escrito* (1846), há diversos outros lugares nos quais Kierkegaard trata do tema. Há considerações sobre o sistema já em seus trabalhos de juventude, como nos *Papéis de alguém ainda vivente* (1838) e em sua dissertação sobre o conceito de Ironia (1841), assim como também nos *Prefácios* (1844)³ e em *O conceito de angústia*

³ O caso de *Prefácios* é particularmente interessante. Frequentemente faz-se referência ao final do "Prefácio I", no qual Nicolaus Notabene afirma: "Therefore, I vow: as soon as possible to realize a plan envisaged for thirty years, to publish a logical system, as soon as possible to fulfill my promise, made ten years ago, of an esthetic system; furthermore, I promise an ethical and dogmatic system, and finally the system. As soon as this has appeared, generations to come will not even need to learn to write, because there will be nothing more to write, but only to read—the system". (*P*, p. 14 / *SKS* 4, 478). Contudo, diz-nos J. Stewart: "It is often assumed that the concept of Prefaces is anti-Hegelian in the sense that instead of giving a substantive, systematic account of a specific subject-matter, which is usually reserved for the body of the text, it instead presents only prefaces and never gets to, indeed never intends to get to, the body of the text. [...] He breaks with the traditional systematic pattern by writing a book that consists solely of prefaces; it is a book with no body and no conclusion. [...] The work can thus purportedly be seen as an implicit criticism of systematic philosophy, which insists on each argument and analysis having its specific place within the whole. According to this reading, Prefaces can be seen as in a line with the Philosophical Fragments and the Concluding Unscientific Postscript, calling into question the conception of philosophy as a systematic enterprise. [...] Moreover, Kierkegaard might well have taken some of the inspiration for his conception of a preface

(1844). De fato, há ainda uma série de comentários mais ou menos ordenados nos *Papirer* e em obras não publicadas, como *O livro sobre Adler e a Polêmica com Heiberg*. Não pretendo aqui esgotar as ocorrências do conceito de Sistema ou do seu tratamento por Kierkegaard, uma vez que isso levaria para longe demais do meu propósito fundamental, já que as críticas kierkegaardianas a esse conceito são entrelaçadas com problemas mais ou menos complexos relacionados ao ambiente intelectual da Dinamarca no século XIX e, em especial, à recepção do pensamento hegeliano naquele contexto. Entretanto, é possível identificar os traços fundamentais da posição de Kierkegaard acerca do conceito de Sistema, assim como reconduzi-los aos momentos mais fundamentais das suas posições metafísicas.

O conceito de Sistema que permeia a análise kierkegaardiana é legatário, por assim dizer, do conceito recebido tradicionalmente de Kant e que passa pelo Idealismo Alemão até o influxo decisivo de Hegel⁴. Portanto, a compreensão dos eixos fundamentais da concepção de Sistema em Kant e Hegel é essencial para entender a posição de Kierkegaard uma vez que, como dito, sua crítica, se não se quiser compreendê-la apenas como uma oposição arbitrária de princípio, pressupõe o entendimento das notas conceituais que engendram a construção da ideia de Sistema em si mesmo, uma vez que aquela crítica dirige-se precisamente às condições de possibilidade de tal conceito. Com isso desejo frisar que não se trata tão somente de uma crítica formal ou metodológica, referente ao tipo ou modo de discurso filosófico mas, como se verá, de uma impossibilidade onto-epistemológica da construção de um sistema sobre uma certa classe de objetos, por uma certa classe de sujeitos.

O núcleo essencial do entendimento de Sistema pode ser expresso na fórmula presente na *Crítica da Razão Pura*, na seção acerca da "Doutrina Transcendental do Método", que assevera que o Sistema é uma "unidade de conhecimentos sob uma

from Hegel himself. Thus, it is mistaken, I want to claim, to interpret the concept and structure of Prefaces as an implicit criticism of systematic philosophy generally or of Hegel specifically. In regard to the issue of the role of the preface, Kierkegaard seems to allude to Hegel's remarks in the *Phenomenology of Spirit* about the superfluous nature of prefaces in a systematic work". (STEWART, 2003b, p. 424-425). Se por um lado concordo com Stewart sobre a duvidosa interpretação tradicional da obra, por outro parece-me que Stewart não considera exatamente os aspectos positivos que Kierkegaard adota e aceita quanto ao conceito de Sistema em si mesmo.

⁴ Sem dúvida poder-se-ia incluir e analisar os diferentes matizes desse conceito também em outros filósofos, como Fichte e Schelling. Como ressalta J-F. Marquet (2001, p. 153), "Hegel et Schelling occupent une place commune dans l'histoire de la philosophie: celle qui correspond à l'accomplissement de la pensée systématique. À vrai dire, cet accomplissement avait commencé avec Fichte [...]". Para uma visão geral sobre o conceito de Sistema em Schelling e Hegel, veja-se então, Marquet (2001). Contudo, creio que as figuras realmente relevantes para o *background* de Kierkegaard sejam Kant e Hegel.

ideia". (KANT 2001a, A 832/B 860). Ainda no início desse mesmo capítulo 3 da "Doutrina Transcendental", intitulado "A arquitetônica da Razão Pura", Kant define a arquitetônica como "a arte dos sistemas". Ora, "como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema, a arquitetônica é, pois, a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence, assim, necessariamente, à metodologia". (KANT, 2001a, A 832/B 860). E explicita:

A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição acidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados a priori. O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulatio*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*). (KANT, 2001a A832/B 860).

Ora, Hegel, por sua vez, radicaliza a ideia kantiana de unidade fazendo a noção de Sistema identificar-se não apenas com a articulação ordenada de conhecimentos sob uma ideia que lhes unifique, mas sendo fundamentalmente a totalidade necessariamente unitária entre os conceitos e suas diferenças, ordenada por sua vez numa unidade superior ou de segunda-ordem que é a unidade mesma entre ser e pensamento. À diferença de Kant, Hegel não concebe que a "ideia", sendo aquilo que confere *a priori* as condições, o escopo e os limites do sistema, tenha como espaço de determinação apenas o conceito compreendido como entidade intramental, mas devido àquela unidade orgânica entre ser e pensar, o sistema é a estrutura mesma da realidade em sua totalidade necessária. Assim, afirma Hegel no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, "o saber só é efetivo [*Wirklich*] — e só pode ser exposto — como ciência ou como sistema". (HEGEL, 1992, §27). De fato, a efetividade ou a atualidade, bem como o conhecimento efetivo ou ciência que mereça tal nome, confunde-se com a totalidade e com a completude. É o que fica igualmente evidente no §14 da *Ciência da Lógica* enciclopédica:

[...] O pensamento livre e verdadeiro é em si concreto, e assim é ideia e em sua universalidade total é a ideia 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; além de que tal filosofar exprime para si, antes, uma mentalidade subjetiva: é contingente segundo o seu conteúdo. Um conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; [...] Por sistema entende-se erroneamente uma filosofia que tem um princípio limitado, distinto dos outros; ao contrário, é princípio da verdadeira filosofia conter em si todos os outros princípios particulares. (HEGEL, 1995).

A despeito daquela ampliação do espaço de determinação da ideia, pode-se dizer que o conceito de Sistema — ou de sistematicidade — em Kant e Hegel compartilham, então, de pelo menos três traços gerais que lhes são comuns, a saber, que a sistematicidade dá-se relativamente à totalidade, à necessidade e à cientificidade⁵. Sem precisar explorar cada uma dessas notas em si mesmas, é possível ver como é justamente contra elas que a crítica kierkegaardiana se dirige. Contudo, vale ressaltar ainda uma vez mais que não é contra a sistematicidade em si mesma que Climacus se lança, mas contra a sistematicidade em relação a um tipo de objeto e um tipo de sujeito. Do fato de que o Sistema seja uma unidade reunida ou subsumida sob uma ideia, bem como que ele seja intrinsecamente um conhecimento totalizante, necessário e, portanto, científico, não se segue nenhuma crítica *per se*. Kierkegaard não tem nenhum problema em aceitar tal definição, assim como também não interdita *a priori* a possibilidade de que a razão humana de um Existente *qua* Existente possa empreendê-lo. É o que fica explícito justamente na distinção, feita no *Pós-escrito*, entre um Sistema Lógico e um Sistema da Existência.

A partir do que foi exposto acima, é possível ver que Kierkegaard compartilha do mesmo conceito de ciência ou de cientificidade que, em geral, está presente em praticamente todo o pensamento moderno — cujo impulso ainda é o aristotélico — e que pode ser definido como conhecimento universal e necessário⁶. Compreensivelmente, o Sistema é então considerado como a expressão por excelência da ciência ou do científico porque ele exhibe, ao menos em seu aspecto estrutural de conjunto unitário, orgânico e total de conhecimentos, a universalidade e

⁵ Como se sabe, a física newtoniana é o grande modelo de ciência para Kant, precisamente porque satisfaz tais condições. Por sua vez, Hegel critica a física newtoniana exatamente porque esta não seria um conhecimento universal e necessário, mas uma simples quantificação reducionista de fenômenos qualitativamente distintos. É irônico que a crítica que Hegel endereça a Newton é do mesmo tipo daquela endereçada a Hegel por Kierkegaard quanto à impossibilidade da redução de uma categoria de objetos a uma outra categoria. Sobre a crítica de Hegel a Newton, veja-se Posch (2004).

⁶ Assim, pode-se dizer que o conceito kierkegaardiano de ciência é pré-moderno, na medida em que tende a reservar a cientificidade aos conhecimentos universais e necessários ao mesmo tempo em que lança suspeitas às ciências naturais. (cf. *Pap.* VII1 A 194 n.d., 1846/ *Pap.* VII1 A 189 n.d., 1846).

a necessidade típicas da ciência, que por sua vez abrange as demais notas. É isso o que em Kant e Hegel fica consignado nos termos intercambiáveis Sistema (*System*) e Ciência (*Wissenschaft*). Vê-se, portanto, no *Pós-escrito*, as mesmas três notas presentes, ou ao menos subjacentes, às suas considerações sobre o Sistema. Já na “Introdução”, ao criticar a promessa do dialético sistemático que promete que o sentido do sistema dar-se-á quando do seu final, sem contudo nunca apresentar a sua conclusão, diz Climacus:

In other words, if the conclusion [*Slutningen*] is lacking at the end, it is also lacking at the beginning. This should therefore have been said at the beginning. But if the conclusion is lacking at the beginning, this means that there is no system. A house can indeed be finished even though a bell pull is lacking, but in a scholarly construction [*videnskabelig Bygning*] the lack of a conclusion has retroactive power to make the beginning doubtful and hypothetical, that is, unsystematic [*usystematisk*]. (*CUP1*, 13 / *SKS* 7, 22-23)⁷.

A relação entre completude e cientificidade são, igualmente, as marcas conceituais presentes na noção de sistema aí em questão e, inclusive, é a não-satisfação de uma delas que engendra a crítica. Assim, Climacus pode declarar explicitamente:

System and conclusiveness are just about one and the same, so that if the system is not finished, there is not any system. Elsewhere I have already pointed out that a system that is not entirely finished is a hypothesis, whereas a half-finished system is nonsense. If someone were to declare that this is mere word-splitting, that on the contrary the systematians themselves say that the system is not finished, I would merely ask: Why do they call it a system? Why speak with a forked tongue at all. (*CUP1*, 107-108 / *SKS* 7, 104).

A completude ou conclusividade (*Afsluttedhed*) é aqui afirmada como característica fundamental e mesmo identificada ao sistema. Ver-se-á adiante que um dos aspectos da crítica à possibilidade de um Sistema da Existência é justamente a inconclusividade da existência para o sujeito que opera a confecção do sistema. Tal conexão entre sistematicidade e totalidade ou conclusividade que perpassa toda a reflexão kierkegaardiana sobre o tema, também ganha outros matizes quando remetida à articulação com a noção de ciência. De maneira análoga, a ciência e a

⁷ Jon Stewart fornece claros indícios de que, ao criticar o “sistema” no *Pós-escrito*, Kierkegaard estaria se referindo a Martensen e não a Hegel. (cf. STEWART, 2003b, p. 453-466). Por ora, o alvo das críticas não é o aspecto que me interessa aqui e tampouco afeta a minha posição.

cientificidade são aproximadas da reflexão especulativa sistemática empreendida pelo “pensador especulativo”: “Let the scientific researcher labor with restless zeal, let him even shorten his life in the enthusiastic service of science and scholarship; let the speculative thinker spare neither time nor effort—they are nevertheless not infinitely, personally, impassionedly interested”. (*CUP1*, p. 21 / *SKS* 7, 30).

A relação entre Sistema e Ciência traz a lume intersecções ainda mais profundas, bem como uma forma mais sofisticada de compreensão das posições de Kierkegaard. Para vislumbrarmos o que estamos dizendo, basta lembrar que o adjetivo derivado da palavra dinamarquesa para ciência — *Videnskab* — é usado no título qualificando “*Pós-escrito*”, precedido do “u” privativo; ou seja, o *Pós-escrito* é uma obra “*uvidenskabelig*” ou não-científica. Ao mesmo tempo, a nota sobre os conceitos de esse e de *inter-esse*, a alternativa à abordagem na qual ser e pensamento são idênticos é denominada precisamente “Ciência-Existencial” (*Existentiel-Videnskab*). Ora, segundo o *Ordbog over det danske Sprog – historisk ordbog 1700-1950*, a palavra “*Videnskab*” significa saber, arte de conhecer, habilidade ou perícia técnica, profissional ou artística, utilizada também como antônimo de ignorância ou estupidez e, por fim, “pesquisa metódica, crítica e que exige provas ou justificação das afirmações realizadas” (cf. *ODS*, 2014). Por sua vez, “*videnskabelig*” refere-se ao “científico”, mas também ao erudito, “como a formação na universidade e instituições de ensino superior” (cf. o verbete em *ODS*, 2014). Note-se ainda que a palavra “*videnskabelig*” contém as notas de preciosismo e pedantismo⁸. Assim, “*uvidenskabelig*” é o não-científico, em sentido mais estrito, mas também o não erudito, não acadêmico.

É então a compreensão precisa sobre o estatuto ontológico dos objetos de tais sistemas – Lógica e Existência – que determina o posicionamento kierkegaardiano frente ao conceito de Sistema. Dito de outro modo, Kierkegaard possui uma concepção bastante acurada de Sistema, com todas as suas notas componentes, como as de totalidade, necessidade e universalidade, bem como concorda com a identificação profunda entre Sistema e Ciência e, sobretudo, com o fato de que a unidade entre Ser e Pensamento é a sua condição de possibilidade *par excellence*: “The systematic idea is subject-object, is the unity of thinking and being”. (*CUP1*, p. 123 / *SKS* 7, 118). É justamente por isso que o filósofo dinamarquês assume uma

⁸ Veja-se um dos exemplos literários citados no supracitado verbete “*Uvidenskabelig*” em *ODS*, 2014.

posição absolutamente clara quanto à possibilidade – e as suas devidas condições – de um Sistema Lógico e, inclusive, de uma ciência da lógica, mas objeta peremptoriamente a possibilidade de um sistema da existência e, portanto, de uma ciência da existência, ao menos nos mesmos moldes em que se pode dar aquela ciência da lógica. Vejamos essas distinções mais detalhadamente e como elas nos conduzem a uma pletera de novos problemas e perspectivas presentes no pensamento kierkegaardiano.

5.2 SISTEMA LÓGICO E SISTEMA DA EXISTÊNCIA

Como apontado no início deste capítulo, as considerações e diferenças entre o sistema lógico e o sistema da existência são um *locus* constantemente revisitado pelos estudiosos de Kierkegaard. De fato, grande parte das interpretações e recepções de Kierkegaard como irracionalista é derivada das críticas ao conceito de Sistema feitas ali. O que chama atenção é que a distinção feita pelo próprio autor, entre os dois tipos de sistemas, não apenas não é levada em conta pela maior parte dos comentadores, como o que Kierkegaard tem a dizer quanto ao sistema lógico é só muito raramente tomado em consideração, fazendo com que as suas análises sobre esse tópico permaneçam na obscuridade. Isso não seria problemático não fosse pelo fato de que há ao menos quatro graves consequências – em crescente nível de abrangência – acarretadas pela renúncia em se tratar desse tópico, a saber:

- a) deixa-se de lado o exame da ocorrência textual mais eloquente do pensamento de Kierkegaard sobre um tema – a Lógica – bastante recorrente em seus escritos;
- b) perde-se a conexão fundamental entre as condições apresentadas por Kierkegaard a serem satisfeitas para a confecção de um sistema lógico, e a recusa da possibilidade de um sistema da existência, bem como a conexão entre tais condições e outros elementos basilares de sua ontologia;
- c) não se analisam os principais argumentos de Kierkegaard dirigidos a Hegel. Se é verdade que Kierkegaard é um opositor da filosofia hegeliana, é predominantemente no que diz respeito ao fundamento da Lógica (e,

portanto, da Ontologia) de Hegel que a crítica mais importante e sofisticada se encontra;

- d) finalmente, ao desprezar as considerações de Kierkegaard sobre o Sistema Lógico, interdita-se o acesso a inúmeros problemas – tais como os relativos às categorias, à relação entre pensamento e ser, à posição kierkegaardiana sobre o fundacionismo da Filosofia e da Lógica, entre outros – que estão presentes nos principais debates do século XIX após Hegel e que, igualmente, estão de maneira mais ou menos implícita no horizonte de questões de Kierkegaard.

Passemos, então, ao exame mais detalhado das considerações de Kierkegaard sobre um possível sistema lógico e suas demais implicações.

5.2.1 “Pode haver um sistema lógico” – Ontologia e Lógica

No desenvolvimento deste capítulo, mostrou-se a importância da distinção entre as noções que são diferenciadas por Kierkegaard ele mesmo – Sistema, Sistema Lógico e Sistema da Existência – para a compreensão dos aspectos que compõem a visão kierkegaardiana de sistematicidade e cientificidade que, também como foi mostrado, são relevantes em si mesmas e para diferenciar aquilo a que, de fato, o filósofo dinamarquês dirige sua crítica. No entanto, a investigação sobre a possibilidade de um Sistema Lógico, aventada sobretudo no *Pós-escrito*, auxilia não somente no que diz respeito ao conceito de Sistema, mas principalmente abre para perspectivas tão fundamentais para o entendimento do pensamento kierkegaardiano quanto pouco exploradas.

Kierkegaard trata de maneira mais explícita sobre o tema na última parte da seção 1, já na Parte II do *Pós-escrito*. A afirmação central sobre a possibilidade de um Sistema Lógico – e a impossibilidade de um Sistema da Existência – está no contexto da última das quatro “Teses possíveis e reais de Lessing”⁹. A quarta tese – real – de Lessing é retirada de um de seus opúsculos intitulado *Eine Duplik*, de 1778. A

⁹ Um exame mais detalhado da presença e da influência de G. E. Lessing no pensamento de Kierkegaard levaria-nos longe demais dos propósitos deste trabalho. Contudo, não se pode negar sua importância cabal e sua figura considerada paradigmática por Kierkegaard. Sobre Kierkegaard e Lessing, veja-se Howland (2010); Michalson Jr. (1979); Whisenant (1990); Politis (2009); Valls; Stewart (2013).

sentença retirada do texto de Lessing e citada no original alemão serve aqui de mote para Kierkegaard avançar em sua crítica:

Lessing has said: *Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demuth in seine Linke, und sagte: Vater, gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!* [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!]. (CUP1, p. 106 / SKS 7, 103).

O dinamarquês prossegue comparando a parcimônia e comedimento de Lessing com a *hybris* do sistemático que, ao conceder o sistema completo e acabado, “has more to offer than what God has in both hands”. (CUP1, p. 106 / SKS 7, 103). Para além da íntima relação entre Sistema e Conclusividade, que é defendida também nos comentários à quarta tese, Kierkegaard ressalta da citação de Lessing o “esforço para a verdade” (*Stræben efter Sandhed*) que, como parece sugerir, é a marca daquele que ao invés de crer-se capaz de conceber a totalidade da realidade em um Sistema, é antes alguém que cultiva um renovado esforço para compreendê-la.

Os poucos parágrafos entre a citação de Lessing e as proposições sobre os dois tipos de sistemas, nos quais Kierkegaard comenta a citação de Lessing – mais precisamente três, no original – não veiculam, de fato, nenhum argumento vinculante em relação ao que os sucede. No entanto, eles parecem estabelecer uma determinada *Stemning* fundamental para o que o filósofo pretende fazer em seguida, na medida em que a apresentação das duas teses sobre os dois tipos de sistemas é introduzida com um advérbio – *Altsaa* – que indica certa relação de consequência ou resultado lógico a partir do que lhe precede. O que se deve ter em mente desde já é que os parágrafos precedentes que comparam certa pretensão sistemática ao comedimento daquele que assume o renovado impulso aproximativo pela verdade não servem somente de pano de fundo aos argumentos referentes à impossibilidade do sistema da existência, mas como se verá, ingere essencialmente também nas condições apresentadas para a confecção de um sistema lógico: “Portanto [*Altsaa*], (a) pode haver um sistema lógico; (b) mas não pode haver um sistema da existência [*Tilværelsens System*]”. (CUP1, 109 p. 109 / SKS 7, 105).

O que Kierkegaard apresenta na sequência tem sido alvo de constante interpretação. O que chama especial atenção é que a leitura tradicional vê os itens subsequentes quase que exclusivamente como uma crítica, seja a Hegel (cf., por exemplo, THOMAS, 1971; EVANS, 1983; WATTS, 2007), seja aos hegelianos dinamarqueses. (cf. STEWART, 2003b). Que Kierkegaard esteja veiculando aí, ainda que negativamente, a sua própria concepção de Lógica e de Sistema Lógico é uma interpretação virtualmente inexistente. Uma menção honrosa deve ser feita a N. Thulstrup que, embora tenha tido suas principais teses bastante enfraquecidas pela reinterpretção e crítica de J. Stewart (2003b), teve o mérito – entre outros – de reconhecer que, nessa seção do *Pós-escrito*, é possível ver “what Kierkegaard means by logic, a logical system, and existence”. (THULSTRUP, 1984, p. 91). No entanto, o exame mais minucioso do texto deveria ressaltar que a crítica, que se endereçaria primariamente a alguns dos hegelianos dinamarqueses como Heiberg e Adler, serve igualmente aos próprios fundamentos da lógica de Hegel ele mesmo na medida em que articula não somente uma vaga visão do que Kierkegaard entende por Lógica mas, de uma maneira clara e distinta, expõe o que o filósofo dinamarquês compreende como condições necessárias a serem satisfeitas por um Sistema Lógico que, por sua vez, a lógica hegeliana, ela mesma, não preenche¹⁰.

O aspecto condicional fica evidente, em primeiro lugar, pela estrutura textual. Logo após as proposições sobre os dois tipos de sistemas, Kierkegaard apresenta três pontos, ordenados pelas letras do alfabeto grego¹¹. Cada um deles inicia-se com uma construção condicional ou que indica uma cláusula ou circunstância:

¹⁰ Acredito que os melhores argumentos passíveis de serem apresentados a favor de uma visão que afirme a crítica à lógica hegeliana, não obstante tome em conta os aspectos históricos ampla e seguramente apresentados por J. Stewart (2003b), são os exames detalhados dos textos e dos argumentos que apresento a seguir. No entanto, creio ser possível elaborar ainda um meta-argumento que, a meu ver, é bastante importante. No caso de que os argumentos utilizados por Kierkegaard mostrem-se, de um ponto de vista estritamente filosófico, como adequados e aplicáveis à lógica hegeliana, e fossem mesmo capazes de indicar, de maneira inequívoca, problemas lógico-conceituais no pensamento do filósofo de Jena, seria ainda assim um erro dizer que Kierkegaard apresenta bons argumentos contra a lógica hegeliana por conta de seu alvo primário ter sido, possivelmente, Heiberg ou Adler? Dito de outro modo, do ponto de vista da História da Filosofia, assim como o argumento aristotélico da *synanairesis* aplica-se não somente a Platão, mas a qualquer um que tome a não-codestruição como prova de independência ontológica (e poder-se-ia citar diversos outros casos similares), se os argumentos de Kierkegaard aplicam-se também a Hegel, não é absolutamente legítimo fazê-lo e investigá-los sob esse prisma? Caso contrário, ficaríamos presos numa perspectiva acertadamente denominada por D. Watts (2007, p. 24, n. 4) como “paroquial” e M. Westphal (1996).

¹¹ Segundo a pesquisa com os manuscritos do *Pós-escrito*, bem como com as provas de impressão – consultadas no acervo da Biblioteca Real, em Copenhague –, é possível ver que Kierkegaard decidiu-se pelo uso das letras gregas já na fase de impressão da obra, mais precisamente na revisão da primeira das provas.

(α) “Se [...] então deve-se” (CUP1, p. 109 / SKS 7, 106)¹²;

(β) “A dialética do início deve ser aclarada” (CUP1, p. 111 / SKS 7, 108)¹³;

(γ) “Seria desejável se, para lançar uma luz sobre a lógica”. (CUP1, p. 117 / SKS 7, 113)¹⁴.

As duas primeiras condições – “ α ” e “ β ” – possuem certa unidade, embora evidenciem e acentuem aspectos distintos da mesma crítica sobre o início e o fundamento do Sistema Lógico. Se em “ α ” o ponto principal é a interdição à importação de elementos estranhos à lógica, em “ β ” Kierkegaard coloca em xeque a possibilidade de um começo imediato e absoluto, sem pressuposição de nenhuma ordem ou natureza. Assim, se do ponto de vista da crítica à lógica hegeliana “ α ” e “ β ” compõem um único bloco argumentativo, na medida em que, como veremos, não obstante Hegel pretenda um começo absoluto, há a operação sub-reptícia da intuição pura que consiste precisamente no “movimento” denunciado como estranho ao plano da Lógica por Kierkegaard, sob o aspecto das condições positivas para um sistema lógico, “ α ” e “ β ” claramente apontam para características distintas. No que concerne à condição “ γ ”, a posição aí veiculada afasta-se, por assim dizer, do universo das críticas veiculadas nas duas primeiras seções para afirmar aquela que pode ser dita a condição mais propriamente kierkegaardiana. Se os pontos precedentes exibem clara influência da recepção kierkegaardiana da *Logische Frage*, o terceiro ponto desempenha uma dupla função, a saber, expõe a tese mais estreitamente ligada aos seus fundamentos ontológicos e conecta de maneira mais profunda a dimensão lógica com a dimensão ontológica do pensamento de Kierkegaard¹⁵.

Antes de analisar então, mais detidamente, as três condições, é preciso considerar, a partir do que dissemos acerca de “ α ” e “ β ”, o contexto mais geral no qual tais posições se dão. Para além dos desenvolvimentos e críticas mencionados, o *Pós-escrito* é também a obra na qual se evidencia com maior clareza a recepção

¹² “Skal [...] saa maa...”.

¹³ “*Begyndelsens Dialektik maa gøres klar*”.

¹⁴ “*Det var ønskeligt, om man for at kaste et Lys over Logiken...*”.

¹⁵ Se esta dupla função estiver correta, há ainda a existência de um terceiro efeito, por assim dizer, colateral, que consiste justamente na conexão entre Kierkegaard e o universo de problemas da *Logische Frage*. Dito de outro modo, se “ γ ” expressa a contribuição mais propriamente kierkegaardiana para os problemas aí tratados, isso equivale a dizer que dá-se aí também uma possível contribuição de Kierkegaard para o conjunto de questões mais amplas da Questão Lógica do século XIX, e não somente a sua recepção. Essa hipótese deve ser cuidadosamente considerada em vista da releitura ou reposicionamento do filósofo dinamarquês no quadro geral da Filosofia do XIX.

kierkegaardiana da problemática da Questão Lógica, aspecto fundamental para o desenvolvimento de toda a filosofia pós-hegeliana no XIX.

5.2.1.1 Pós-escrito como *Problemas lógicos*: Kierkegaard e a Questão Lógica no século XIX¹⁶

Não é novidade alguma que os rumos da Filosofia nos séculos XIX e XX devem-se, em grande parte, à reação à filosofia hegeliana, em especial após a sua morte, em 1831. Se o marco inicial do neokantismo se dá com o "*Zurück zu Kant!*" de O. Liebmann, é justamente porque, como diz M. Porta, compreendeu-se que o Idealismo Alemão fora, não um desenvolvimento da filosofia crítica, mas sim uma perda de rumo¹⁷. De maneira análoga à do posterior neokantismo, a assim chamada "Esquerda Hegeliana" definiu-se exatamente pela posição de leitura crítica e corretiva da filosofia de Hegel. Contudo, um dos momentos iniciais daquela reação a Hegel deu-se com a discussão acerca do estatuto e papel da Lógica, cristalizada sob o título do opúsculo de F. A. Trendelenburg, *Die Logische Frage in Hegels System*, publicado em 1843. Como se apontará, o percurso desta questão foi determinante para a Filosofia posterior.

O que é bem menos conhecido é o fato de que não só Kierkegaard estudou cuidadosamente os escritos de Trendelenburg, mas que estes deixaram fortes marcas em seu próprio projeto filosófico¹⁸. Se isso é verdade, não deveria soar absurda a hipótese que aqui levanto, qual seja, a de que Kierkegaard tenha não apenas recepcionado parte da discussão referente à Questão Lógica, como tenha, em certa medida, dado suas próprias contribuições à gama de problemas a ela relacionada. Assim, o que pretendo aqui é apontar a íntima conexão de Kierkegaard com o contexto filosófico do período, tanto de um ponto de vista histórico como sistemático. Assim, o

¹⁶ Uma versão expandida desta seção está publicada em Ferreira (2013).

¹⁷ cf. Porta (2005, p. 1-2).

¹⁸ O catálogo de obras na biblioteca de Kierkegaard, quando de sua morte, registrava os seguintes livros de Trendelenburg: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, 1826 (ASKB, 842), *Logische Untersuchungen*, 1840 (ASKB, 843, comprada em Jan. 15, 1844), *Elementa logices Aristotelicae*, 1842 (ASKB, 844, comprada em Fev. 13, 1843), *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*, 1842 (ASKB, 845, comprada em Fev. 13, 1843), *Die logische Frage in Hegel's System*, 1843 (ASKB, 846, comprada em Maio 7, 1843), *Niobe*, 1846 (ASKB, 847), *Geschichte der Kategorienlehre*, 1846 (ASKB, 848) e *Aristoteles de anima libri tres*, 1833 (ASKB, 1079, comprada em Dez. 18, 1844). Sobre a relação entre Kierkegaard e Trendelenburg, veja-se Come (1991); Message (1997); González (1997); Purkarthofer (2005). Para uma análise mais detalhada das críticas de Trendelenburg à lógica de Hegel, conferir Schmidt (1977); Fugali (2007).

intento aqui é apresentar a caracterização da Questão Lógica e seus desdobramentos gerais. O impacto desses problemas na posição kierkegaardiana, bem como as particularidades da sua recepção, serão analisados posteriormente.

De início, é importante ter-se em mente que Trendelenburg cumpre ao menos duas funções no pensamento kierkegaardiano:

- a) não raro, F. A. Trendelenburg é arrolado por Kierkegaard como o exemplo de alguém educado ou formado no espírito da filosofia grega. (cf. *CUP1*, p. 110; *Pap. V A 98*). O reconhecimento desse aspecto é particularmente significativo para Kierkegaard, sobretudo sobre o pano de fundo da filosofia de influxo idealista daquela época. Com a referência ao atributo de "ser formado no espírito da filosofia grega", Kierkegaard quer apontar, principalmente, que Trendelenburg possui uma concepção de Filosofia distinta daquela em voga (via Idealismo Alemão, em especial, de viés hegeliano); nesse contexto específico em que Trendelenburg é associado ao "espírito" da filosofia grega, Kierkegaard parece referir-se ao fato de que Trendelenburg retoma uma perspectiva aristotélica no que diz respeito, principalmente, à Lógica. Nesse sentido, Kierkegaard reconhece muito acertadamente que Trendelenburg está trabalhando num registro diferente – e por vezes contrário – daquele no qual estão a maioria de seus contemporâneos e, numa perspectiva mais ampla, Hegel.
- b) é por isso que Kierkegaard pode dizer de Trendelenburg que ele lhe concedeu as ferramentas das quais precisava para argumentar contra a filosofia de matriz hegeliana¹⁹ e que, portanto, seguindo a feliz asserção de Dario González, é um aliado contra a especulação. (Cf. GONZÁLEZ, 2007). O reconhecimento, por parte de Kierkegaard, de que Trendelenburg está operando num domínio diferente e contrário ao da filosofia idealista é algo que pode fornecer algumas informações interessantes não somente acerca da figura de Trendelenburg, mas da percepção de Kierkegaard do momento filosófico após 1831 e, mais especialmente, sua posição nele.

¹⁹ Há duas notas especialmente significativas a este respeito presente nos *Papirer* que convém lembrar: "O quanto eu lucrei da leitura de Trendelenburg é inacreditável; agora eu tenho o aparato para o que eu havia pensado há anos". (*Pap. VIII.2 C 1*) e "Não há nenhum filósofo moderno do qual eu tenha aproveitado mais do que Trendelenburg". (*Pap. VIII.1 A 18*).

De fato, Trendelenburg teve uma importância capital no desenvolvimento da Filosofia do século XIX, em particular dos acontecimentos posteriores à morte de Hegel. É ele o iniciador daquilo que viria a ficar conhecido como "A Questão Lógica" que, conforme afirmamos, é título de um de seus principais escritos. Conforme sintetiza Vilkkko (2009, p. 204-205):

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. [...] In other words, 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.

Trendelenburg foi, então, talvez a principal figura desta reação. Sua posição quanto à Lógica pretende ser, portanto, uma crítica à lógica hegeliana na medida em que discute uma nova concepção de Filosofia e de Ciência pautada, em grande parte, por uma nova recepção e interpretação da filosofia aristotélica²⁰ e, em certa medida, pela influência de Kant²¹. Em suma, a Questão Lógica levantada por Trendelenburg em seu ensaio é se o empreendimento de Hegel é "científico" ou, em sua própria explicitação, "[...]tudo, como foi mostrado no artigo anterior, reduz-se à questão se o método dialético do pensamento puro é correto. Se ele é falso, então não surge dele

²⁰ Sobre o neo-aristotelismo do século XIX, veja-se o excelente Thouard (2004). Para uma síntese mais geral do projeto trendelenburgiano, veja-se Beiser (2013).

²¹ Longato (1984) argumenta - de modo bastante convincente - que Trendelenburg é igualmente legatário da filosofia kantiana e que sua crítica acerca da confusão hegeliana entre negação lógica e oposição real deve algo ao conceito de Realrepugnanz de Kant. Sobre este conceito, veja-se o estudo inteiramente dedicado a esta noção feito por van der Kuijlen (2009, p. 47). Como o autor afirma, mesmo em Kant, "Real repugnance is different from logical opposition and can therefore not be understood on the basis of identity and contradiction". O problema fundamental do conceito hegeliano de negação como oposição real será tratado novamente abaixo.

nenhum conhecimento, e nenhum novo modo de apreensão do Absoluto". (TRENDELENBURG, 1993, p. 215)²².

Seu papel neste panorama pode ser aferido também por suas conexões históricas e intelectuais. Trendelenburg foi professor e orientador de F. Brentano, o qual dedicou àquele sua tese de doutorado de 1862, intitulado *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*²³. Mesmo sua principal obra, *Psicologia do ponto de vista empírico*, de 1874, é legatária da Questão Lógica na medida em que deseja redefinir o objeto e o método da Psicologia à luz dos resultados obtidos no campo das Ciências Naturais justamente no contexto da oposição à concepção hegeliana de Ciência (e, portanto, de Lógica e de Filosofia). Ora, a influência que F. Brentano exerceu sobre E. Husserl é patentemente reconhecida. Assim, não é um completo acaso que este tenha escolhido *Investigações Lógicas*, título também da obra magna de Trendelenburg, como título de sua obra principal²⁴. A influência de Trendelenburg estende-se ainda sobre H. Cohen e W. Dilthey que, assim como Brentano, Bönitz e Zeller, também assistiram a seus cursos.

Há ainda uma outra conexão importante para a Filosofia dos séculos XIX e XX em geral que deve ser lembrada. Não se sabe com certeza se G. Frege frequentou de fato algum dos cursos ofertados por Trendelenburg. Contudo, ele certamente o conhecia através da querela deste com K. Fischer, de quem Frege certamente frequentou aulas justamente no período em que Fischer travava a discussão com Trendelenburg e chega mesmo a citar, em seu *Fundamentos da aritmética*, a principal obra de seu professor referente àquela discussão. Assim, é claro e distinto que mesmo

²² Trendelenburg expõe os 7 problemas centrais:

"1° O começo sem pressuposição;

2° A interconexão imanente;

3° O significado da negação;

4° O poder da identidade;

5° A aplicação do progressus ad infinitum;

6° O hysteron-proteron do desenvolvimento da dialética;

7° O caráter ilusório do silogismo hegeliano". (TRENDELENBURG, 1993, p. 215-216).

²³ Brentano (1975).

²⁴ Como aponta Porta (2011a), o próprio título da obra maior de Trendelenburg já indicia uma mudança de paradigma em relação àquele do Idealismo hegeliano. Não se trata de confeccionar um Sistema ou uma Ciência da Lógica, mas "Investigações", dada a sua pluralidade possível e a opção pela análise. Cf. Porta (2011a, p. 29).

Frege conhecia Trendelenburg, bem como o conteúdo de uma das mais importantes discussões da época²⁵.

Como se pode ver pelo que vai acima, Trendelenburg é uma figura-chave no momento que viria a se tornar o vértice da Filosofia após Hegel, mesmo em suas – assim chamadas – duas correntes, a saber, a Continental e a Analítica. O curioso é que o próprio Kierkegaard insere-se nesta discussão – seja recepcionando os argumentos trendelenburguianos, seja plasmando os seus próprios – acerca do programa filosófico hegeliano sem, no entanto, ser contado nesta tradição que foi absolutamente definidora dos rumos da Filosofia nos últimos dois séculos. Assim, se é algo comum enfileirar Kierkegaard entre aqueles que se opuseram à filosofia hegeliana, não tenho conhecimento de algum trabalho que localize e desenvolva a crítica kierkegaardiana sobre o este pano de fundo mais amplo dos acontecimentos filosóficos do século XIX²⁶.

Por isso, não é possível concordar totalmente com A. Come (1991, p. 3) que vê em Kierkegaard um interesse menor em Lógica do que seus contemporâneos. Tal posição deve ser ao menos matizada. Em primeiro lugar, deve-se lembrar que o interesse pela Lógica nos filósofos do século XIX, em especial após a morte de Hegel, está contido em um contexto e um espectro muito maior de problemas filosóficos. A preocupação com o estatuto da Lógica (e mesmo da Matemática) insere-se num plano de problematização do próprio estatuto da Filosofia enquanto tal. A meu ver, há dois modos de preocupação com a Lógica neste período: (1) por um lado, há a preocupação nascente a partir do problema do estatuto e da função da Lógica na filosofia hegeliana. Se para Hegel a Lógica perfaz, e deve perfazer, uma unidade com a Ontologia, ela é o fundamento da própria compreensão da realidade como um todo. Assim, deve-se ter em conta que Hegel operou uma mudança drástica no conceito de Lógica até então: ela não é mais a pura compreensão formal do modo de operação do intelecto, mas a forma inteligível própria e necessária à realidade e, portanto, a condição de possibilidade para sua compreensão. Com o levantamento da Questão

²⁵ Sobre a discussão entre Trendelenburg e Fisher sobre Kant, veja-se Fugali (2007). Sabe-se também que através da leitura da coletânea de ensaios de Trendelenburg em três volumes, *Historische Beitrage zur Philosophie* (Contribuições históricas à Filosofia - 1846-1867), Frege tomou contato com o ensaio daquele sobre Leibniz. É neste texto que Frege encontra o termo cunhado por Trendelenburg para descrever a *Characteristica Universalis* de Leibniz e que assume como nome de seu próprio sistema: *Begriffsschrift* (Conceitografia). Sobre estas relações, veja-se o esclarecedor texto de Porta (2005).

²⁶ Veja-se mais sobre isso no pós-escrito a esta tese.

Lógica por Trendelenburg, é a base mesma da compreensão da realidade (e, portanto, da Filosofia) que está em jogo. A preocupação com o estatuto da Lógica e sua fundamentação por nomes como Herbart, Fischer e mesmo posteriormente Frege e Husserl, deve ser vista no contexto de uma nova compreensão dos conceitos de Filosofia e Ciência e, portanto, de conhecimento da realidade. Sob esse aspecto, o *Existential Turn* kierkegaardiano, assim como sua Ontologia, estão em estreita conexão com seu interesse pela Lógica e em consonância com a mola-mestra das reflexões sobre a Lógica no período supracitado. O que aí ocorre é que em Kierkegaard a resposta a estes problemas parte de um diferente ponto de apoio – a irreduzibilidade da *Virkelighed* – o que confere ao problema um outro feixe de consequências; uma diversidade de enfoque não significa, necessariamente, uma preocupação deflacionária;

(2) O outro tipo ou modo de interesse pela Lógica no século XIX é intimamente ligado ao anterior. Trata-se, por sua vez, da preocupação acerca da fundamentação das leis lógicas e a relação com o sujeito que a opera. Pode-se sumarizar o que aqui aponto indicando os debates em torno do Psicologismo e do Realismo Lógico enfrentado por diversos pensadores do período, tais como Frege, Husserl e mesmo Heidegger. Ora, o interesse na relação existente entre o conhecimento e o sujeito que conhece é um dos pontos mais importantes do *Pós-Escrito*. Como se verá adiante, uma das condições que Kierkegaard apresenta para a confecção de um sistema Lógico clama justamente pela consideração radical do estatuto existencial do sujeito que opera a Lógica, o que claramente deveria refletir nos seus limites e na própria definição do que é a Lógica (e conhecimento).

Desse modo, se por um lado é patente que Kierkegaard não faz da Lógica seu foco primário, é igualmente evidente que seu interesse pela Lógica está contido no mesmo feixe de problemas que motivaram seus contemporâneos do século XIX e relacionado aos mesmos pressupostos da reação ao pensamento hegeliano. Se se compreende que a Questão Lógica pode ser entendida fundamentalmente como a reflexão sobre a relação entre Lógica e Metafísica a partir dos movimentos operados pela filosofia hegeliana, não deveria surpreender que Kierkegaard tenha não só se ocupado com as mesmas questões, mas que também seu pensamento possa ser visto como contendo possíveis contribuições a este contexto.

Seguindo essa hipótese, não se deveria igualmente ignorar que o projeto que viria a ser o *Pós-escrito* foi trabalhado por Kierkegaard sob o título provisório de *Problemas lógicos*²⁷. Uma das entradas de 1845 nos *Papirer* expõe de maneira mais detalhada o plano ou, ao menos, os oito problemas fundamentais da nova obra:

1. O que é uma categoria? O que significa dizer que ser [*Væren*] é uma categoria?;
2. Sobre o significado histórico de categoria;
3. Como uma nova qualidade aparece através de um incremento quantitativo?;
4. Sobre o salto;
5. Sobre a diferença entre uma transição dialética e uma transição patética;
6. Conclusão – Entimema²⁸ – Resolução: uma trilogia;
7. Todo conhecimento histórico é apenas uma aproximação;
8. O que é existência [*Existents*]? (*Pap. VI B 13*)²⁹.

É notável que, ainda que Kierkegaard tenha alterado completamente o título da obra, todos os problemas enumerados nesta nota não só permanecem presentes no *Pós-Escrito*, como a articulação entre eles é decisiva para o viés propriamente kierkegaardiano de tratamento destas questões. Embora não seja possível desenvolver amplamente cada um destes pontos, cumpre fazer alguns apontamentos: Os problemas relativos às Categorias (1, 2 e, em parte, 3) aparecem profusamente em anotações de Kierkegaard. Uma, em especial, parece apontar para o núcleo da preocupação do filósofo dinamarquês com este problema: "Devem as categorias ser

²⁷ Cf. *Pap. VI A 146*; *Pap. VI B 13*.

²⁸ A alusão ao entimema – espécie de argumento silogístico em que uma das premissas é omitida – pode ser entendida, no plano mais geral da obra e em conexão com o item 5, como uma possível consideração a passagens não explicitadas pela ausência das famosas “determinações intermediárias”.

²⁹ *Logiske Problemer*

No 1. Hvad er en Kategorie og Hvad vil det sige at Vaeren er en Kategorie;

No 2. Om Kategoriens historiske Betydning;

No 3. Hvorledes fremgaaer ved en fortsat quantitativ Progress en ny Qvalitet;

No 4. Om Springet;

No 5. Om Forskjellen mellem en dialektisk og en pathetisk Overgang;

No 6. Slutning - Enthymema - Beslutning; en Trilogie;

No 7. Al historisk Vished er kun Approximation;

No 8. Hvad er Existents.

Em pesquisas com os manuscritos de Kierkegaard na *Kongelige Bibliotek*, constatei que os papéis intitulados “Problemas Lógicos” estão reunidos em um caderno de capa preta, devidamente identificado com uma etiqueta na qual Kierkegaard escreveu “*Logiske Problemer*”. O caderno conta ainda com uma folha de rosto, feita à mão por Kierkegaard, com todas as informações constantes em uma folha de rosto preparada para publicação, incluindo o nome da editora e a data no rodapé. Isso é um claro sinal de que o trato com estes escritos não foram alvo de um interesse passageiro ou colateral, mas receberam atenção especial por parte de Kierkegaard.

derivadas do pensamento ou do ser?" (*Pap.* IV C 91)³⁰. Para além da referência histórica óbvia que é a oposição entre as perspectivas kantiana³¹ e aristotélica³² da qual Trendelenburg se ocupou em seu *Elementa Logices Aristoteleæ*, obra que o dinamarquês também possuía, o que Kierkegaard parece ter em mente, em conexão com a pergunta sobre "Ser" ser uma categoria³³, é a necessidade de distinguir a compreensão de Ser tal como dado no pensamento, do sentido de Ser como Atualidade (*Virkelighed*), sendo esse impossível de ser apreendido pela Lógica. Esta confusão de registros é denunciada por Kierkegaard como o ponto nevrálgico tanto dos erros concernentes a uma concepção do que seja o escopo da Lógica, quanto àqueles que se referem à compreensão do que seja Existência (problema 8) e da impossibilidade de um sistema da existência.

É óbvio que não podemos cometer o anacronismo de colocar Kierkegaard sem mais no seio de problemas que virão à tona com toda a sua força após a sua morte. Contudo, está fora de dúvida que o espectro destes problemas já está desenhado quando dos estudos de Kierkegaard e sua preocupação acerca da lógica. Uma leitura atenta do *Pós-escrito*, ciente do quadro que aqui esboçamos, também exhibe claramente as preocupações do dinamarquês com relação a problemas filosóficos de seu tempo. Como mostrado, a relação com Trendelenburg e a *Logische Frage* é clara e distinta. Se todo o século XIX pós-hegeliano posicionou-se quanto a isso, não compreender certas reflexões de Kierkegaard neste contexto não nos parece ser um ganho.

A partir do amplo contexto no qual encontra-se tanto a recepção de Trendelenburg por Kierkegaard, quanto as reflexões deste último sobre a Lógica, passemos, enfim, à análise pormenorizada das condições e argumentos expostos no *Pós-escrito* nos quais todo esse universo de questões é assimilado e retrabalhado por Kierkegaard.

³⁰ "Skal Kategorien udledes af Tænken eller af Væren?" SKS 27, p. 269 (1842-1843).

³¹ Cf. Kant (1992, A 70/B 95 - A 83/B109).

³² Cf. Aristóteles (1938, 1b 25).

³³ "Is being, then, a category? It is by no means what quality is, namely, determinate being, determinate in itself; the accent lies on determinate, not on being. Being is neither presupposed nor predicated. In this sense Hegel is right--being is nothing; if, on the other hand, it were a quality, then one could wish enlightenment on how it becomes identical with nothing. The whole doctrine about being is a fatuous prelude to the doctrine of quality". (*Pap.* IV C 66 n.d., 1842-43).

5.2.1.2 (α) Não incorporar nada que seja próprio à dialética da existência

A primeira das condições exigidas para a confecção de um sistema lógico dentro dos limites impostos pelo quadro ontológico kierkegaardiano é exposta como se segue:

If, however, a logical system is to be constructed, special care must be taken not to incorporate anything that is subject to the dialectic of existence, accordingly, anything that is solely by existing [*være til*] or by having existed [*have været til*], not something that is simply by being [*ikke er ved at være*]. It follows quite simply that Hegel's matchless and matchlessly admired invention—the importation of movement into logic (not to mention that in every other passage one misses even his own attempt to make one believe that it is there)—simply confuses logic. (*CUP1*, p. 109 / *SKS 7*, 106).

Desse modo, embora apareçam em conjunto, podem ser localizados dois aspectos desta primeira crítica, a saber, contra a importação em geral de conceitos exteriores ao domínio da Lógica e, mais especificamente, contra a aparição e o papel desempenhado pelo conceito de movimento. É de fundamental importância ressaltar o fato de que “trazer o movimento para dentro da lógica” é, na citação acima, identificado como a “invenção de Hegel”; dito de outro modo, a inserção do movimento na lógica é, segundo Climacus, uma das marcas distintivas que compõem a diferença específica da lógica hegeliana (em conjunto com a particular compreensão da negação, tratada a seguir em “β”).

O que Climacus-Kierkegaard tem em mente aqui é, em primeiro lugar, o tipo de expediente fundamental da dialética que faz sua primeira aparição já no primeiro capítulo da *Wissenschaft der Logik*. Sobre a lógica hegeliana é preciso aclarar dois pontos. Em primeiro lugar, a concepção hegeliana de lógica é radicalmente diferente da concepção clássica aristotélica que estende seu domínio de maneira praticamente inalterada até Kant³⁴. Isso significa que para Hegel a lógica não é tão somente uma disciplina propedêutica e formal cujo objetivo é fornecer as leis para a simples correção do encadeamento de proposições:

O conceito da lógica em vigor até então repousa sobre a separação pressuposta uma vez por todas na consciência habitual entre o

³⁴ Lembre-se da passagem do “Prefácio da segunda edição” da *Crítica da razão pura*, na qual Kant ratifica o acabamento da lógica aristotélica enquanto ciência. (KANT, 2001a, B VIII).

conteúdo e a forma do conhecimento, ou entre a verdade e a certeza. Pressupõem-se *primeiramente* que o material do conhecer está presente em si e por si, como um mundo acabado no exterior do pensar; que o pensar, por si, é vazio; que, à maneira de uma; que, como uma forma, ele se aproxima exteriormente desta matéria, é preenchido, e só assim ganha um conteúdo e torna-se um conhecer real. (HEGEL, 1972, p. 11)³⁵.

O segundo ponto a ser ressaltado, e que já se deixa ver já na citação acima, é que a lógica, enquanto ciência do pensamento puro, não pode nada pressupor. Não se trata de um axioma arbitrário, mas tal tese é derivada do caráter absolutamente fundante e primário da lógica no sistema de Hegel. Assim, ela não pode pressupor nem um método, axiomas ou princípios que se lhe antecederiam e que antecederiam os seus conteúdos. Antes, ela deve poder gerar, simultaneamente, seu método, suas leis gerais e o seu conteúdo. E é só a dialética, operada pela Razão, enquanto faculdade superior ao entendimento “porque reduz a nada as determinações do entendimento [...] [e porque] produz o *universal*, e subsume nele o particular” (HEGEL, 1972, p. 6), que pode realizar esta dupla tarefa simultânea, ou seja, de, a partir do imediato, fazer aparecer a um só tempo a *forma* e o *conteúdo* da lógica³⁶.

A dupla crítica aparece então sumarizada por Climacus na sentença imediatamente seguinte àquela já citada: “It is indeed curious to make movement the basis in a sphere in which movement is inconceivable or to have movement explain logic, whereas logic cannot explain movement”. (*CUP1*, p. 109-110 / *SKS 7*, 106). Aparecem aqui tanto a crítica referente ao aparecimento de um conceito estranho ao domínio do propriamente lógico quanto a acusação específica em relação ao conceito de movimento que, para Kierkegaard, manifesta um aspecto fundamental cuja presença na lógica é, de maneira especial, inadmissível.

Parece ser a partir de 1842-1843 que o conceito de movimento ganha papel mais preponderante no pensamento de Kierkegaard³⁷. Uma nota de seus *Papirer* é bastante ilustrativa a este respeito:

The category to which I intend to trace everything, and which is also the category lying dormant in Greek Sophistry if one views it world-

³⁵ Todas as traduções do francês, por vezes com pequenas alterações em se considerando o texto em alemão (HEGEL, *Gesammelte Werke*, 1978), são de minha responsabilidade.

³⁶ Cf. Hegel (1972, p. 26).

³⁷ Acerca da importância deste conceito para o pensamento kierkegaardiano em geral, conferir Stack (1974); Carlisle (2005) e o terceiro capítulo (“Le devenir (*Tilblivelse*)”) de Carignan (1995, p. 71-110).

historically, is motion (*kinēsis*), which is perhaps one of the most difficult problems in philosophy. In modern philosophy it has been given another expression--namely, transition and mediation. (*Pap. IV C 97 / SKS 27, 270*).

Conforme já tratado anteriormente³⁸, a matriz fundamental de onde chega a Kierkegaard este conceito é Aristóteles, a partir de suas leituras da *História da filosofia* de Tenneman, da *Teodiceia* de Leibniz e, sobretudo, para seu papel na lógica hegeliana, Friedrich Adolf Trendelenburg. O *locus* clássico no qual aparece o conceito de movimento (*kinesis*) em Aristóteles é a *Física*, de modo mais especial os livros III e V. A definição geral do movimento é, dada, pois, nos seguintes termos: “A atualização do que existe potencialmente, enquanto existe potencialmente, é movimento”. (ARISTÓTELES, 1941, 201a 10s). Quanto aos tipos de movimento, Aristóteles enumera quatro, a saber, alteração, acréscimo e decréscimo, vir a ser e deixar de ser e locomoção. Para o objetivo em questão aqui é importante notar também que em *Peri psychés* (Sobre a alma), o esquema quádruplo do qual faz uso Aristóteles encontra seu correlato nas atividades da alma: locomoção, crescimento, geração (reprodução) e alteração. Este último é, para Aristóteles, o movimento na alma concernente ao processo de conhecer. Tanto ao ser afetada pelos elementos sensíveis quanto na atividade produtora do conhecimento intelectual³⁹, ocorre na alma uma determinada passagem de um estado potencial a um atual. Desse modo, o conceito de movimento subjaz a todo processo cognitivo.

É sobre esse pano de fundo que Kierkegaard recepciona a crítica trendelenburgiana. No entanto, como já percebido pelo filósofo dinamarquês, o conceito de movimento no escopo da “filosofia moderna”, leia-se na lógica hegeliana, é trasladado ao domínio do pensamento sob a forma do conceito particularmente *sui generis* de Negação. Embora com um enfoque distinto, Kierkegaard importa em “α” grande parte da crítica trendelenburgiana referente ao movimento. É ainda nesta seção que aparece a referência explícita – e um grande elogio – à figura do filósofo alemão: ele é caracterizado como “a man who thinks soundly and fortunately [and] is educated by the Greeks (rare qualities in our age!)” e, ainda, “sober like a greek thinker”. (*CUP1*, p. 110 / *SKS 7, 107*). Ainda que aqui se furte a uma explicação mais detida, Kierkegaard toca exatamente no ponto nevrálgico da crítica de Trendelenburg,

³⁸ Veja-se o item 3.2.2.2 acima.

³⁹ Cf. Aristóteles (1993, 430a).

via Aristóteles, à pressuposição do movimento na lógica hegeliana: é a pressuposição do movimento como inserido sub-repticiamente no interior do conceito de Negação que desempenha o papel de “motor imóvel” da lógica – e, por conseguinte, do sistema – de Hegel. Em suas palavras: “One of his [de Trendelenburg] merits is that he comprehended movement as the inexplicable presupposition, as the common denominator in which being and thinking are united, and as their continued reciprocity”. (CUP1, p. 110 / SKS 7, 107). Portanto, não é apenas na transição ou passagem de um conceito a outro que a presença da ideia de movimento se mostra como problemática. É na pressuposição geral do movimento na lógica como um todo porque incluído no próprio entendimento da Negação que se estende por todo o sistema⁴⁰.

O ponto central da condição exposta em “ α ” é, portanto, que “movimento” é um aspecto pertencente ao plano da existência atual, extramental, e que não pode então ser introduzido na lógica e, ainda menos, emergir do plano estritamente intramental. A preocupação acerca da radical distinção entre os domínios do *qua* atual e do *qua* pensado, fonte e origem da interdição central de “ α ”, traz consigo ainda outro problema contemplado aqui apenas de maneira colateral:

The logical system must not be a mystification, a ventriloquism, in which the content of existence [*Tilværelsens*] emerges cunningly and surreptitiously, where logical thought is startled and finds what the Herr Professor or the licentiate has had up his sleeve. Judging between the two can be done more sharply by answering the question: In what sense is a category an abbreviation of existence, whether logical thinking is abstract after existence or abstract without any relation to existence. I would like to treat this question a little more extensively elsewhere, and even if it is not adequately answered, it is always something to have inquired about in this way. (CUP1, p. 111 / SKS 7, 107)

Como se pode ver pelo excerto acima, a condição que interdita a intrusão de um elemento pertencente ao domínio da existência *qua* atual e, portanto, estranho à Lógica, conduz, por sua vez, novamente ao problema da heterogeneidade última e da não-coextensividade entre Ser e Pensar. Decorrem daí duas questões, a saber, que

⁴⁰ Lê-se nos *Papirer* (X 2 A 324): “A diferença é mal compreendida na filosofia mais recente (quando Trendelenburg aponta propriamente que nós devemos começar com kinesis), como se a questão fosse meramente se nós devêssemos começar com o ser ou com o vir-a-ser. Não, a questão sobre o vir-a-ser, sobre o movimento, aparece a todo momento; se nós não começamos pressupondo kinesis, não nos movemos do lugar com o seyn; se, entretanto, assumimos o movimento, então nós podemos fazê-lo parar em qualquer ponto, porque sair do ponto inicial já envolvia *kinesis*”.

o movimento emergente já no início da lógica hegeliana deve ser analisado e criticado sob a luz da crítica a essa introdução ilegítima e, num quadro mais amplo, coloca o problema das categorias como um *tópos* privilegiado da discussão. Lembre-se aqui uma vez mais o plano inicial dos *Problemas lógicos* que contemplava em duas de suas questões alguns problemas relativos às categorias e sua relação com os distintos modos de ser. A questão crucial é, portanto, justamente a feita por Kierkegaard no excerto acima: em que sentido se pode legitimamente dizer que uma categoria, um conceito intramental, de fato subsume um elemento atual e extramental? Em que sentido as categorias existenciais podem ser, de fato, “abreviações da existência”? Não obstante indique o interesse de tratar em outro lugar sobre o assunto, não há na obra de Kierkegaard um exame mais detido sobre os problemas das categorias. No entanto, algumas das entradas nos *Papirer* retomam precisamente o problema, presente em “ α ” em conexão com o tema das categorias. Em uma das notas posteriores à publicação do *Pós-escrito*, ao registrar seu interesse exatamente pela leitura da obra de Trendelenburg sobre as categorias, isto é sua *Geschichte der Kategorienlehre* em dois volumes, Kierkegaard reafirma sua profunda preocupação com o problema das categorias e indica outras anotações nas quais tecera comentários sobre o tema: “My relationship to him [Trendelenburg] is very special. Part of what has engrossed me for a long time is the whole doctrine of the categories (the problems pertaining to this are found in my older notes, on quarto pieces of paper. And now Trendelenburg has written two treatises on the doctrine of categories, which I am reading with the greatest interest”. (*Pap.* VIII1 A 18, 1847 / *SKS* 20, 93). Os pedaços de papel “quarto”⁴¹ aos quais Kierkegaard faz referência são as notas *Pap.* IV C 87-96 / *SKS* 27, 269) e, se não constituem aquela exposição mais detalhada, aventada no *Pós-escrito*, ao menos desvelam o escopo geral das preocupações filosóficas de Kierkegaard à época da redação da obra e a íntima relação para com suas teses expostas ali:

- a) “Can there be a transition from quantitative qualification to a qualitative one without a leap? And does not the whole of life rest in that?” (*Pap.* IV C 87 n.d., 1842-43);

⁴¹ Folhas de 9 × 11 polegadas ou 229 × 279 mm.

- b) “Every determination [*Bestemmelse*] for which being [*Væren*] is an essential qualification lies outside of immanent thought, consequently outside of logic”. (*Pap. IV C 88 n.d., 1842-43*);
- c) “To what extent does the imagination play a role in logical thought, to what extent the will; to what extent is the conclusion a resolution”. (*Pap. IV C 89 n.d., 1842-43*);
- d) “What is the historical significance of the category? What is a category?” (*Pap. IV C 90 n.d., 1842-43*);
- e) “Shall the category be derived from thought or from being?” (*Pap. IV C 91 n.d., 1842-43*);
- f) “What is the relation between the speculating subject and historical existence [*Existents*]? What is continuity? What is primitivity?” (*Pap. IV C 92 n.d., 1842-43*);
- g) How is this [the relation between the speculating subject and historical existence] related to the world-historical development used so much now? In all ages man has had everything; the transaction takes place in cognition, feeling, and will; they rank equally high. There are two goals: every man is *télos*, and the world-historical development is telos, but this telos we cannot penetrate”. (*Pap. IV C 93 n.d., 1842-43*);
- h) “A pathos-filled transition—a dialectical transition”. (*Pap. IV C 94 n.d., 1842-43*);
- i) “Every individual life is incommensurable for conceptualization; the highest therefore cannot be to live as a philosopher—In what is this incommensurability resolved?—In action—That in which all men are one is passion. Therefore everything religious is passion, hope, faith, and love.—Greatness is to have one's life in that which is essential for all and therein to have a difference of degree.— To be a philosopher is a distinction just as much as to be a poet”. (*Pap. IV C 96 n.d., 1842-43*).

As colocações “b”, “c”, “d”, “e” e “i” referem-se diretamente às considerações de Kierkegaard sobre as categorias. No que diz respeito especificamente à condição “ α ”, a tese “b” expõe o ataque kierkegaardiano fundamental: para toda determinação à qual “ser” é uma determinação essencial (*væsentlich Bestemmelse*), tal determinação

não pode ser uma determinação (exclusivamente) intramental e, portanto, não pode pertencer ao domínio ou espaço lógico. Claro está que, tanto aqui quanto em “ α ”, Kierkegaard está entendendo “ser” como “ser atual” – *Virkelighed* –, o que, novamente, coaduna-se perfeitamente com seus pressupostos metafísicos. As questões de “f”, “g” e “i”, acerca da relação entre sujeito *qua* existente e o sujeito epistemológico, e do indivíduo em sua incomensurabilidade com o conceito, são tratadas na condição “ γ ”, como veremos. No que diz respeito ao papel da imaginação – questão de “c” – e sua relação para com o início da lógica, a discussão da condição “ β ” a seguir, trará acréscimos importantes. Por fim, é de extrema importância notar que o patente e duradouro interesse de Kierkegaard pelo problema das categorias é mais um dos fortes indícios de que o filósofo dinamarquês contemplava uma dimensão mais profunda – metafisicamente falando – do problema da Existência como um problema não somente “existencial”, mas ontológico. Deve-se ter em mente que já em Aristóteles as categorias, que inicialmente são compreendidas como ferramentas de análise dos diversos tipos possíveis de predicação, terminam por ser entendidas como distintos modos de ser: Sócrates “é” como “um homem”, “branco” “é” como uma qualidade etc. Ao tentar compreender o estatuto ontológico das categorias, ou de que modo as categorias devem ser derivadas, Kierkegaard está focalizando exatamente o problema ontológico do sentido de ser como um “ser atual”, “incompleto”, “intermediário” em meio a outras possíveis determinações – não instanciadas pelo existente humano – de ser. Por isso, não se pode ingenuamente passar por alto das considerações kierkegaardiana sobre esse universo de problemas sem igualmente ignorar um nível mais profundo de problemas e questões.

5.2.1.3 (β) A dialética do início deve ser aclarada

Conforme indicado anteriormente, as condições “ α ” e “ β ” possuem certa unidade. Isso se deve ao fato de que se em “ α ” a crítica dirige-se à intromissão de elementos estranhos à lógica porque pertencentes ao domínio da existência *qua* atualidade, na condição “ β ” Kierkegaard debruça-se exatamente sobre dois aspectos relativos ao início do sistema lógico tal como ele supostamente deveria ser: (a) é precisamente no início, como motor e, por assim dizer, causa eficiente do sistema lógico e da concepção de Lógica que pretende combater, que se faz presente a introdução do movimento instalado no conceito de Negação e que, por isso, (b) a fim

de evitar o progresso infinito, faz-se necessária uma interrupção proveniente de uma instância exterior à lógica ela mesma. Aclarar, pois, a dialética, significa por fim aclarar o conceito de Negação em seu suposto movimento imanente, seja como início e inauguração, seja como sua suspensão e limite.

5.2.1.3.1 Negação: movimento imanente e início imediato

A discussão sobre problemas no início ou fundamento da lógica hegeliana – que no *Pós-escrito* Kierkegaard chama de “Dialética do Início” –, aparece já em *O conceito de Angústia*, de 1844. É fundamental ver o que Kierkegaard já desenha ali, uma vez que é inegavelmente claro que desde *CA* Kierkegaard, já influenciado pela leitura de Trendelenburg, dá-se conta do problema com o entendimento hegeliano do conceito de Negação e, por sua vez, assimila para seus próprios propósitos. De fato, Kierkegaard menciona, em conjunto com a crítica ao início da Lógica hegeliana, a inserção ilegítima de elementos da *Virkelighed* na Lógica, tal como em “ α ”, do mesmo modo que conecta os dois momentos de sua crítica no *Pós-escrito*⁴². No entanto, como em “ β ”, a “Introdução” do *Conceito de Angústia* o que Kierkegaard coloca em xeque é início imediato e sem pressupostos da Lógica, apontando para aquilo que perfaz seu cerne autogerado, a Negação:

In logic, the negative is used as the impelling power to bring movement into all things. One must have movement in logic no matter how it is brought about, and no matter by what means. The negative lends a hand, and what the negative cannot accomplish, play on words and platitudes can, just as when the negative itself becomes a play on words”. (*CA*, p. 12 / *SKS* 4, 320)⁴³.

Ao afirmar que não se deve ter movimento na lógica, o que Kierkegaard está dizendo é tanto que é apenas em um sentido impróprio que se pode dizer que haja

⁴² Cf. *CA*, p. 10 / *SKS* 4, 318.

⁴³ Este trecho contém uma nota de rodapé das mais características da fina ironia kierkegaardiana: “If anyone would take the trouble to collect and put together all the strange pixies and goblins who like busy clerks bring about movement in Hegelian logic (such as this is in itself and as it has been improved by the [Hegelian] school), a later age would perhaps be surprised to see that what are regarded as discarded witticisms once played an important role in logic, not as incidental explanations and ingenious remarks but as masters of movement, which made Hegel's logic something of a miracle and gave logical thought feet to move on, without anyone's being able to observe them. Just as LuluZ4 comes running without anyone's being able to observe the mechanism of movement, so the long mantle of admiration conceals the machinery of logical movement” (*CA*, p. 12 / *SKS* 4, 320). Veja-se também Trendelenburg (1840, p. 43): “A negação é, então, o estímulo de todo o movimento [na dialética]”.

movimento no domínio intramental, como que mesmo o que Hegel denomina movimento é derivado de uma má compreensão do que acontece quando do uso da Negação. Ora, na Introdução da *Ciência da lógica*, em uma das passagens mais significativas acerca de sua compreensão do conceito de Negação – mais especificamente o conceito de Negação Determinada –, Hegel afirma:

A única coisa que se precisa para obter o avanço científico – e por cuja noção bem simples é preciso essencialmente se empenhar – é o conhecimento do seguinte princípio lógico: o negativo é, na mesma proporção, positivo; ou: aquilo que se contradiz não se dissolve no zero, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação do seu conteúdo específico; ou: tal negação não constitui toda a negação, mas a negação da coisa determinada que se dissolve, sendo, portanto, negação determinada e que, portanto, no resultado está contido em essência aquilo de que resultou. (HEGEL, 1972, p. 25-26).

Como se sabe, Hegel radicaliza o princípio spinozano que assevera que *omnis determinatio est negatio* compreendendo a negação como acontecer imanente que acompanha todo acontecimento do pensar em sua duplicidade e positividade determinada (cf. HEGEL, 1972, p. 111-114). Dessa forma, a Negação satisfaz todas as condições de princípio necessariamente engendrante da Lógica – e do Sistema:

Eu sei [*erkenne*] que o método que sigo no sistema da Lógica – ou melhor, que o Sistema nele mesmo – é suscetível de muitos aperfeiçoamentos; mas eu sei, ao mesmo tempo, que ele é o único genuíno. E isso já decorre claramente do fato de ele não ser algo diferente do seu objeto e conteúdo; porque é o conteúdo em si, a *dialética imanente a ele mesmo*, que o faz mover-se para diante. [...] Mas aquilo pelo que o conceito ele mesmo se dirige adiante, é o negativo que ele possui em si mesmo [*in sich selbst*]; isso constitui a dialética em sua verdade. (HEGEL, 1972, p. 26-27).

Portanto, o que Kierkegaard tem em mente é a crítica ao ponto mais fundamental e basilar da lógica tal como Hegel – e os hegelianos – a entendem, e não um aspecto secundário ou colateral. Assim, é um sério engano afirmar que Kierkegaard posta-se contra o sistema lógico de Hegel a partir de petições de princípio e sem oferecer análise argumentativa alguma. Ao contrário, o filósofo dinamarquês vai ainda mais longe. A crítica à presença do movimento na lógica não se resume tão somente ao argumento da heterogeneidade ou incomensurabilidade dos espaços lógico e atual mas, na esteira daquela supracitada leitura e recepção dos trabalhos de Trendelenburg, avança para uma crítica imanente ao próprio jogo de axiomas do

sistema hegeliano, ainda que sob uma vestimenta particularmente kierkegaardiana. Vejamos o que se passa em uma nota específica dos seus *Papirer*⁴⁴.

Em 1845, um ano após a publicação de *Conceito de Angústia* e ainda durante o período de redação da obra que seria o *Pós-Escrito Conclusivo Não-Científico às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard esboça em seus *Papirer* um curioso esquete que se passaria nos Infernos – ou Submundo – envolvendo um diálogo entre Sócrates e Hegel:

Dialética do Início

Cena no Submundo (Inferno)

Personagens: Sócrates
Hegel

Sócrates: sentado diante de um regato, escutando-o e se refrescando.

Hegel: sentado diante de uma mesa e lendo *Investigações Lógicas* de Trendelenburg

Parte 2, p. 198

e anda até Sócrates para reclamar com ele.

Sócrates: Devemos começar por estar completamente em desacordo ou em acordo em (relação) a algo o qual chamamos Pressuposição.

Hegel: [sic]

Sócrates: De qual pressuposição você parte?

Hegel: De absolutamente nenhuma.

Sócrates: Eu posso perceber; então talvez você nem mesmo comece.

Hegel: Eu não (começo) - logo eu que escrevi 21 volumes.

Sócrates: Pelos deuses, que hecatombe você produziu.

Hegel: E eu parto do nada.

Sócrates: E isso não é partir de algo?

Hegel: Não – o caminho inverso. Isto aparece (primeiro) no fim do todo, quando eu tiver tratado de toda Ciência, a História do Mundo etc.

Sócrates: Como eu devo poder superar esta dificuldade, pois pode bem ter acontecido muitas coisas estranhas [*mærkelig*] que irão me aprisionar (abuso [*Misbrug*] do momento oratório). Você sabe, eu não permiti que Pólos falasse mais do que 5 minutos e você quer falar 21 volumes. (*Pap.* VI A 145 / SKS 27, 323. Tradução nossa).

⁴⁴ O comentário que se segue, sobre a nota dos *Papirer* e o argumento da *Anschauung*, está publicado em inglês e com pequenas alterações, em Ferreira (2014b).

A cena é visivelmente carregada do característico humor kierkegaardiano. Mas para além deste traço, por assim dizer, estilístico, a nota contém alguns outros elementos que chamam a atenção e merecem ser analisados:

- a) O conteúdo do diálogo entre Sócrates e Hegel - como anunciado já no título - gira em torno do mesmo problema do Início da Lógica de Hegel. Como se pode notar, nesta época Kierkegaard trabalhou as ideias da crítica à Dialética do Início de várias formas e em várias frentes;
- b) Não parecem casuais nem a oposição entre Sócrates e Hegel, nem suas posturas "em cena". Como se sabe, Sócrates é para Kierkegaard o paradigma de um certo tipo de Filosofia que pode ser contrastado justamente com aquela de Hegel. Que Sócrates esteja se "refrescando" diante de um regato e Hegel sentado à mesa lendo, é significativo não só na construção da imagem de duas formas de filosofar, mas também Kierkegaard parece querer indicar – não sem sua ironia costumeira – que, mesmo no Submundo, Hegel ainda "tem o que aprender";
- c) Diretamente conectado ao aspecto anterior, um dos principais elementos que compõem a cena é a leitura de Hegel. É ela que serve de mote do diálogo entre os dois personagens. Hegel lê a segunda parte das *Logische Untersuchungen*, de F. A. Trendelenburg;
- d) É bastante significativo que Kierkegaard forneça uma referência tão precisa do que Hegel está lendo. Não raro, mesmo quando pretende citar uma passagem específica de algum autor ou obra, Kierkegaard o faz, por assim dizer, "de cabeça" e sem grandes preocupações com referências. Ao indicar neste trecho a página específica, não só se pode inferir o fato óbvio de que Kierkegaard conhecia bem a obra citada, como ele parece querer chamar atenção ao conteúdo específico da página em questão. Assim, empreenderei a seguir a análise do ponto central do argumento contido naquela página citada que, por sua vez, é a elaboração mais sofisticada da crítica à lógica hegeliana em seu aspecto nevrálgico.

Por razões cronológicas, Kierkegaard só conhecera a primeira edição, de 1840, das *Investigações Lógicas* de Trendelenburg⁴⁵. Qual é, então, o conteúdo da referida página do segundo volume da edição de 1840?

A página em questão encontra-se no capítulo XIV, cujo título é "As formas de juízos". Seria de se esperar que, ao referir-se aos argumentos de Trendelenburg sobre a Lógica hegeliana, Kierkegaard fizesse menção à seção do primeiro volume chamada justamente de "O método dialético", na qual o autor analisa a lógica hegeliana em vista de sua pretensão de erigir-se como ciência em aproximadamente 100 páginas. Contudo, Kierkegaard parece preferir a formulação ou o argumento específico deste trecho. Cito então aquilo que parece ser o excerto principal dessa página:

O imediato – uma palavra completamente lógica – oculta a intuição [*Anschauung*] que a lógica do puro pensamento ainda não pode conhecer, e aí devolve [entrega, traz] a aparência [ilusória] lógica onde de fato o que se quer dizer é a percepção.

O imediato tem seu conteúdo lógico só na negação da mediação lógica. Mas se a gente nesta determinação [definição] da dialética insiste no conceito afirmativo, então logo aflora/emerge uma representação do fundo [OU: segundo plano] de uma massa pressuposta de pensamentos, que de resto tem de ser estranha [desconhecida, estrangeira] à lógica do puro pensar. (TRENDELENBURG, 1840, p. 198)⁴⁶.

O sentido desse trecho pode ser bastante iluminado por outro excerto de Trendelenburg, agora de seu opúsculo *Die Logische Frage in Hegels System*, originalmente de 1842 e igualmente lido e citado por Kierkegaard:

A Lógica nada quer pressupor a não ser o pensar puro, que não possui nenhuma intuição exterior, nenhuma imagem, mas só a si mesmo. Investigou-se se de fato a Lógica de Hegel é fiel ao prometido e nada pressupõe, e só produz a partir do puro pensar. Aí se mostrou claramente que já desde os primeiros passos fica pressuposto tacitamente o princípio de toda intuição exterior: a imagem do movimento espacial [*räumlichen*]. A ajuda dessa intuição delineadora de figuras era mantida em segredo, é fato, mas ela cooperava poderosamente; e uma vez permitida, então geravam-se nela sempre

⁴⁵ Por conta de seu falecimento em 1855, Kierkegaard não conheceu as edições estendidas de 1862 (2ª) e 1870 (3ª). No "Prefácio" da terceira edição, Trendelenburg explica a razão de ter escolhido "Investigações lógicas" como título de sua obra; "Investigações" são um intento bem mais modesto do que uma "Ciência" da Lógica. Compare-se com as razões arroladas por Kierkegaard para suas "Migalhas" filosóficas, bem como com o caráter "não-científico" do *Pós-escrito*.

⁴⁶ Agradeço imensamente à *The Howard and Edna Hong Kierkegaard Library*, no St. Olaf College, MN – EUA, pela oportunidade de consultar a primeira edição da obra de Trendelenburg. A cuidadosa tradução do original foi muito gentilmente concedida a nós pelo Prof. Álvaro Valls.

novos veículos sensíveis, sem os quais o puro pensar não conseguia sair do lugar. [...] Porque no entanto é impossível ao espírito humano realizar de forma absoluta a abstração exigida, e separar-se da primeira condição de sua atividade, do movimento da fantasia delineadora, porque ela está sempre de novo aí onde se supunha tê-la excluído, por meio de sua cooperação silenciosa pode surgir a aparência, como se o puro pensar produzisse a partir de si mesmo conceitos puros do ser. Mas o pensar puro só vive do pensar figurativo, impuro. Se ele não recebe deste o seu pão de cada dia, definha sem salvação. [...] Concedeu-se um movimento no total; mas quando este chegou ao ponto de parar de pé, que a sua essência podia ser reconhecida, ela se mostrava como o contrário daquilo pelo qual se fazia passar; não era o movimento do puro pensar e sim o movimento da intuição, movimento geométrico, que delineia as formas no espaço da representação. Esse movimento espacial apareceu como a pressuposição da Lógica 'isenta de pressuposições'. (TRENDELENBURG, 1843, p. 189-190)⁴⁷.

Os traços mais gerais da crítica contra a introdução do movimento na lógica são conhecidos. Contudo, o trecho citado acima contém precisões que nem sempre são feitas e que fazem falta para a correta compreensão do argumento. Assim:

- a) Trendelenburg faz uso da expressão "movimento espacial" [*räumlichen Bewegung*]. Ora, a objeção quase imediata – se nos é permitido o trocadilho – é que Hegel não está falando de um movimento espacial, mas sim de um movimento lógico. Em outras palavras, que a Passagem [*Übergang*] presente entre Ser-Nada-Devir, ou que "o movimento do desaparecer imediato de um no outro" (HEGEL, 1972, p. 59)⁴⁸ é não-temporal e não-espacial. Contudo, tampouco é a isso que Trendelenburg está objetando.
- b) Não é necessário recordar aqui todo o périplo que sustenta a necessidade de um início sem pressupostos. Contudo, pode ser valioso lembrar o §19 da *Enciclopédia* no qual Hegel afirma que "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 [...]" (HEGEL, 1995). Ora, neste parágrafo da *Enciclopédia*, Hegel parece tentar defender-se *avant la lettre* do ponto de Trendelenburg. Todavia, Hegel apenas afirma aquilo que deveria provar.

⁴⁷ Agradeço novamente ao Prof. Álvaro Valls pela tradução.

⁴⁸ "*Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern*". (HEGEL, 1978, p. 44).

- c) O contexto óbvio da referência à intuição pura geométrica, tanto por parte de Hegel quanto por Trendelenburg, é o tratamento deste conceito por Kant, em especial na "Doutrina Transcendental do Método", na *Crítica da Razão Pura* (A 713/B 741 em diante) e sua relação com a ideia de *Construção* do conceito. O exemplo fornecido aí por Kant é o da prova da Proposição I.32 dos *Elementos*, de Euclides que assevera que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos. A fim de provar tal proposição, como se sabe, a prova procede pelo prolongamento de dois dos lados do triângulo e a verificação da medida dos ângulos através dos axiomas, postulados e proposições anteriores. Ora, é exatamente neste "prolongar os lados" e fazer uma "construção" na imaginação que está operando *a priori* a intuição pura⁴⁹.
- d) Entende-se agora o núcleo do argumento de Trendelenburg: o movimento de desaparecer de um no outro pressupõe a mediação da intuição pura que perfaz, constrói ou desenha formas no espaço da imaginação. É absolutamente imperativo notar, de novo, que a interdição de Trendelenburg dirige-se não à passagem entre Ser-Nada-Devir tomada em si mesma, mas à possibilidade de que a nós, entes finitos, seja facultado apreender este movimento de maneira imediata, sem o concurso da intuição pura que opera na imaginação, construindo – ou de certa forma, representando – o conjunto de progressivas determinações como, justamente, "Passagem" ou "Movimento"⁵⁰ que, por sua vez, não pode aparecer enquanto tal a partir da análise das notas – ou da falta delas – dos conceitos em questão.
- e) É sobre tal interdição que Trendelenburg insiste ao dizer "Porque no entanto é impossível ao espírito humano realizar de forma absoluta a

⁴⁹ "Assim, construo um triângulo, apresentando o objecto correspondente a um conceito, seja pela simples imaginação na intuição pura, seja, de acordo com esta, sobre o papel, na intuição empírica, mas em ambos os casos completamente *a priori*, sem ter pedido o modelo a qualquer experiência." (KANT, 2001, A 713/B 741). Sobre o papel da intuição na construção dos conceitos na primeira crítica de Kant, veja-se o esclarecedor artigo de Ferrarin (1995).

⁵⁰ É sabido que o Movimento é, para Trendelenburg, a categoria que perfaz a união ou passagem entre os planos do Pensamento e da Realidade. Contudo, não é este o aspecto central que aqui está em jogo. Contudo, note-se a simetria "especular" entre o Movimento na Natureza e aquele no Pensamento: "De um lado temos um movimento no espaço externo, de outro um movimento no espaço da representação [...] O movimento no espaço do pensamento se apresenta sempre como uma imagem especular do movimento no espaço externo". (TRENDELENBURG, 1870, p. 146).

abstração exigida". Tal objeção também pode ser vista no marco da rejeição kantiana da possibilidade de intuições intelectuais originárias⁵¹ que, por assim dizer, "criariam" o movimento a partir de si⁵²; retomando a expressão do excerto, "como se o puro pensar produzisse a partir de si mesmo conceitos puros do ser".

- f) Por fim, é preciso atentar para a presença e atuação da imaginação. Aqui, Trendelenburg não apenas retoma o já indicado contexto kantiano, mas também a noção aristotélica de *phantasia*, que desenvolve papel capital em sua teoria do conhecimento⁵³.

É portanto o cerne do entendimento do conceito de Negação hegeliano que é atacado na demonstração de que, sobretudo no entendimento da Negação como Negação determinada, há a operação subreptícia da intuição pura como condição de possibilidade do aparecimento do oposto.

Também acerca desse aspecto presente na concepção hegeliana de Negação, Kierkegaard já havia denunciado em *CA* – sob a mesma influência de Trendelenburg – a confusão da operação hegeliana:

If everything comes about in this manner, nothing comes about at all, and the negative becomes an illusion. Nevertheless, precisely in order to make something come about in logic, the negative becomes something more; it becomes that which brings forth the opposition, not a negation but a contraposition [*og ikke en Negation men en Contra-Position*]. And thus the negative is not the stillness of the immanent movement; it is 'the necessary other' [*nødvendige Andet*] indeed, something that may be very necessary for logic in order to bring about

⁵¹ "Não querendo considerar o espaço e o tempo formas objectivas de todas as coisas, resta apenas convertê-las em formas subjectivas do nosso modo de intuição, tanto externa como interna; modo que se denomina sensível, porque não é originário, quer dizer, não é um modo de intuição tal que por ele seja dada a própria existência do objecto da intuição (modo que se nos afigura só poder pertencer ao Ser supremo), antes é dependente da existência do objecto e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é afectada por esse objecto [...] este modo de intuição não deixa de ser sensibilidade, justamente por ser intuição derivada (*intuitus derivativus*) e não original (*intuitus originarius*); não é portanto, intelectual, como aquela que, pelo fundamento acima exposto, parece só poder competir ao Ser supremo, nunca a um ser dependente, tanto pela sua existência como pela sua intuição (a qual intuição determina a sua existência em relação a objectos dados)." (KANT, 2001, B 72).

⁵² Veja-se Kierkegaard no *Pós-Escrito*: "God does not think, he creates; God does not exist, he is eternal. A human being thinks and exists, and existence separates thinking and being, holds them apart from each other in succession" (*CUP1*, p. 332 / *SKS 7*, 303). "Sucessão" [*succession*] deve ser entendida como temporalidade, exatamente no contexto da objeção kantiana. Cf. nota anterior.

⁵³ Conforme bem aponta Fugali (2007, p. 182), Trendelenburg funde a concepção aristotélica de *phantasia* àquela moderna de *Einbildungskraft*.

movement, but it is something that the negative is not. (CA, p. 13 / SKS 4, 321)

Em suma, o que Kierkegaard quer igualmente apontar é que o conceito de Negação determinada, presente como aspecto fundamental da dialética, só é possível em função da manipulação do conceito de Negação através da inclusão da intuição que “traz” o oposto real, a contraposição, como “necessariamente outro” como que advindo da negação pura. Kierkegaard assimila corretamente a crítica trendelenburgiana que evidencia a manobra de tomar-se a oposição real como operação intrínseca à negação lógica. Dessa forma, eliminar-se-ia a indeterminidade da negação lógica e far-se-ia surgir a determinação do “necessariamente outro”.

Há aqui mais uma importante conexão que não pode ser desprezada. Conforme apontam Longato (1984) e Milan (1977), Trendelenburg – e, conseqüentemente, Kierkegaard – elabora parte da sua crítica à lógica hegeliana à luz do conceito de “oposição real” ou *Realrepugnantz* – ou na formulação de Kierkegaard, “contraposição” – advindo de Kant. Ora, a articulação kantiana do conceito de oposição real está radicada já em suas preocupações pré-críticas referentes à metafísica leibniz-wolffiana. Como lembra Marigo (1977, p. 72), entre os anos 1720 e 1750, os anos de formação de Kant, os debates em torno do princípio de contradição eram bastante frequentes, sobretudo por parte de alguns wolffianos críticos, como Ruediger, Béguelin, Lambert e, principalmente, Crusius. O ponto central do debate é a crítica, por parte destes, de um dos axiomas fundamentais de Wolff, de que, partindo de princípios autoevidentes e prosseguindo analiticamente pelo princípio de contradição, poder-se-ia derivar a totalidade das verdades necessárias incluindo, justamente, alguns juízos existenciais, tal como o referente à existência do ser necessário. O que Crusius – e na sua esteira, Kant – objeta é a validade do princípio de contradição no que diz respeito exatamente à derivação de juízos existenciais (cf. DE VLEESCHAUWER, 1939, p. 17). Já na primeira seção da *Nova Dilucidatio*, Kant apresenta sua crítica ao princípio de contradição como princípio único de toda verdade universal (cf. KANT, 1992b, p. 6ss). Assim como na temática existencial, Kant retoma a crítica contra a tese wolffiana sobre o princípio de contradição no já mencionado *Único argumento possível*, de 1763 (KANT, 2004). Na seção 1.3.6, no âmbito da discussão sobre a atribuição dos predicados “pensamento” e “extensão” ao ser necessário (por Spinoza), Kant assevera que “extensão” não pode ser aplicado a Deus

– ou ao ser necessário – não porque envolveria uma contradição com outros predicados possuídos por ele, mas por introduzir no ser necessário um tipo de oposição próprio da realidade – como a oposição própria devida à impenetrabilidade dos corpos – e, portanto, finita. O que é notável é que Kant insere aqui um tipo distinto de oposição que não pode ser reduzido à contradição lógica. Em seus próprios termos:

It is said: reality and reality never contradict each other, for both of them are true affirmations; as a consequence, they do not conflict with each other in the subject either. Now, although I concede that there is no logical contradiction here, the real repugnancy is not thereby cancelled. Such a real repugnancy [*Realrepugnantz*] always occurs when something, as a ground, annihilates by means of a real opposition the consequence of something else. [...] From this it is also apparent that real opposition is something quite different from logical opposition or positive conflict among its own determinations, for the consequence would be a deprivation or a lack, and that would contradict its supreme reality. (KANT, 2004, p. 130).

Agora em um nível ainda mais profundo, vê-se o fundamento do argumento de Trendelenburg e Kierkegaard. Como igualmente se pode ver, o fato de que a oposição real ou *Realrepugnantz* seja um tipo de oposição própria da realidade (atual), é um aspecto da crítica que deve ter sido particularmente caro a Kierkegaard em sua radical insistência na não-coextensividade dos domínios da atualidade e do pensamento. Portanto, não é pela simples oposição à determinada concepção lógica que Kierkegaard empreende tais análises mas, de fato, elas são o corolário natural das teses ontológicas que lhe são mais fundamentais.

Passemos ao segundo aspecto desenvolvido em “β”.

5.2.1.3.2 *Negação: movimento imanente e progresso infinito*⁵⁴

Com a asserção de que a dialética do início deve ser aclarada, como visto, Kierkegaard toca naquele que talvez seja o conceito mais distintivo de Hegel. Assim, é justamente por reconhecer o papel fundamental da Negação no desenvolvimento da Dialética e, por sua vez, da Dialética no desdobramento dos momentos do Sistema,

⁵⁴ Jon Stewart (2003b, 492-496), analisa toda a problemática tratada nesta seção a partir da referência aos escritos de Heiberg. Contudo, creio ser lícito, mais uma vez, perguntar: o problema com o conceito de negação é exclusivo de Heiberg? Numa perspectiva filosoficamente mais ampla, a crítica de Kierkegaard, que atinge os fundamentos mesmos da dialética, deve ser visto apenas sob a perspectiva do debate com os hegelianos dinamarqueses?

que Kierkegaard verticaliza sua crítica precisamente neste aspecto. Mas a necessidade de um motor imanente ao próprio domínio do Lógico – e do Ontológico – apresenta outro problema. O segundo aspecto que, ainda em “ β ”, Kierkegaard destaca como passível de ser clarificado, é que o começo, por assim dizer, puro e sem pressuposição alguma, nem sequer no que diz respeito ao domínio das faculdades operacionais do intelecto que opera a lógica, é que seu *movens* autogerado – a Negação (determinada) – põe em marcha um processo sujeito à progressão (ou regressão) infinitos. Caso essa sujeição se comprove, tal sistema lógico necessitaria, uma vez mais, da contribuição externa a seu próprio desenvolvimento para suspender seu movimento. Em suma, como interromper a cadeia de autonegações determinadas senão por uma resolução que lhe seria externa?

In other words, if a beginning cannot be made immediately with the immediate [...], but this beginning must be achieved through reflection, then the question arises very simply (als, if only I am not put in the doghouse on account of my simplicity, because everyone can understand my question—and consequently must feel ashamed of the questioner’s popular knowledge): How do I bring to a halt the reflection set in motion in order to reach that beginning? Reflection has the notable quality of being infinite but being infinite must in any case mean that it cannot stop of its own accord [...]. (CUP1, p. 112 / SKS 7, 109).

A “simplicidade” do argumento apresentado por Kierkegaard se deixa ver facilmente após a compreensão do *modus operandi* da Negação determinada tal como apresentado anteriormente. Por outro lado, Kierkegaard não ignora que o próprio Hegel apresenta uma solução ao problema do regresso infinito: “But being infinite must in any case mean that it cannot stop of its own accord, because in stopping itself it indeed uses itself and can be stopped only in the same way as a sickness is cured if it is itself allowed to prescribe the remedy, that is, the sickness is promoted. Perhaps this infinity of reflection is the bad or spurious infinity” (CUP1, p. 112 / SKS 7, 109).

Na Lógica enciclopédica, Hegel analisa, nos parágrafos 93 e 94, precisamente a atividade do negativo em sua má-infinitude: “Algo se torna um Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto torna-se igualmente um Outro, e assim por diante, até ao infinito”. (HEGEL, 1995. §93). Ora, “essa infinitude é a má ou negativa infinitude, enquanto nada é senão a negação do finito, o qual entretanto nasce também de novo, por isso igualmente não está suprassumido; ou seja, essa infinitude exprime apenas

o dever-ser do suprassumir do finito. (HEGEL, 1995, §94). Assim, o §95 apresenta a “verdadeira infinitude” na qual “em seu passar para Outro, só vem a juntar-se consigo mesmo” [...] Ou, considerado negativamente: o que é alterado é o Outro; ele se torna o Outro do Outro. Desse modo, o ser é restaurado, mas como negação da negação; e é o ser-para-si [*Fürsichsein*]. (HEGEL, 1995, §95). O momento do ser-para-si (*Fürsichsein*) é o estágio (lógico) no qual a totalidade dos momentos do conceito que lhe são constitutivos está, por assim dizer, “nele” de maneira necessariamente autorreferente. De fato, conforme aponta Pinkard,

Through the device of being-for-self Hegel avoids what he calls the ‘bad infinite’; he need not go infinitely from one concept to a concept of that concept, ad infinitum. Instead, he has developed a metalogical concept that is inherently ‘reflexive’, that is the result of the movement of the concepts that have preceded it. [...] Without such a reflexive concept, the progression in the logic would have no end. (PINKARD, 1979, p. 427-428).

É o mesmo objetivo, conseguido através do ser-para-si, que é assinalado por McTaggart: “the position here is that a thing has both being determinate and being for self [...]. Since it has both, it is qualitatively differentiated from its Other, while the Being for Self gives it stability *and saves it from the infinite series of Others*, in which Being Determinate, taken by itself, is compelled to seek the nature of each differentiation” (MCTAGGART, 1910, p. 35, grifo nosso). Sob certo aspecto, é nesse mesmo sentido, e de maneira consistente, que Hegel proclamara, já no início da Lógica, que a primeira verdade não está no estado de não-diferenciação entre ser e nada, mas no fato de que, sendo absolutamente diferentes, cada um desaparece no seu contrário no devir e no seu “resultado” em sua determinidade, o ser-aí (cf. HEGEL, 1972, p. 59).

Poder-se-ia continuar o exame de como a progressão da lógica hegeliana a partir do ser-para-si continua a exhibir os mesmos problemas já apontados até aqui⁵⁵. Entretanto, o que importa agora é mostrar que aquilo que Kierkegaard, em suma, questiona, é se qualquer expediente inerente à atividade da negação e da abstração – tal como entendidas por Hegel – tem, realmente, a possibilidade de colocar-se como limite ou obstáculo àquilo mesmo que Hegel denomina “má infinitude”. Não obstante

⁵⁵ Os parágrafos 97 e 98 da Lógica enciclopédica dão prosseguimento, a partir do *Fürsichsein*, à dinâmica dialética a partir da relação negativa do Uno consigo mesmo que, por repulsão, “põe Muitos” (HEGEL, 1995, §97) e que, por sua vez, os Muitos, “são uma só e a mesma coisa” (HEGEL, 1995, §98), estando todos esses passos ao mesmo nível da crítica ao cerne do entendimento da Negatividade desenvolvido anteriormente.

Kierkegaard aponte também para uma certa intrusão de um julgamento, por assim dizer, “moral” de uma modalidade de infinitude⁵⁶, os pontos principais do argumento são (a) a impossibilidade de uma interrupção da atividade da negação por ela mesma, “como se a doença prescrevesse a si mesma o seu próprio remédio” (b) a consequente necessidade de uma intervenção extra-lógica a fim de fazê-lo. Desse modo, Kierkegaard insiste que tanto o movimento de abstração “regressiva”, a fim de alcançar o início, quanto o movimento de “progresso” através da negação (determinada), dependeriam, em última instância, de uma decisão ou resolução do sujeito, uma vez que ambos os “sentidos” do movimento lógico – progressivo e regressivo – são virtualmente infinitos por si mesmo. O núcleo principal, uma vez mais, é o problema intrínseco à concepção de negação (determinada) como auto-movente – a partir da confusão entre negação lógica e oposição-real ou *Realrepugnantz* –, já denunciada anteriormente. É ela que faz ruir ou, antes, impossibilita a “dialética como verdadeira ciência”, como já apontara Trendelenburg.

Ainda que o objetivo aqui seja o de explicitar a crítica kierkegardiana em benefício de sua própria concepção de Lógica, a qual será discutida mais adiante, como derivada de seus próprios pressupostos ontológicos, mais do que aferir a validade em si mesma da lógica hegeliana, é curioso notar que crítica muito semelhante à efetuada por Kierkegaard em “β” é feita também por um contemporâneo, intérprete do filósofo de Jena⁵⁷. Em uma das seções do sexto capítulo – muito apropriadamente intitulado “É possível aclarar o conceito de dialética em Hegel?” – de sua obra de 2010, L. B. Puntel (2010, p. 201-228), explora exatamente a infinitude da negatividade presente na dialética hegeliana. Após uma breve exposição dos sentidos da negação em Hegel, Puntel observa que:

o *movens* fundamental do procedimento dialético é ‘simultaneamente’ o seu impediens fundamental. Isso pode ser demonstrado da seguinte maneira: o fato de ocorrer uma determinação dialética de um X qualquer deve-se à operação da autonegação de X. Não é dado nenhum passo de determinação sem que a autonegação, por assim dizer, participe do jogo. [...] Sendo assim, evidencia-se que a (suposta)

⁵⁶ “How is it that Hegel and all Hegelians, who are generally supposed to be dialecticians, at this point become angry, yes, as angry as Germans? Or is ‘spurious’ a dialectical qualification? From where does such a predicate enter logic? [...] Is not “spurious” an ethical category?” (*CUP1*, p. 112-113 / *SKS 7*, 109). Veja-se também *CA*, p. 13 / *SKS 4*, 321.

⁵⁷ Que Kierkegaard não seja mencionado, em nada atenta ao brilhantismo de Puntel que, em uma conversa, disse-me pessoalmente desconhecer a análise kierkegardiana; antes, a meu ver, essa semelhança funciona como uma ratificação, ainda que sem sabê-lo, da crítica de Kierkegaard por um grande conhecedor de Hegel.

progressão dialética na autodeterminação de X representa, na realidade, uma sequência – em princípio interminável – de autonegações de X, que se repetem e se multiplicam sendo que, nesse caso, na realidade, nada acontece, muito menos algo novo ou mais elevado ou mais rico. (PUNTEL, 2010, p. 206).

Seguindo a exposição gráfica apresentada por Puntel (2010, p. 206), o processo dialético pode então ser exposto como uma sequência infinita de negações, pura e simples, onde “ \neg ” significa a sequência do processo: $X\neg X\neg\neg X\neg\neg\neg X\dots$

Uma vez mais, ainda que se conceda a Hegel que a negação não pode ser compreendida univocamente nos diversos estágios – como no *Fürsichsein*, por exemplo – Puntel aponta que “as frequentes formulações de Hegel sobre negação se reduzem a asserções puramente intuitivas, que não podem ser tidas como compreensíveis nem como fundamentadas”. (PUNTEL, 2010, p. 207). Ainda que não cite a crítica de Trendelenburg da qual Kierkegaard faz uso, Puntel parece concordar, ao acusar o conceito de Negação de Hegel de ser “puramente intuitivo”, que ele justamente apela ao recurso da intuição para trazer a “oposição real” para o interior da Negação.

Assim, se por um lado as críticas articuladas em “ α ” e “ β ” são imanentes à própria lógica – e aos próprios axiomas autoimpostos por Hegel –, por outro lado, elas já articulam algo de pertencente às próprias perspectivas kierkegaardianas, em ao menos dois eixos:

- a) A crítica à intromissão de elementos que Kierkegaard denomina como pertencentes à esfera da Existência na Lógica é um corolário de sua concepção de *Virkelighed* em sua radical heterogeneidade em relação ao pensamento *qua* manipulação de representados/conceituados meramente possíveis;
- b) A crítica à Negação como *movens* imanente do pensamento, pode ser vista também como consequência da limitação epistêmica do *inter-esse* no interior da qual o espaço de determinação dos conceitos não é idêntico nem coextensivo com o da totalidade das coisas que são, em especial devido ao estatuto da *Virkelighed*. A oposição a um conceito de Negação automovente é, em última análise, a interdição a um conceito de Negação automovente *qua* articulador imanente de elementos ou conexões que só podem ser “conhecidos” por algo externo à intelecção pura, porque referente ao domínio da atualidade, e.g. as oposições reais. Mais

diretamente, aquilo que chamamos de limitação epistemológica, derivada da incompletude e intermediariedade ontológica do *Inter-Esse*, é a versão kierkegaardiana da função desempenhada pela finitude na primeira crítica de Kant.

Esses dois traços, por assim dizer, externos à concepção de lógica analisada por Kierkegaard, são postos em termos explícitos na última das condições para um sistema lógico tal como articuladas no *Pós-escrito*.

5.2.1.4 (γ) Sobre o estado anímico daquele que pensa o lógico

A terceira condição, exposta sob a letra “γ”, reveste-se de especial importância. Ao que parece, é aqui que se desenha uma oposição de matriz genuinamente kierkegaardiana à especulação pura. Se em “α” e “β” a ênfase na distinção radical entre a esfera lógica e a esfera da existência *qua* atualidade – já se afastando assim, de certo modo, de Trendelenburg – já era própria a Kierkegaard porque mais consonante com seus objetivos mais gerais, em “γ” o estatuto ontológico do existente é trazido ao primeiro plano, como ponto central a ser considerado na confecção e operação de um sistema lógico. Mais precisamente, é no ponto de tangência entre o estatuto ontológico do sujeito *qua* atual e o domínio lógico que se erige o problema a ser considerado e a condição a ser satisfeita em “γ”.

A síntese do que Kierkegaard quer ressaltar é exposta em poucas linhas e merece ser reproduzida integralmente:

In order to shed light on logic [*over Logiken*], it might be desirable to become oriented psychologically in the state of mind [*Sjelstilstand*: estado anímico] of someone who thinks the logical [*det Logiske*]—what kind of dying to oneself is required for that purpose, and to what extent the imagination [*Phantasien*] plays a part in it. The following is again another meager and very simple comment, but it may be quite true and not at all superfluous: a philosopher has gradually come to be such a marvelous creature [*eventyrlig Væsen*] that not even the most prodigal imagination has invented anything quite so fabulous. How, if at all, is the empirical *I* related to the pure *I-I*? Whoever wants to be a philosopher will certainly also want to be somewhat informed on this point and above all not want to become a ludicrous creature by being transmogrified—*ein, zwei, drei, kokolorum*—into speculative thought. If the person occupied with logical thought is also human enough not to forget that he is an existing [*existerende*] individual, even if he has finished the system, the fantasticality and the charlatantry will gradually vanish. (*CUP1*, p. 117 / *SKS 7*, 113).

De fato, a seção “ γ ” é a menor das três nas quais Kierkegaard expõe suas condições para a existência de um sistema lógico⁵⁸. Contudo, não se deve se deixar iludir pelo critério quantitativo; dificilmente se pode exagerar a importância do conteúdo desse excerto para o plano geral do pensamento de Kierkegaard.

Do ponto de vista epistemológico, o que Kierkegaard está considerando aqui é, em suma, o problema que pode ser expresso pela seguinte questão: Quando o sujeito que opera a lógica (e o conhecimento) é um sujeito empírico (ou seria melhor dizer, existente), as categorias e relações entre ser e conhecer, sujeito e objeto, permanecem inalteradas (em comparação com um sujeito que tem acesso ao ponto de vista do Espírito absoluto ou com um sujeito transcendental)? De certo modo, a preocupação com a não-transcendentalidade do sujeito cognoscente já está presente no horizonte do projeto hegeliano na medida em que grande parte da crítica hegeliana à filosofia crítica pode ser apresentada como a cisão entre o espaço das determinações categoriais e a realidade⁵⁹. Contudo, ao recolocar o conceito de Existência – com suas determinações próprias – como o pano de fundo a partir do qual inclusive a atividade cognitiva deve ser pensada, Kierkegaard radicaliza a importância do princípio que reza que a consideração dos fundamentos e das condições de possibilidade do conhecimento seja feita a partir do estatuto ontológico do sujeito cognoscente-existente. Assim, em conjunto com a questão formulada acima, deve-se juntar mais uma outra: Quais as determinações epistêmicas próprias ao sujeito *qua* existente? São essas as questões subjacentes à condição exposta em “ γ ” no que diz respeito a confecção de um Sistema Lógico.

O que Kierkegaard ataca aqui é, novamente, uma das assunções fundamentais que rege todo o sistema hegeliano. B. Bourgeois, em sua elucidativa apresentação da tradução francesa da *Enciclopédia*, resume bem a perspectiva hegeliana:

O sistema hegeliano é, ao contrário, verdadeiramente um *sistema* e o sistema; porque nele a ordem das razões de conhecer e a ordem das razões de ser – o processo lógico e o processo ontológico – são idênticos e, no seu curso, verificam a afirmação de Hegel de que

⁵⁸ Na edição de Princeton que utilizo como base, as duas seções anteriores, “ α ” e “ β ”, contam, respectivamente com 61 e 224 linhas cada (sem contar as linhas da nota do próprio Kierkegaard), e “ γ ”, por sua vez, tem 38. Na recente edição crítica dinamarquesa, “ γ ” estende-se por 31 linhas.

⁵⁹ Este é, em suma, o núcleo da distinção entre o idealismo transcendental kantiano e o idealismo absoluto de Hegel. Cf. HEGEL, 1972, p. 15; cf. PUNTEL, 2010, 183-191.

pensamento e ser fazem um só. [...] O ato de pensamento hegeliano é a unidade do devir e do resultado, do movimento e do repouso, da mediação e do imediato, da relação ao outro e da relação a si, da diferença e da identidade. (HEGEL, 1995, p. 375-381).

É a partir da rejeição do projeto crítico kantiano enquanto este limita *a priori* o campo do conhecimento humano, aliado a uma perspectiva que contempla o viés expressivista próprio ao romantismo sem compartilhar com este a desconfiança total na razão, que Hegel empreende seu projeto filosófico. Desse modo, ele se pauta justamente pela superação das dicotomias e disjunções legadas por uma compreensão da faculdade racional humana que a reduza às operações do entendimento: “Mas a intelecção que não é levada a termo cai neste mal-entendido que seria a razão mesma que entraria em contradição consigo; ela não reconhece que a contradição é precisamente o ato de elevar a razão acima das limitações do entendimento e o ato de resolver estas mesmas limitações”. (HEGEL, 1972, p. 14). Assim, a fim de alcançar aquela unidade entre opostos numa esfera mais alta possibilitada pela faculdade racional, Hegel compreenderá a Lógica como coincidindo, pois, com a Metafísica⁶⁰ e tendo como seu domínio “o reino do pensamento puro. Este reino é a verdade ela mesma, tal qual ela é sem véu em si e por si; por esta razão, pode-se dizer: o conteúdo é a apresentação de Deus tal como ele é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito”. (HEGEL, 1972, p. 19).

Do ponto de vista da ontologia kierkegaardiana impõe-se então a questão: É possível a um existente *qua* existente ter acesso a tal domínio ou perspectiva? A elaboração de um Sistema Lógico que identifique o pensamento e o ser enquanto realidade última extrapola os limites cognitivos constituintes de um sujeito empírico *qua* empírico (ou existente *qua* existente). É isso o que o filósofo dinamarquês tem em mente quando denuncia que um Sistema Lógico que negligencie tal condicionamento pressupõe “uma espécie de morrer a si mesmo” e uma identificação do “eu existente” com o “eu puro”. O que Kierkegaard gostaria que Hegel compreendesse é que não é possível pressupor ou postular o acesso incondicionado de um sujeito existente *qua* existente ao domínio do absoluto.

No entanto, a preocupação com a conexão entre o estatuto ontológico do sujeito que opera o conhecimento e as limitações impostas a ele pelo mesmo estatuto

⁶⁰ Cf. HEGEL, 1995, §24.

ontológico é algo com uma amplitude maior do que a crítica direta a Hegel ou aos hegelianos dinamarqueses; é um tema que perpassa toda a reflexão kierkegaardiana e aparece exposta sob diversos matizes e em diversos contextos⁶¹. Contudo, mesmo no que diz respeito especificamente ao enfoque do existente enquanto sujeito epistemológico, as ocorrências textuais que testemunham a premência desse problema para Kierkegaard são diversas. Já nos anos de 1842-43, o filósofo dinamarquês anotava em seus *Papirer*: “What is the relation between the speculating [*speculerende*] subject and historical existence [*Existents*]? What is continuity? What is primitivity?” (*Pap.* IV C 92 n.d., 1842-43 / *SKS* 27, 269). O *Pós-escrito*, para além da exposição particular de “ γ ”, está igualmente repleto de considerações similares. Isso porque a impossibilidade de diferenciação entre o “eu empírico” e o “eu puro” ou “sujeito cognoscente” é uma das consequências inamovíveis da ontologia kierkegaardiana. Desse modo, a atividade cognoscente do sujeito, bem como o escopo daquilo que lhe é possível pensar, deve ser examinada necessariamente à luz de sua finitude, intermediariedade e incompletude. A indissociabilidade da Existência *qua* Existência perfaz o limite para o sujeito que é simultaneamente cognoscente, desempenhando, como já aludimos anteriormente, o mesmo papel da finitude no pensamento kantiano. Em se considerando todo o quadro exposto nas condições anteriores, fica claro que para Kierkegaard o espaço das determinações categoriais não corresponde ou não possui a mesma extensão do espaço da realidade. Se em “ α ” isso se manifesta pela interdição da sobreposição dos domínios da lógica e da existência e, em “ β ”, tal heterogeneidade se manifesta pela denúncia do recurso à realidade atual via intuição, em “ γ ” Kierkegaard chega então ao fundo, por assim dizer, subjetivo de sua posição.

Talvez seja desnecessário dizer que “subjetivo” aqui não significa “subjetivista” ou “relativista”, do mesmo modo que o sujeito transcendental kantiano não acarreta inexoravelmente essas outras notas. Aliás, aquilo que aqui chamo de fundo subjetivo da posição kierkegaardiana deixa-se ver com mais clareza justamente a partir da consideração dos conceitos de sujeito tal como em Descartes ou Kant. A tese principal sobre a subjetividade kierkegaardiana é que o “*cogitans*” é,

⁶¹ Embora a noção de Comunicação Indireta não faça parte do âmbito deste trabalho, não é difícil ver como tanto a justificativa para tal opção metodológica, quanto a sua execução são devedoras das notas ontológicas de incompletude e intermediariedade, componentes do quadro ontológico do existente tal como Kierkegaard o define. Veja-se também os desdobramentos epistemológicos da *Existential-Videnskab* no capítulo seguinte.

fundamentalmente, “*existens*” e tal configuração ontológica lhe é inalienável na medida em que estabelece, em si mesma, o limite do pensável. Assim, também na Lógica, deve-se partir do “state of knowing subject [*erkjendende Subjekts Tilstand*] as existent”. (*CUP1*, p. 81 / *SKS 7*, 81). Esse fundo subjetivo também expõe, agora do ponto de vista do polo subjetivo, a função da intuição já exposta em “ β ”. A pressuposição necessária da *Anschauung*, especialmente sobre o pano de fundo que expusemos acima, significa para Kierkegaard a impossibilidade da apreensão absoluta e imediata da totalidade dos sentidos de Ser, não porque ela seja em si mesma impossível, mas porque é impossível para o sujeito *qua* finito ou, em termos kierkegaardianos, ao sujeito existente *qua* existente⁶². É a isso que Kierkegaard chama atenção quando fala na necessidade de orientação acerca do “estado anímico daquele que pensa o lógico”. Caso contrário, trata-se de “um morrer a si mesmo” ou transformar-se num “ser maravilhoso e extravagante”. A relação do “eu puro” com o “eu empírico” ou existente é o cerne do viés kierkegaardiano que, de certo modo, antecipa uma série de desdobramentos da filosofia posterior no que concerne à relação do sujeito empírico ou fático para com entidades ideais⁶³: “even if a man his whole life through occupies himself exclusively with logic, he still does not become logic; he himself therefore exists in other categories”. (*CUP1*, 93 / *SKS 7*, 92).

Após esse longo exame das condições negativas para um Sistema Lógico, é possível extrair então, agora positivamente, uma concepção unitária de Lógica correspondente aos fundamentos da *Existential-Videnskab*.

5.2.1.5 O Conceito de Lógica de Kierkegaard⁶⁴

Se é verdade que Kierkegaard não tem a lógica, tomada em si mesma, como um de seus principais tópicos de interesse, é igualmente verdadeiro que reflexões

⁶² A presença do arcabouço conceitual trendelenburguiano articulado nos itens precedentes também encontra irradiações aqui. A pergunta pela “participação da imaginação” [*Phantasien*] guarda parentesco com o uso que Trendelenburg faz do mesmo conceito em conexão com a intuição pura. Kierkegaard também conhece o argumento da participação da intuição/imaginação no processo dialético a partir de Schelling, e o menciona ao menos duas vezes. (*CUP1*, p. 335 / *SKS 7*, 306; *CA*, p. 11/ *SKS 4*, 319).

⁶³ Penso aqui tanto nas preocupações centrais de Frege e Husserl, como nos problemas de Heidegger.

⁶⁴ O que se segue é, com algumas modificações, a tradução de Ferreira (2014c). Como é de se esperar pelo que foi exposto acima, o conceito de Lógica em Kierkegaard não mereceu muita atenção por parte dos intérpretes. Para além dos já citados, veja-se o bom artigo de Thomas (1971).

sobre a lógica são bastante presentes em sua obra⁶⁵ e, também como mostrado acima, é possível dizer que Kierkegaard encontra-se no interior de uma problemática que necessariamente conhece desdobramentos na lógica. Assim, mesmo a crítica à lógica de Hegel e a de seus sucedâneos dinamarqueses é, como espero ter igualmente tornado explícito, corolário das teses fundamentais da *Existential-Videnskab* kierkegaardiana. Em sendo isso verdade, não apenas é possível como é de grande importância recolher os traços gerais positivos da concepção de lógica que emergem do tratamento kierkegaardiano daquelas questões.

Em linhas gerais, o conceito de Lógica de Kierkegaard pode ser apresentado como comprometido, por um lado, com uma posição formalista mais geral, bastante próxima à concepção clássica que remonta a Aristóteles e permanece praticamente inalterada até o século XIX. Por outro lado, Kierkegaard emprega ainda – não sem certo viés grego – o procedimento dialético que, obviamente, não pode ser compreendido sem a referência ao contexto da filosofia do Idealismo Alemão. Por fim, o que deve ser essencialmente notado é que a ideia e o papel da Lógica no pensamento de Kierkegaard estão em relação de estreita dependência com os fundamentos de sua Ontologia. A partir do que foi dito até aqui neste capítulo, pode-se então sumarizar a posição de Kierkegaard em três pontos:

- *Domínio lógico como heterogêneo ao domínio da Atualidade:*

A partir da radical incomensurabilidade entre os planos da *Virkelighed* e do pensamento e, uma vez que, enquanto entidades objetivas, mas intramentais, os axiomas e conceitos lógicos *qua* possíveis deixam, por definição, intocado todo o domínio da Atualidade enquanto tal. Assim, por “ α ” e “ β ”, vê-se o contraponto lógico da tese ontológica da incomensurabilidade total entre ser e pensamento. “Everything turns upon making the distinction absolute between quantitative dialectic and qualitative dialectic. All logic is quantitative dialectic or modal dialectic, for everything is and the whole is one and the same. Qualitative dialectic belongs to existence”. (*Pap. VII.1 A 84 / SKS 18, 304*). A distinção entre dialética “quantitativa” e “qualitativa” é

⁶⁵ O maior número de ocorrências do termo “*Logik*” no *corpus* kierkegaardiano dá-se em *O conceito de angústia*, (assinado por Vigilius Haufniensis), seguido pelo *Pós-escrito*. Entretanto, obras póstumas, como o *Livro sobre Adler* e a *Polêmica com Heiberg* contêm ocorrências relevantes. Além disso, os *Papirer* fornecem diversas entradas fundamentais para o entendimento kierkegaardiano de lógica, bem como seu papel em seu pensamento.

dependente da compreensão daquela “disjunção qualitativa” (cf. cap. 4), que pretende exatamente captar a diferença entre Ser e Pensamento. Portanto, Kierkegaard, por assim dizer, importa também para a sua concepção geral da Lógica, a disjunção qualitativa sob a forma da distinção entre dois tipos ou formas de dialética ou, mais precisamente, reservando para a Lógica apenas a dialética que não se envolve com a dinâmica da Atualidade por operar “apenas” no nível do pensamento⁶⁶: “To go from possibility to actuality is a step forward (except in relation to evil); to go from actuality to possibility is a step backward. But in the modern period the baleful confusion is that ‘actuality’ has been included in logic, and then in distraction it is forgotten that ‘actuality’ in logic is, however, only a ‘thought actuality’ i.e., is possibility”. (*Pap.* X2 A 439, 1850 / SKS 23, 72).

- *Lógica como Órganon*:

A visão geral de Kierkegaard acerca da Lógica é que ela é e permanece sendo, mesmo após as inflexões de seu tempo, um *Órganon*, ou seja, uma ciência das formas do pensamento válido com caráter eminentemente instrumental. Sob esse aspecto, Kierkegaard parece assemelhar-se muito mais às posições formalistas de Herbart e seus seguidores, do que a Trendelenburg, no quadro das posições acerca da Questão Lógica no âmbito da filosofia pós-hegeliana do XIX⁶⁷. Contudo, não é correto dizer que Kierkegaard seria um formalista *stricto sensu* se com isso se quiser significar que os princípios gerais da Lógica carecessem de toda e qualquer relação extramental. De fato, baseado na distinção entre *Realitet* e *Virkelighed* explicitada anteriormente, Kierkegaard reconhece a objetividade, isto é, a intersubjetividade de tais princípios, bem como o valor de verdade e a necessidade dos princípios de identidade e não-contradição – que são responsáveis, inclusive, pelo entendimento

⁶⁶ A intersecção entre Pensamento e Ser no que diz respeito à Lógica é realmente um dos temas kierkegaardianos mais notáveis a serem explorados em todas as suas consequências. Fazê-lo aqui obviamente nos levaria para longe demais dos objetivos deste trabalho. No entanto, é curioso ver que Kierkegaard, dada a heterogeneidade daqueles dois domínios, admite até a possibilidade de anulação do princípio da não-contradição na esfera da Lógica, mas sublinha a impossibilidade de tal operação no plano da Existência *qua* atual. (cf. *CUP1*, p. 305 / *SKS* 7, 278).

⁶⁷ Veja-se a caracterização geral das posições de Herbart e Drobisch em VILKO, 2009; Ver também PECKHAUS, 2009.

kierkegaardiano acerca da tautologia como obtenção suprema do pensamento. (cf. *EO1*, 38 / *SKS*, 2, 47)⁶⁸.

- *Lógica como conhecimento não-essencial*⁶⁹:

Precisamente por conta do caráter intelectualmente compulsório, bem como da universalidade e intersubjetividade, dos princípios lógicos, para Kierkegaard a Lógica carece de uma relação imediata com a esfera do indivíduo *qua* indivíduo; ela cai, portanto, no domínio epistemológico que Kierkegaard denomina o plano dos conhecimentos “não-essenciais”: se todo existente tem sua própria atualidade como o seu supremo interesse (cf. *CUP1*, 316 / *SKS* 7, 288) e a Lógica é, por definição, o trato de entidades que, enquanto essencialmente intramentais, são possíveis e universais, o espaço entre os dois domínios apresenta seu contraponto existencial: “disinterestedness is the expression for indifference to actuality”. (*CUP1*, 318 / *SKS* 7, 290). Ora, tal desinteresse é justamente o traço distintivo daquilo que Kierkegaard denomina “conhecimento não-essencial” (cf. *CUP1*, 197-198 / *SKS* 7, 181), uma vez que “all logical thinking is in language of abstraction and *sub specie aeterni*” (*CUP1*, 307 / *SKS* 7, 280) e as demandas e dificuldades da existência atual desaparecem na abstração:

Here again, as shown previously, abstraction does not become involved at all in the difficulty that is the difficulty of existence and of the existing person. To think actuality in the medium of possibility does not entail the difficulty of having to think in the medium of existence, where existence as a process of becoming will hinder the existing person from thinking, as if actuality could not be thought, although the existing person is nevertheless a thinking person. (*CUP1*, 316 / *SKS* 7, 277-288).

⁶⁸ Note-se que, não obstante Kierkegaard reconheça a intersubjetividade de certos conceitos lógicos primários, o filósofo dinamarquês não parece se debruçar explicitamente sobre a questão de se tais conceitos teriam uma independência ontológica. No entanto, parece-me claro e distinto que Kierkegaard assumiria uma resposta não-realista a essa questão, no sentido de negar a independência ontológica dos conceitos lógicos em relação à mente. Em favor disso, veja-se por exemplo, as seguintes afirmações: “But then does it hold true of the more perfect existences that thinking and being are one? With regard to the ideas, for example? Well, Hegel is in the right, and yet we have not gone one step further. The good, the beautiful, the ideas are in themselves so abstract that they are indifferent to existence and indifferent to anything other than thought-existence. The reason that the identity of thinking and being holds true here is that being cannot be understood as anything but thinking”. (*CUP1*, 329 / *SKS* 7, 300).

⁶⁹ Para um tratamento mais detido da distinção entre “conhecimento essencial” e “conhecimento não-essencial”, veja-se abaixo a seção 6.1.

Tal aproximação em relação à Lógica, seu escopo e sua função, levam Kierkegaard a algumas considerações também sobre as outras categorias modais, sobretudo a partir daquele entendimento radical de Atualidade.

5.2.1.5.1 *Categorias modais – Possibilidade e Necessidade*

Com a compreensão da centralidade das posições ontológicas de Kierkegaard acerca do ser *qua* atual, não é uma surpresa que Kierkegaard tenha se debruçado sobre as outras modalidades. Ainda mais, se a atualidade é o caráter central da sua ontologia, certo tratamento ou posicionamento sobre as noções de Possibilidade e Necessidade não poderia ser senão afetado por tal núcleo. De fato, a conexão entre as categorias modais e seu projeto filosófico mais amplo são explicitamente afirmados por Kierkegaard:

Very likely what our age needs most to illuminate the relationship between logic and ontology is an examination of the concepts: possibility, actuality, and necessity. It is hoped, meanwhile, that the person who would do something along this line would be influenced by the Greeks. The Greek sobriety is seldom found in the philosophers of our day, and exceptional ingenuity is only a mediocre substitute. Good comments are to be found in Trendlenburg's (*sic*) *Logische Untersuchungen*; but Trendlenburg was also shaped by the Greeks. (*Pap. VI B 54:21 n.d.*, 1845).

Que Kierkegaard tenha citado Trendelenburg e novamente aquele viés “grego” do tratamento do problema, significando uma direção oposta ao tratamento contemporâneo, i.e. do Idealismo Alemão, não chama tanto a atenção quanto o juízo sobre a premência da questão para a “nossa época”. De fato, os problemas já mencionados, tais como o estatuto da Lógica e mesmo da Filosofia a partir dos anos 1840, são assuntos de um dos debates centrais do período e corrobora a tese da percepção acurada que Kierkegaard tinha do *status quæstionis* da Filosofia de sua época. Passemos então a uma breve exposição das categorias de Necessidade e Possibilidade no pensamento kierkegaardiano vistas do ponto de vista de sua presença mais global na obra.

- *Possibilidade e Contingência*⁷⁰

As ocorrências mais frequentes do termo “Possibilidade” (*Mulighed*) no *corpus* kierkegaardiano estão em *Estádios no caminho da vida* (publicado sob o pseudônimo de Hilarius Bogbinder), seguido justamente pelo *Pós-escrito* e, então, por *Doença para a morte* (por Anti-Climacus). No entanto, *O conceito de angústia* (por Vigilius Haufniensis), o segundo volume de *Ou/ou* (editado por Victor Eremita) e o “Interlúdio” de *Migalhas filosóficas* (assim como o *Pós-escrito*, por Johannes Climacus), são também *loci* clássicos da discussão kierkegaardiana do conceito de possibilidade. Embora os usos do conceito possuam diferentes matizes, todos eles podem ser reconduzidos a três dimensões profundamente interconectadas, a saber, uma dimensão Lógico-ontológica, uma ética e uma terceira que se pode denominar psicológico-ontológica.

α. *Lógico-ontológica*: em linhas gerais, Kierkegaard segue a visão tradicional de Aristóteles acerca da possibilidade como uma categoria modal, que conheceu predominantemente a partir da *Geschichte der Philosophie* de W. G. Tennemann⁷¹. Sob o ponto de vista lógico, Possibilidade pode ser definida como o estado de algo não-atual cuja passagem à existência não implica uma contradição entre seus atributos. No entanto, Kierkegaard entende possibilidade também em um sentido ontológico de potencialidade e, por essa razão, estreitamente ligado a um dos sentidos do conceito de movimento. Dessa forma, “vir à existência” é visto como uma mudança “sofrida” pelo possível que torna-se atual. Nas palavras de Climacus, em *Migalhas*: “But such a being that nevertheless is a non-being is possibility, and a being that is being is indeed actual being or actuality, and the change of coming into existence is the transition from possibility to actuality” (*PF*, 74 / *SKS* 4, 274), onde “não-ser” significa um grupo de atributos de algo com algum tipo de ser não atual e “um ser que é ser” significa algo atualmente existente. Como já dito anteriormente, com respeito à atualidade, sua diferença é de modo de ser e não de essência: “Possibility and actuality are not different in essence but in being” (*PF*, 74 / *SKS* 4, 274).

Por essa razão, Possibilidade é explicada em *Migalhas* em radical contraste com a categoria de Necessidade, exatamente porque o necessário, enquanto conteria o ser como uma de suas determinações, não poderia propriamente vir a ser ou devir.

⁷⁰ Uma versão ampliada do que se segue está publicada, em inglês, em Ferreira (2014a).

⁷¹ *Ktl*, 815-826.

É devido a tal entendimento de possibilidade em termos de absoluta separação da necessidade, e por conta disso conectada ao conceito de liberdade ou causa livre, que Climacus termina por criticar a visão aristotélica que assevera que “possível” pode ser predicado de “necessário”⁷². Aqui encontra-se uma pequena mas importante distinção concernente ao entendimento dos conceitos de Possibilidade e Contingência. Geralmente, o uso que Kierkegaard faz de Contingência (*Tilfældighed*) segue as mesmas marcas do conceito de Possibilidade como a característica daquilo que devém por acaso ou liberdade e, por essa razão, é igualmente oposta à Necessidade: “Everything that becomes historical is contingent, inasmuch as precisely by coming into existence, by becoming historical, it has its element of contingency, inasmuch as contingency is precisely the one factor in all coming into existence”. (*CUP1*, 98 / *SKS* 7, 96). Entretanto, dada a radical dissociação, por um lado, entre o possível e o necessário e, por outro, entre o possível e o atual, a noção de contingência é ligeiramente afetada: ela cobre não apenas o reino dos possíveis, mas também todo o domínio dos atuais não-necessários. Assim, a Contingência, em sua conexão com o devir, “is an essential part of actual”. (*CA*, 10 / *SKS* 4, 317).

Conforme mostrado, a distinção modal entre Possibilidade e Atualidade é também utilizada por Kierkegaard para descrever o *gap* existente entre os domínios da Existência e do Pensamento. Portanto, no *Pós-escrito*, Possibilidade é também definida como o traço distintivo do domínio do *qua* pensado, bem como da imaginação e da abstração. Kierkegaard segue então a já clássica consequência daquela radical distinção quando afirma que “to conclude existence from thinking is, then, a contradiction, because thinking does just the opposite and takes existence away from the actual and thinks it by annulling it, by transposing it into possibility”. (*CUP1*, 317 / *SKS* 7, 289). Veja também (*CUP1*, 314-315 / *SKS* 7, 286-287).

β. *Ética*⁷³: de acordo com o entendimento de Possibilidade tanto como uma categoria modal, como quanto potencialidade ontológica, o conceito desenvolve um papel bastante importante nas teses kierkegaardianas concernentes ao desenvolvimento e às ações do existente. Pode-se dizer que Kierkegaard compreende sua teoria da ação e decisão humana como embasada no entendimento do movimento da Possibilidade para a Atualidade pela liberdade, uma vez que “all coming into existence occurs in freedom, not by way of necessity”. (*PF*, p. 75 / *SKS* 4, 275).

⁷² Cf. Aristóteles (1938, 22b 13-34).

⁷³ Veja-se em referência à seção 6.2 abaixo.

Isso é o que emerge na seção do *Pós-escrito* denominada "Possibility Superior to Actuality; Actuality Superior to Possibility; Poetic and Intellectual Ideality; Ethical Ideality," na qual, como se verá mais detalhadamente no próximo capítulo, Possibilidade é descrita como a idealidade ética que deve ser atualizada pela ação interior do sujeito que a reduplica em sua própria existência, conformando-se a ela: "the actuality is not the external action but an interiority in which the individual annuls possibility and identifies himself with what is thought in order to exist in it". (*CUP1*, p. 339 / *SKS* 7, 310). Isso porque "from the ethical point of view, actuality is superior to possibility. The ethical specifically wants to annihilate the disinterestedness of possibility by making existing the infinite interest". (*CUP1*, p. 320 / *SKS* 7, 291). Do mesmo modo que, logicamente, a Atualidade aniquila a Possibilidade, o movimento de apropriação atual aniquila o desinteresse da idealidade possível.

Essas são as mesmas marcas conceituais da abordagem ética do conceito de Possibilidade contido em *SLW* e em *EO*. Neste, através do juiz Wilhelm, Kierkegaard apresenta a Possibilidade como indeterminação e abertura como a condição de possibilidade que retira o sujeito, através da escolha, do reino da abstração estética:

An individual thus chooses himself as a complex specific concretion and therefore chooses himself in his continuity. This concretion is the individual's actuality, but since he chooses it according to his freedom, it may also be said that it is his possibility or, in order not to use such an esthetic expression, it is his task. In other words, the person who lives esthetically sees only possibilities everywhere; for him these make up the content of future time, whereas the person who lives ethically sees tasks everywhere. (*EO2*, p. 251 / *SKS* 3, 240. Veja também *CUP1*, p. 387 / *SKS* 7, 353).

Nesse contexto, as diferentes abordagens existenciais ingerem no entendimento da Possibilidade – como abertura, indeterminação ou tarefa – que é uma das principais diferenças entre os “estádios” existenciais estético e ético; em um dos casos, Possibilidade tem o sentido de pura indeterminação experienciada pelo pensamento e pela imaginação e, em outro, Possibilidade adquire o sentido mais proximamente identificada com a oportunidade de concreção ou atualização.

γ. *Psicológico-ontológica*: se a Possibilidade é a condição que permite todo tipo de pensamento ético e a decisão ético-existencial é entendida como estreitamente conectada com a construção do existente, Possibilidade também é um conceito basilar daquilo que poderíamos denominar psicologia kierkegaardiana, essencialmente

fundamentada em sua ontologia, expressa particularmente em *CA* e *SUD*. Em ambos, Possibilidade é pensada como um componente fundamental da experiência existencial uma vez que igualmente significa, a partir do seu entendimento como potencialidade ontológica, abertura e indeterminação. Com isso, o possível é novamente identificado com a Contingência e igualmente oposto ao necessário e é compreendido como fundamento ou condição da Angústia: “[...] whereas anxiety is freedom’s actuality as the possibility of possibility”. (*CA*, p. 42 / *SKS 4*, 348). A ideia de abertura existencial, fornecida pela compreensão de Possibilidade na chave da liberdade, faz com que a categoria modal seja descrita como “a mais pesada de todas as categorias”: “Whoever is educated by anxiety is educated by possibility, and only he who is educated by possibility is educated according to his infinitude. Therefore possibility is the weightiest of all categories”. (*SUD*, p. 156 / *SKS 4*, 455).

Em *SUD*, as marcas conceituais da Possibilidade mostradas até aqui são combinadas em uma descrição psico-ontológica do existente. Descrito *inter alia* como uma síntese de liberdade e necessidade (cf. *SUD*, p. 13 / *SKS 11*, 129), o existente tem a possibilidade como uma de suas notas componentes – claro está, a partir da compreensão de Incompletude do *inter-esse*); mesmo a liberdade é dialeticamente definida em termos de Necessidade e Possibilidade⁷⁴. Nesse sentido, assim como o próprio Desespero pode ser visto como uma polarização de um dos elementos dos pares das notas constitutivas expostas já no início de *SUD*, Kierkegaard descreve alguns tipos de desespero em relação à Possibilidade, tanto em seu excesso quanto em sua falta: “A self that has no possibility is in despair, and likewise a self that has no necessity”. (*SUD*, p. 35 / *SKS 11*, 151). Aqui, Possibilidade é definida como potencialidade na qual o existente pode-se perder a si mesmo em tornando-se uma “abstract possibility” (*SUD*, p. 35 / *SKS 11*, 151). Por fim, mesmo a abertura e a contingência da vontade de Deus em relação à criatura é descrita em termos de Possibilidade e como condição da oração e do relacionamento para com Deus:

For prayer there must be a God, a self—and possibility—or a self and possibility in a pregnant sense, because the being of God means that everything is possible, or that everything is possible means the being of God; only he whose being has been so shaken that he has become spirit by understanding that everything is possible, only he has anything to do with God. That God’s will is the possible makes me able to pray,

⁷⁴ Veja-se *SUD*, p. 29 / *SKS 11*, 145.

if there is nothing but necessity, man is essentially as inarticulate as the animals (*SUD*, p. 40-41 / *SKS 11*, 156).

Assim, embora as noções de Possibilidade e Contingência tenham diversos aspectos e matizes no interior de diferentes contextos, o uso que Kierkegaard faz desses termos permanecem intrinsecamente conectados ao entendimento lógico-ontológico fundamental como oposição ao domínio do ser atual *qua* atual – ou ao menos como um de seus componentes que lhe fazem oposição, na mesma simultaneidade não co-extensiva.

- *Necessidade*⁷⁵

A palavra dinamarquesa *Nødvendig(hed)* deriva do alemão *Notwendig*. Molbech (1833, vol 2, p. 99) fornece como primeiro significado de *Nødvendig* “aquilo que contém o fundamento de sua própria existência e cujo oposto é uma impossibilidade ou contradiz a si mesmo”. Nesse sentido, *Nødvendig* é aquilo que “não permite escolha”. (MOLBECH, 1833, p. 99). Essa definição é bastante próxima daquela que Kierkegaard fornece em *Migalhas*: “Necessity stands all by itself”. (*PF*, p. 74 / *SKS 4*, 274).

As ocorrências mais frequentes do substantivo “Necessidade” e do adjetivo “Necessário” encontram-se em *Migalhas filosóficas* (por Johannes Climacus), seguido pela segunda parte de *Ou/ou* (editada por Victor Eremita) e, por fim, no *Pós-escrito* (igualmente por Climacus) e *Doença para a morte* (por Anti-Climacus), que possuem o mesmo número de ocorrências.

De maneira bastante consistente com seu trato das modalidades, Kierkegaard analisa o conceito de Necessidade igualmente em três dimensões interconectadas pelo mesmo fundamento lógico-ontológico, a saber, as mesmas que se encontram no trato da categoria de Possibilidade: lógico-ontológica, ética e psicológico-ontológica.

α. Lógico-ontológica: embora o conceito de Necessidade mantenha suas fundações lógico-ontológicas através de todas as obras de Kierkegaard, o *locus* principal no qual tal dimensão é eminentemente analisada e desenvolvida é o “Interlúdio” de *Migalhas*. Ali, o papel central do conceito de Necessidade é indicado a partir das seguintes questões: “Is the past more necessary than the future? Or has the

⁷⁵ Uma versão ampliada do que se segue está publicada, em inglês, em Ferreira (2014d).

possible, by having become actual, become more necessary than it was?” (*PF*, p. 72 / *SKS 4*, 272). De modo geral, Kierkegaard segue também aqui a visão aristotélica tradicional acerca das categorias modais – a exemplo do conceito de Possibilidade e outros recebidos de Aristóteles, aprendido a partir da leitura de Tennemann⁷⁶. Com respeito a qualquer ente, é possível dizer “o que ele é” – seus atributos definitórios – e como ou se ele é, ou seu modo de ser – ou seja, se possível, atual ou necessário). Em *PF*, Climacus identifica tal distinção àquela clássica entre ser (*Væren*) e essência (*Væsen*). Contudo, o “Interlúdio” representa um ponto de viragem no que diz respeito à abordagem tradicional dessas questões. Ao radicalizar o sentido de Necessidade, Kierkegaard separa radicalmente esse conceito das outras duas categorias modais. Ao desenvolver a questão acerca da relação entre Necessidade e Atualidade, Kierkegaard dirige-se a um problema ainda mais central: “Can the necessary come into existence?” (*PF*, p. 74 / *SKS 4*, 274). A resposta exhibe os aspectos fundamentais do entendimento kierkegaardiano dessa categoria em um sentido bastante forte: “Coming into existence is a change, but since the necessary is always related to itself and is related to itself in the same way, it cannot be changed at all [...]. Precisely by coming into existence, everything that comes into existence demonstrates that it is not necessary, because the necessary is”. (*PF*, p. 74 / *SKS 4*, 274).

No marco da distinção entre essência e ser, Kierkegaard assevera que “possibility and actuality are not different in essence but in being,” na medida em que “the essence of the necessary is to be”. (*PF*, p. 74 / *SKS 4*, 274). Assim, possível e atual são predicados que se referem ao modo de ser e não podem ser atributos ou qualidade de uma dada entidade⁷⁷. Entretanto, Necessidade, de acordo com o entendimento kierkegaardiano, refere-se a uma característica essencial daquilo que ela qualifica, que é dito como sendo essencialmente necessário e não apenas um modo de ser de tal ente. Desse modo, Kierkegaard recusa-se a conceber a necessidade como união de atualidade e possibilidade (cf. *PF*, p. 74 / *SKS 4*, 274), definindo-a como aquilo que é em si posto que possui seu próprio fundamento independentemente de uma causa (livre) externa. (cf. *PF*, p. 75 / *SKS 4*, 275).

O espectro geral das ocorrências de Necessidade no *Pós-escrito* é o mesmo de *Migalhas*. No entanto, baseado nos resultados do “Interlúdio”, Climacus expande a

⁷⁶ *Ktl*, 815-26. Cf. Aristóteles (1938, XI).

⁷⁷ Dito de maneira mais moderna, são predicados de segunda-ordem. Lembre-se aqui da distinção central entre *Realitet* e *Virkelighed*.

discussão criticando a posição de seus contemporâneos hegelianos que sustentavam que o método dialético pode ser igualmente aplicado ao necessário e ao domínio do atual. “Necessity must be treated by itself. Placing necessity together with the interpretation of world history, as has been done by modern speculative thought, has only caused great confusion, whereby possibility, actuality, and necessity are confused”. (*CUP1*, p. 343 / *SKS 7*, 314).

β. Ética: um dos principais resultados acerca do conceito de necessidade que emerge do “Interlúdio” é precisamente sua forte diferenciação com respeito às outras modalidades. Consequentemente, ainda mesmo em *PF*, a não-necessidade daquilo que vem à existência foi entendida por Kierkegaard também num sentido ético, isto é, em termos de indeterminação ontológica e liberdade: “The change of coming into existence is actuality; the transition takes place in freedom. No coming into existence is necessary—not before it came into existence, for then it cannot come into existence, and not after it has come into existence, for then it has not come into existence”. (*PF*, p. 75 / *SKS 4*, 275).

Um dos lugares mais importantes para compreender o tratamento ético da categoria de Necessidade, especialmente em conexão com a categoria de Possibilidade em termos de liberdade, é a seção intitulada “*The Balance between the Esthetic and the Ethical in the Development of the Personality*”, na segunda parte de *EO*. Ali, Kierkegaard aponta para as mesmas posições e diferenciações feitas no “Interlúdio”, mas agora deixando espaço para um tratamento mais específico do sentido ético daquelas categorias: “The spheres with which philosophy properly has to deal, the spheres proper to thought, are logic, nature, and history. Here necessity rules, and therefore mediation has its validity. That this is true of logic and nature, no one will deny, but with history there is a difficulty, for here, it is said, freedom prevails”. (*EO2*, p. 174 / *SKS 3*, 170). Portanto, o raciocínio a partir da Necessidade possibilita entender apenas o quadro mais externo da ação humana e não pode lidar com o aspecto mais nuclear da ação que tem, propriamente, na liberdade de escolha, seu traço fundamental:

Philosophy considers the external deed, yet in turn it does not see this as isolated but sees it as assimilated into and transformed in the world-historical process. This process is the proper subject for philosophy and it considers this under the category of necessity. Therefore it

rejects the reflection that wants to point out that everything could be otherwise; it views world-history in such a way that there is no question of an Either/Or. (EO2, p. 174 / SKS 3, 170).

Não obstante, Kierkegaard utiliza a categoria de Necessidade para explicar o caráter de constrangimento da escolha existencial, assim como sua absolutidade:

But since the choice is an absolute choice, the Either/Or is absolute. In another sense, the absolute Either/Or does not make its appearance until the choice, because now the choice between good and evil appears. I shall not concern myself here with this choice posited in and with the first choice; I wish only to force you to the point where the necessity of making a choice manifests itself and thereafter to consider existence under ethical qualifications. (EO2, p. 178 / SKS 3, 173).

No contexto de uma abordagem ética, Kierkegaard parece destacar o distanciamento ou afastamento da Necessidade a fim de, através da escolha existencial livre, ganhar-se a si mesmo de um modo propriamente humano:

A human being's eternal dignity lies precisely in this, that he can gain a history. The divine in him lies in this, that he himself, if he so chooses, can give this history continuity, because it gains that, not when it is a summary of what has taken place or has happened to me, but only when it is my personal deed in such a way that even that which has happened to me is transformed and transferred from necessity to freedom. (EO2, p. 250 / SKS 3, 239).

Em contraste com a visão que tende a enfatizar a não-necessidade como Liberdade, a presença da categoria na constituição do existente é exposta de maneira mais complexa e abrangente naquilo que podemos chamar de ponto de vista psicológico-ontológico.

γ. Psicológico-ontológica: as relações entre as categorias modais são também um dos atributos fundamentais no pensamento kierkegaardiano concernente à constituição do existente. Assim, a Necessidade é um dos elementos descritos no início de *Doença para a morte* como pertencente aos pares de opostos ordenados à síntese: "A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis". (SUD, p. 13 / SKS 11, 129). Por essa razão, Kierkegaard aponta para dois tipos de desespero originados da falta de possibilidade e da falta de necessidade: "A self that has no possibility is in despair, and likewise a self that has no necessity" (SUD, p. 35 / SKS 11, 151) e a

Necessidade é expressa aqui, entre outros, como um dos componentes básicos para a estrutura ou fundamento do existente:

But if possibility outruns necessity so that the self runs away from itself in possibility, it has no necessity to which it is to return; this is possibility's despair. This self becomes an abstract possibility; it flounders around in possibility until exhausted but neither moves from the place where it is nor arrives anywhere, for necessity is literally that place; to become oneself is literally a movement in that place. To become is a movement away from that place, but to become oneself is a movement in that place. (*SUD*, p. 35-36 / *SKS 11*, 151).

De acordo com isso, o desespero da falta de Necessidade é a falta de reconhecimento ou aceitação do que Kierkegaard chama de limitações da vida (cf. *SUD*, p. 36 / *SKS 11*, 152) e ocorre, essencialmente, quando alguém não é “aware that the self he is a very definite something and thus the necessary”. (*SUD*, p. 36 / *SKS 11*, 152).

Esse tratamento da relação entre as categorias revela um distinto ponto de vista se comparado àquele expresso em *PF*. Na seção na qual Kierkegaard expõe o desespero causado pela falta de Necessidade, o filósofo dinamarquês considera novamente a afirmação sobre a Necessidade emergindo como unidade de possibilidade e atualidade, mas agora com uma diferente conclusão: “The philosophers are mistaken when they explain necessity as a unity of possibility and actuality— no, actuality is the unity of possibility and necessity”. (*SUD*, p. 36 / *SKS 11*, 152). De fato, ao invés de mudar sua visão acerca das modalidades, o que Kierkegaard está fazendo aqui é exhibir delas uma visão psicológico-ontológica complementar. Como o conceito dialético de *Self* se mostra, a Atualidade vista sob esse aspecto deve dar conta de uma relação dialética entre Necessidade e Possibilidade sendo, ela mesma, um *Inter-Esse* entre as polaridades. A Necessidade é o limite da existência atual e um dos itens da experiência existencial:

Even in seeing oneself in a mirror it is necessary to recognize oneself, for if one does not, one does not see oneself but only a human being. The mirror of possibility is no ordinary mirror; it must be used with extreme caution, for, in the highest sense, this mirror does not tell the truth. That a self appears to be such and such in the possibility of itself is only a half-truth, for in the possibility of itself the self is still far from or is only half of itself. Therefore, the question is how the necessity of this particular self defines it more specifically. Possibility is like a child's invitation to a party; the child is willing at once, but the question now is

whether the parents will give permission—and as it is with the parents, so it is with necessity. (*SUD*, p. 37 / *SKS* 11, 152).

Portanto, como se vê, as questões relativas à Lógica espalham-se inegavelmente pelo pensamento de Kierkegaard e podem ser encontradas mesmo em seus pontos mais centrais. Elas articulam não apenas uma crítica ou um posicionamento específico acerca deste ou daquele ponto, mas expandem suas raízes por todos os aspectos do *Existential Turn* kierkegaardiano, na medida em que são elementos necessários de sua Ontologia, nervo central do seu pensamento. Mesmo aquilo que chamo aqui de dimensões éticas e psicológico-ontológicas do uso kierkegaardiano das categorias, exibem sem sombra de dúvida uma relação de extrema dependência para com o tratamento empreendido por Kierkegaard dos diversos modos de ser.

Dessa forma, após o tratamento tanto das questões concernentes ao conceito de Sistema, bem como das teses de Kierkegaard a respeito de um Sistema Lógico e de todo o aparato conceitual que isso põe em movimento, passemos ao exame daquela que é uma das mais famosas interdições afirmadas por Kierkegaard no *Pós-escrito*, a saber, sobre a impossibilidade de um sistema da existência.

5.2.2 “Um sistema da existência não é possível”

A seção na qual Kierkegaard expõe seus argumentos contra a possibilidade de um sistema da existência encerra a primeira das duas grandes divisões que estruturam o *Pós-escrito*. Tal seção simultaneamente finaliza o exame do viés que Kierkegaard chama de “objetivo”, acerca do problema da relação do existente com a proposta da beatitude eterna, e, de certo modo, abre argumentativamente o espaço lógico para a guinada em direção ao tratamento “subjetivo” do problema. Uma vez mais, a organização absolutamente lógica e de maneira alguma fortuita das partes se deixa ver aqui; são os resultados das seções precedentes sobre o sistema lógico e sobre o sistema da existência que determinam não apenas a possibilidade, mas mesmo a necessidade de tal “*parting of ways*” que ocorre da primeira para a segunda parte do livro. Deve-se ver igualmente e uma vez mais que o que é dito aqui não se aplica somente ao escopo do *Pós-escrito*, mas é a estrutura mesma da Ontologia kierkegaardiana que sustenta o edifício de seu pensamento. A seção, portanto, deve ser compreendida não apenas como uma crítica generalizada ao sistema, tampouco

como tendo como objetivo apenas a refutação da possibilidade de um Sistema da Existência, mas como estabelecendo alguns parâmetros fundamentais do tratamento acerca das relações entre ser e pensar no interior da perspectiva desejada por Kierkegaard.

Já no seu início, Kierkegaard estabelece o ponto chave do argumento central da seção. A impossibilidade de dar-se um sistema da existência funda-se não em uma impossibilidade de um tal sistema *per se*, mas na impossibilidade de que um sistema da existência possa ser empreendido por um existente *qua* existente. Como se verá de modo mais desenvolvido no capítulo seguinte, Kierkegaard está extraíndo – aqui de maneira antecipada – as consequências epistemológicas de sua posição radical no que diz respeito ao estatuto do ser atual. Logo, como alertado anteriormente, seria um erro fazer com que a crítica kierkegaardiana se dirigisse a todo e qualquer sistema ou mesmo a um sistema da existência tomado em si mesmo. É a assimetria entre ser – *qua* atual – e pensamento – operado por um sujeito simultaneamente epistemológico e existente – que é a sede do problema vislumbrado por Kierkegaard:

A system of existence [*Tilværelsens system*] cannot be given. Is there, then, not such a system? That is not at all the case. Neither is this implied in what has been said. Existence itself is a system—for God, but it cannot be a system for any existing [*existerende*] spirit. System and conclusiveness correspond to each other, but existence is the very opposite. Abstractly viewed, system and existence cannot be thought conjointly, because in order to think existence, systematic thought must think it as annulled and consequently not as existing. Existence is the spacing that holds apart; the systematic is the conclusiveness that combines. (*CUP1*, p. 118 / *SKS 7*, 114).

O fundamento ontológico da posição acerca do sistema da existência manifesta-se então em dois momentos argumentativos distintos, mas logicamente unificados e que já ficam expostos no início supracitado, ainda que sejam mais desenvolvidos no decorrer da seção. Do que é dito, deriva-se que um sistema da existência é possível e existe para Deus, mas é impossível para um existente posto que:

- a) Sistema – como inclusive já estabelecido anteriormente – supõe conclusividade e acabamento;
- b) Existência não pode ser pensada (sistematicamente) enquanto tal, isto é, enquanto ser atual.

Note-se que Kierkegaard antecipa aqui tanto a inapreensibilidade da *Virkelighed*, como a consequente caracterização da Existência como um ser intermediário – um *Inter-Esse* – que introduz-se entre ser e pensamento mantendo-os separados. Assim, os dois momentos acima, que articulam-se cada um com uma dinâmica e um argumento próprio, possuem suas raízes na tese fundamental da radical especificidade do estatuto ontológico da Existência *qua* atual, sendo diferenciáveis apenas para fins de ênfase neste ou naquele aspecto da questão.

A partir disso, o primeiro argumento, pela diferença irreduzível entre sistema e existência, é, em suma, um argumento a partir da incomensurabilidade entre conclusividade e movimento, sendo este último, conforme já mostrado, um dos traços fundamentais da concepção kierkegaardiana de Existência. O raciocínio desenha-se então partindo-se do suposto que, uma vez que só pode haver sistema *qua* totalidade completa, não é possível haver conhecimento sistemático sobre objetos em pleno estado de devir ou movimento. Como esse é precisamente o estatuto da Existência, não pode haver um sistema da Existência. É essa a razão pela qual Kierkegaard faz aqui igualmente uma referência à temática das categorias modais desenvolvidas em *Migalhas*:

Actually there now develops a deception, an illusion, which *Fragments* has attempted to point out. I must now refer to this work, namely, to the question of whether the past is more necessary than the future. That is, when an existence is a thing of the past, it is indeed finished, it is indeed concluded, and to that extent it is turned over to the systematic view. Quite so—but for whom? Whoever is himself existing cannot gain this conclusiveness outside existence, a conclusiveness that corresponds to the eternity into which the past has entered. (*CUP1*, p. 118-119 / *SKS 7*, 114).

Ainda no que diz respeito à impossibilidade de um existente *qua* existente operar um sistema da existência *qua* inconclusiva e em devir, Kierkegaard recolhe e retoma, sob certa forma, o ponto principal já exposto em “ γ ” sobre a impossibilidade de eximir-se da consideração acerca do estatuto ontológico do sujeito epistemológico – simultaneamente no interior da existência – que operaria tal Sistema:

Who is supposed to write or finish such a system? Surely a human being, unless we are to resume the peculiar talk about a human being’s becoming speculative thought, a subject-object. Consequently, a human being—and surely a living, that is, an existing, human being [...] How does it come to light? Surely through a human being? And how,

in turn, do the individual thinkers relate themselves to this effort; what are the middle terms between the particular and the world-historical; and in turn what sort of being is the one who is stringing it all on the systematic thread. (*CUP1*, p. 120 / *SKS 7*, 115).

Kierkegaard reforça, portanto, que nem mesmo a pergunta sobre a possibilidade de um sistema sobre a existência pode ser feita “*in abstracto*” (*CUP1*, p. 121 / *SKS 7*, 116), a partir de uma espécie de *epoché* do estatuto ontológico do sujeito. É essa especial configuração da relação entre ser e pensamento no existente que vem ao primeiro plano no que chamamos de segundo argumento ou, ainda melhor, segunda expressão do impedimento ontológico para um sistema da existência para um existente.

Que Kierkegaard esteja pensando precisamente na dificuldade imposta por aquela heterogeneidade entre ser atual e pensamento, não poderia ficar mais explícito. A interdição à confecção de um sistema da existência por parte de um existente é mais um capítulo derivado do núcleo da ontologia kierkegaardiana centrada na distinção entre o ser atual e quaisquer outros sentidos de ser. O caráter de incompletude e intermediariedade do existente *qua* existente é, também aqui, insistentemente colocado no centro da questão por Kierkegaard em sua radical afirmação daquele quadro de simultaneidade não-coextensiva: “The systematic idea is subject-object, is the unity of thinking and being; existence, on the other hand, is precisely the separation. From this it by no means follows that existence is thoughtless, but existence has spaced and does space subject from object, thought from being”. (*CUP1*, p. 123 / *SKS 7*, 118). Por consistir precisamente na abstração do caráter de atualidade do objeto existente, o ato de captar pelo pensamento ou representar dissolve o atual em possível. Por isso também, “the system volatilizes [*forflygtiger*] the concept existence”. (*CUP1*, 122 / *SKS 7*, 117).

Assim, não é preciso entrar no debate sobre o alvo das considerações que Kierkegaard faz sobre a inclusão ou presença de uma seção sobre a “Existência” ou sobre a “Atualidade” em um sistema; seja querendo referir-se a Hegel ou a algum dos hegelianos dinamarqueses, a observação mantém-se intactamente verídica: que um sistema “has a separate paragraph in which it is declared that emphasis is placed on

the concepts ‘existence’ and ‘actuality’”, tal parágrafo “mocks the entire system” e consiste em um “absolute protest against the system”. (CUP1, 122 / SKS 7, 118)⁷⁸.

A impossibilidade da confecção de um Sistema da Existência por um existente é, portanto, a primeira das consequências, por assim dizer, epistemológicas das posições ontológicas de Kierkegaard e está no marco da distinção entre o modo de proceder das ciências nas quais não há coincidência entre ser e pensar, isto é, em relação ao ensaio metodológico dos *Papirer*, fora do feixe que engloba a Ontologia (tradicional) e as Matemáticas. Embora ela preceda, na ordem do desenrolar do livro, o cerne da exposição da *Existential-Videnskab* no *Pós-escrito*, do ponto de vista da ordem das razões ela é a primeira de suas consequências que, por sua vez, ingere diretamente na análise metodológica do discurso existencial tecida na seção dedicada ao Pensador Subjetivo. Se quisermos tentar estabelecer uma visualização das relações sob a forma de círculos concêntricos, o círculo menor e mais central corresponderia às proposições e teses sobre a distinção entre ser *qua* atual – *Virkelig* – e os demais sentidos de ser. A partir deste núcleo duro, poder-se-ia inserir as reverberações metodológicas e epistemológicas, em um primeiro nível, com aquilo que diz respeito à relação de simultaneidade não-coextensiva entre os domínios de ser e pensar e as teses mais fundamentais acerca da heterogeneidade entre ser *qua* atual e pensamento, assim como o impacto dessa condição no que diz respeito às demais notas conceituais – intermediariedade e incompletude – com as quais Kierkegaard expõe o estatuto ontológico do existente. Em um círculo mais amplo, estariam as consequências epistemológicas para a lógica e para o pensamento sistemático. Por fim, as demais consequências epistemológicas, éticas e religiosas. Note-se que não se trata de tentar estabelecer uma hierarquia no que diz respeito à importância das diversas consequências, mas de fazer ver as relações de precedência e dependência.

Por outro lado, se se trata de tentar estabelecer um ordenamento a partir da relevância ou importância das consequências, é possível dizer que a Ontologia kierkegaardiana tem, como um de seus mais prementes resultados, o já mencionado

⁷⁸ Embora, como aponta Stewart (2003b), a crítica seja, na maioria das vezes, dirigida a Heiberg ou Adler, poder-se-ia aventar se o mesmo argumento da impossibilidade de subsunção da *Virkelighed* não poderia ser dirigido a Hegel ele mesmo. Por fim, em uma das seções posteriores do *Pós-escrito*, Kierkegaard assevera conclusivamente: “What does it mean to say that being is superior to thinking? [...] If it can be thought, then the thinking is superior; if it cannot be thought, then no system of existence is possible”. (CUP1, p. 333 / SKS 7, 304).

deslocamento de centro no que diz respeito à esfera de sentido. Que a existência não possa ser reduzida ao domínio do pensado é a condição necessária e suficiente para que o pensamento não possa ser dito como a esfera na qual o existente possa procurar – ou criar – o sentido existencial. A compreensão da conjuntura ontológica na qual se encontra o existente força um necessário deslocamento da esfera semântica para fora do pensamento em direção àquilo que Kierkegaard chama de maneira mais ampla de Ética, no sentido da esfera da ação que, não necessariamente diz respeito às relações intersubjetivas, mas significa iminentemente o domínio da prática existencial que pode dedicar-se àquilo que a filosofia grega chamou de autoconstituição. No capítulo seguinte, examinarei brevemente as consequências epistemológicas, éticas e religiosas mais centrais da ontologia kierkegaardiana a partir da perspectiva desse deslocamento.

Antes de prosseguir, é necessário, entretanto, retomar alguns aspectos após as considerações acerca do conceito de Sistema e suas articulações no interior do pensamento de Kierkegaard. Uma vez mais é preciso voltar ao questionamento sobre a natureza, o escopo e as implicações metodológicas de uma *Existential-Videnskab*.

As críticas à possibilidade de confecção de um Sistema da Existência recolocam o problema, agora em outra esfera, já presente na discussão metodológica referente ao Pensador Subjetivo. Se por um lado não se pode de modo algum sustentar que a existência é “vazia de conceitos” (*Pap. X2 A 439*) nem tampouco é “destituída de pensamento [*tankeløs*]” (*CUP1*, p. 123 / *SKS 7*, 118), posto que o existente articula em sua própria existência – naquela simultaneidade não-coextensiva – Existência e Pensamento, por outro, a impossibilidade de redução da Existência ao conceito impõe-se como o limite do espaço de determinação do pensar. Entretanto, na medida em que a reflexão sobre o Sistema avança e repõe tais problemas e tensões, ela oferece igualmente novas condições de refinar o tipo e o lugar da conexão entre Pensamento e Ser *qua* atual:

- a) Por uma via negativa, vê-se que o discurso sobre a Existência *qua* atual não pode ser sistemático porque não pode ser total e completo para um ente finito;
- b) Do mesmo modo, se a condição de possibilidade do sistema é a identidade ou coextensividade dos planos do ser e do pensamento – “The systematic idea is subject-object, is the unity of thinking and being” (*CUP1*, p. 123 /

SKS 7, 118) –, a heterogeneidade entre os dois domínios impossibilita igualmente que as determinações categoriais do intelecto tenham a mesma intensão e extensão do ser *qua* atual.

- c) Positivamente, no entanto, devemos retomar “aquela dificuldade que não é deixada de fora” (*CUP1*, p. 353 / SKS 7, 323). Se a conclusividade (*Afsluttedhed*) não pode ser uma das notas do discurso sobre a Existência, Climacus parece responder afirmativamente no caso de certa universalidade e necessidade – *unum noris, omnes*⁷⁹ – no que diz respeito a algumas estruturas fundamentais do existente como espaço de determinação e individualização. A ideia de “espaço” ontológico aberto por tal estrutura mostrar-se-á como um aspecto absolutamente central para a compreensão da relação entre a Ontologia de Kierkegaard e as demais áreas ou temáticas presentes em seu pensamento, assim como é determinante para os desdobramentos de suas posições no que concerne a elas.

Este último tópico aponta uma vez mais para aquilo que acertadamente Collins (1954, p. 252) chama de “uneasy relation” entre a crítica de Kierkegaard a certo tipo de Sistema e a sua própria posição que é, ela mesma, sistemática sob o ponto de vista da definição mais geral que fornecemos. De fato, como novamente relembra Collins (1954, p. 256), “there is a minimal and neutral sense in which every thinker of any caliber must be systematic”. Nesse sentido, creio ser absolutamente possível e não-contraditório – embora possa soar um tanto dissonante aos ouvidos de grande parte da tradição interpretativa – afirmar que Kierkegaard é sistemático naquele sentido mais geral de compreender suas posições mais ou menos articuladas sob princípios mais fundamentais que as unifiquem e articulem. Na mesma linha de interpretação, encontra-se W. Schulz, que em seu interessante ensaio de 1957, intitulado justamente *Existenz und System bei Søren Kierkegaard*, afirma que mesmo em se tratando de um filósofo que se empenha numa crítica ao Sistema, a matéria essencial de seu filosofar pode ser interpretada sistematicamente. (cf. SCHULZ, 1957, p. 107). Schulz vai ainda mais longe e afirma que pode-se conceber “a interpretação de Kierkegaard sobre a existência como uma totalidade consistente, um sistema”.

⁷⁹ Veja-se acima o item 4.4.

(SCHULZ, 1957, p. 108). De fato, é Kierkegaard mesmo quem o afirma em uma das entradas dos *Papirer* na qual reflete sobre a totalidade de sua produção até ali (19 de fevereiro de 1849): “I am deeply convinced that there is another integral coherence, that there is a comprehensiveness in the whole production (especially through the assistance of Governance), and that there certainly is something else to be said about it than this meager comment that in a way the author has changed”. (*Pap.* X1 A 116 / SKS 21, 276). Como bem afirma Politis (2009, p. 153), Kierkegaard faz crítica sistemática do sistema, e não há nisso um problema quanto à consistência de sua crítica. Antes, ela indica a necessidade daquela distinção traçada anteriormente entre “Sistema”, “Sistema Lógico” e “Sistema da Existência”. Só a partir dela é possível afirmar que Kierkegaard aceita a possibilidade dos dois primeiros, mas rejeita a do terceiro.

Mas há ainda outro problema ou, mais precisamente, outro nível no qual esses problemas se mostram como mais centrais no quadro maior do pensamento kierkegaardiano. Se sistema, ciência e completude (no que diz respeito à cognição de um objeto) são, mesmo para Kierkegaard, termos praticamente intercambiáveis, como compreender então a ideia de uma *Existential-Videnskab*? Assim como não é possível um sistema da existência, não pode haver “ciência” existencial propriamente dita ao menos no sentido mais forte desse conceito, tanto pela impossibilidade de compreensão absoluta do objeto *qua* atual e em devir, como por conta da limitação epistêmica do próprio sujeito *qua* existente e finito. Portanto, ou Kierkegaard está diante de uma contradição ou de uma aporia ou, ainda, *Videnskab* não pode ser um termo unívoco para Kierkegaard. Contudo, mais fundamental e mais fecundo do que explorar a aparente contradição é perceber o que está implicado na ideia de uma *Existential-Videnskab* de ponto de vista mais amplo.

O que Kierkegaard parece ter diante de si pode ser expresso por aquilo que denomino relação de simultaneidade não co-extensiva entre pensamento e ser atual. A nota dos *Papirer* “sobre os conceitos de *Esse e Inter-Esse*”, na qual postula uma *Existential-Videnskab*, deve então ser vista como uma síntese ou esquema programático que indica, ao mesmo tempo, o escopo e os limites do que se pode pretender em relação a como pensar a existência a partir de seu interior. Todas as questões referentes ao método do pensador subjetivo, testemunham, simultaneamente, a compreensão profunda que Kierkegaard possuía do problema e, ao mesmo tempo, a consciência das dificuldades. É por isso, portanto, que a “Ciência-

Existencial” aventada por Kierkegaard só pode ser uma Ciência possível, assim como a Verdade aberta ao existente *qua* existente é tão somente uma verdade possível, como o é a síntese aproximativa e a busca do deus; a *Existentiel-Videnskab* é ela mesma um *Inter-Esse* entre as duas tarefas às quais Kierkegaard chama o existente: por um lado “the subjective thinker’s task is to *understand himself in existence*”. (*CUP1*, p. 351 / *SKS* 7, 321, grifo do autor) e, por outro, “the subjective thinker’s task is to transform himself into an instrument that clearly and definetely express in existence the essentially human” (*CUP1*, p. 356 / *SKS* 7, 325).

**6 *EXISTENTIEL-VIDENSKAB* E SEUS DESDOBRAMENTOS:
VERDADE, APROPRIAÇÃO E A RELAÇÃO PATÉTICO-
DIALÉTICA COM O DEUS**

O périplo percorrido até aqui teve como objetivo principal tornar explícitas as estruturas mais fundamentais da Ontologia kierkegaardiana exposta sobretudo nas obras assinadas sob o pseudônimo de Johannes Climacus. A necessidade de tal clarificação justifica-se pelo fato de que, embora a presença de tais estruturas seja clara e distinta, ela nem sempre é evidente “para nós”¹. Entretanto, se as posições ontológicas kierkegaardianas que desenham os atributos mais gerais do existente entendido como um *Inter-Esse* não impõem-se em uma leitura menos analítica, não se segue daí que tais estruturas não desempenhem, de fato, papel fundamental. Como pretendo ter demonstrado até aqui, só se pode entender profundamente uma série absolutamente não-desprezível de teses de Kierkegaard se se atenta para como elas são dependentes dos comprometimentos metafísicos assumidos pelo filósofo dinamarquês; é o que se passa em relação às suas críticas contra determinado entendimento de Metafísica, Lógica e mesmo de Filosofia, contra certa concepção de Sistema e, principalmente, no que diz respeito à sua radical compreensão do conceito de Existência.

Ora, se o que vem sendo afirmado até aqui se sustenta, deve ser igualmente possível demonstrar ao menos certa relação de dependência de outras soluções e conceitos de Kierkegaard para com sua Ontologia. Dito de outro modo, se o que estou afirmando aqui é o caráter absolutamente basilar de sua Ontologia, deve ser possível pôr igualmente em evidência as conexões entre tal metafísica e outros aspectos ou temas da filosofia de Kierkegaard. É esse o objeto deste último capítulo.

Nesse sentido, uma vez mais é necessário investigar e expor aquelas conexões implícitas nos terrenos que constituem os desdobramentos ou consequências mais centrais de sua ontologia. No entanto, como se sabe, Kierkegaard é um pensador bastante prolixo cuja obra toca em uma pletora de temas e problemas, o que faz de qualquer tarefa de delimitação um empreendimento temerário. Por outro lado, é o próprio universo de questões do *Pós-escrito* que fornece a senda para tal análise, assim como a própria investigação das posições metafísicas

¹ Utilizo a expressão “para nós”, em oposição àquilo que seria evidente “em si”, no sentido em que, por exemplo, S. Tomás assevera que a existência de Deus pode ser autoevidente ou evidente em si mesma, mas não o é para nós. Cf. Aquino (2005, I, q. 2, art. 1). Do mesmo modo, a ontologia subjacente ao pensamento kierkegaardiano pode não ser evidente para nós, necessitando de certa explicitação e concatenação de partes não-contíguas, mas torna-se patente após tal processo de reconstrução.

de Kierkegaard. O que pretendo dizer com isso é que é mais do que plausível que a ontologia kierkegaardiana, que versa sobre o existente *qua* atual, contemple como seus desdobramentos o amplo quadro das faculdades, ações e relações daquele existente. Assim, não é uma surpresa que encontre-se condensado no *Pós-escrito* todo um quadro de teses epistemológicas, éticas e de cunho teológico. Como consequência lógica de uma Ontologia fundamental do existente, Kierkegaard compromete-se também com posições concernentes aos domínios referentes às dimensões cognoscente, prática e transcendente do *Inter-Esse*, consignadas nas análises dos conceitos de Verdade, Apropriação e *Páthos*. Não é meu objetivo esgotar aqui a análise de cada um desses conceitos e dimensões; tal empresa se afastaria demais do escopo desta tese. Mais do que um exame pormenorizado da epistemologia, da ética e da filosofia da religião desenvolvidas por Kierkegaard, o que pretendo é, antes, mostrar como tais planos, bem como seus conceitos e problemas internos, são legatários e intrinsecamente dependentes daquelas raízes metafísicas que foram explicitadas até aqui².

A fim de mostrar a conexão entre a Ontologia do *Inter-Esse* e o tratamento kierkegaardiano daquelas questões, é preciso ter em mente alguns resultados, por assim dizer, da construção ontológica kierkegaardiana; mais especificamente, a função desempenhada pelo caráter intermediário do existente e sua consequente incompletude. Até aqui, o que procurei ressaltar é que, no que diz respeito ao quadro geral das “coisas que são”, Kierkegaard instala o existente, em sua atualidade, em uma posição intermediária em ao menos duas escalas ontológicas ou quadros hierárquicos que se complementam³. Por sua vez, que o existente ocupe, por sua incompletude, uma posição intermediária naquele quadro acarreta outras consequências quando vista sob outros aspectos. Isso porque Kierkegaard concebe os sentidos e estabelece as implicações, de maneira extremamente sofisticada, daquelas notas definitórias do *Inter-Esse*, do existente *qua* existente, no existente *qua* cognoscente, *qua* agente e *qua* passível de se relacionar com o transcendente.

Em um sentido mais amplo e mais geral, a consequência mais fundamental para as outras dimensões consiste no fato de que, vistas sob outro ângulo, a intermediariedade e a incompletude configuram-se como um espaço vazio e de

² Sobre esses conceitos, veja-se a análise de Clair (1997).

³ Ver acima item 3.2.2.3.

determinação. A carência ontológica característica do *Inter-Esse* deixa em aberto um vazio que, se se pode dizer assim, é um espaço de não-determinação ontológica que, ao mesmo tempo, conforma e condiciona a atividade cognitiva do existente, bem como, a *práxis* e sua relação para com a divindade e, mais especialmente, para com o Deus que vem a seu encontro com a oferta da beatitude eterna. Nas seções seguintes, cumpre mostrar como as discussões de Kierkegaard sobre esses temas são intrinsecamente dependentes do *background* ontológico exposto até aqui, seja como (a) fundamento do estado de não-verdade e limite epistemológico, (b) como estabelecimento do espaço ontológico como condição de possibilidade de uma apropriação existencial de um ideal ético e (c) espaço ontológico como condição de possibilidade do *Páthos* e da oferta de beatitude eterna.

O que aqui chamo aqui de “espaço de não-determinação” apresenta-se sob a pena de Kierkegaard de diversas formas e contextos mais ou menos fragmentários. Contudo, no *Pós-escrito* Kierkegaard trata deste espaço, assim como das possíveis determinações positivas, através das considerações sobre a negatividade e a positividade na constituição do existente.

No âmbito da segunda tese possível de Lessing (*CUP1*, p. 80-93 / *SKS 7*, 80-92), sobre o contínuo processo de devir do pensador subjetivo, Kierkegaard parte de alguns comentários acerca do conceito de Negatividade tal como usado por Hegel e pelos hegelianos a fim de analisar a presença da Negatividade e da Positividade no escopo do existente *qua* pensador subjetivo. O que se vê surgir daí é um quadro no qual o conceito de Negatividade é reinterpretado como aspecto componente do existente na medida em que descreve precisamente o que há nele de indeterminado e ilimitado:

The negativity that is in existence, or rather the negativity of the existing subject (which his thinking must render essentially in an adequate form), is grounded in the subject's synthesis, in his being and existing infinite spirit. The infinite and the eternal are the only certainty, but since it is in the subject, it is in existence [*Tilværelse*], and the first expression for it is its illusiveness and the prodigious contradiction that the eternal becomes, that it comes into existence [*blive til*]. (*CUP1*, p. 82 / *SKS 7*, 81).

Desse modo, mesmo a positividade, que consiste no esforço contínuo de determinação, põe em destaque e aprofunda a negatividade como espaço de

indeterminação: o existente “is continually just as negative as positive, for his positivity consists in the continued inward deepening in which he is cognizant [*vidende*] of the negative”. (*CUP1*, p. 84 / *SKS 7*, 84). O que fica inegavelmente claro a partir do texto kierkegaardiano é que o que está em jogo aqui não é um subproduto colateral da condição do existente *qua* em devir, mas o modo particularmente distintivo e constitutivo do *Inter-Esse*. Kierkegaard afirma mesmo que “since the existing subject is existing (and that is the lot of every human being [*Menneskes Lod*], except the objective ones, who have pure being to be in), he is indeed in the process of becoming”. (*CUP1*, p. 80 / *SKS 7*, 80). Essa simultaneidade de negatividade e esforço positivo que radicaliza tal espaço negativo na duplicidade dos elementos constitutivos de si⁴ é o “lote” [*Lod*], o quinhão inescapável do humano [*Menneske*] em devir que faz com que “the subjectively existing thinker is therefore just as bifrontal [*bifrontisk*] as the existence-situation itself”. (*CUP1*, p. 89 / *SKS 7*, 88). Por isso, “that the existing subjective thinker is continually striving does not mean, however, that in a finite sense he has a goal toward which he is striving, where he would be finished when he reached it. No, he is striving infinitely, is continually in the process of becoming [...]”. (*CUP1*, p. 91 / *SKS 7*, 90).

Essa condição “bifronte” é a marca distintivamente característica do *Inter-Esse* que se encontra naqueles espaços intermediários das escalas ontológicas descritas por Kierkegaard. Tal situação, como não poderia deixar de ser, ingere diretamente ao mesmo tempo como espaço e condição de possibilidade do modo próprio de conhecer, agir e relacionar-se com o transcendente do *Inter-Esse*, e como limite último e delimitador das possibilidades nos mesmos campos e das mesmas faculdades. É esse o solo comum que perfaz a passagem para as posições ontológicas para as teses epistemológicas, éticas e religiosas de Kierkegaard.

6.1 ONTOLOGIA E EPISTEMOLOGIA – O CONCEITO DE VERDADE

O conceito de Verdade presente na obra de Kierkegaard apresenta-se como um tema ao menos curioso. Ele parece oferecer certa dificuldade sobretudo por dois aspectos ou caminhos lógicos de leitura. Em uma recepção que poderíamos chamar de

⁴ Lembre-se dos pares de opostos que compõem o Self no início de *SUD*, ao qual voltarei posteriormente.

tradicional, que vê Kierkegaard como um subjetivista e irracionalista radical⁵ e, portanto, como um relativista, a determinação do sentido do conceito de Verdade no interior de seus escritos ganha ares de crítica a seu suposto relativismo ou simplesmente nem se impõe como tópico, uma vez que o seu suposto radical subjetivismo – que desembocaria claramente num relativismo – seria redutível a um ceticismo que impossibilitaria ou esvaziaria de saída a importância de tal noção⁶. Por outro lado, poder-se-ia considerar a sério – ou seja, excluindo-se a hipótese relativista – os casos nos quais Kierkegaard expõe suas considerações sobre o conceito de Verdade e, então, emergem problemas de ordem exegético-hermenêutica: como compreender orgânica e consistentemente uma preocupação genuína para com a Verdade e, ao mesmo tempo, afirmações como aquela que talvez seja uma das teses mais mal-interpretadas de Kierkegaard e que dá mesmo o nome a um capítulo do *Pós-escrito*: “a verdade é a subjetividade” (*CUP1*, p. 189 / *SKS* 7, 173)⁷? O que pretendo aqui é, antes de um tratamento exaustivo do conceito de Verdade em Kierkegaard, mostrar que a hipótese relativista – e, portanto, cética – não se sustenta porque é possível demonstrar uma noção coerente de Verdade em Kierkegaard, totalmente consistente com sua Ontologia.

Para uma leitura que assume o pressuposto da posição subjetivista/irracionalista de Kierkegaard, mesmo a estrutura mais geral do *Pós-escrito* oferece um desafio; para um filósofo que pretensamente seria absolutamente contrário a um entendimento do conceito de Verdade em sentido mais forte, como justificar que sua obra mais central seja toda ela montada sobre uma armação cuja estrutura mais geral divide-se em duas partes intituladas muito propriamente “O problema objetivo da verdade do Cristianismo” e “O problema subjetivo. A relação do sujeito com a verdade do Cristianismo ou tornar-se cristão”? Lembre-se igualmente o papel central da questão da Verdade na discussão presente nas *Migalhas* na qual o

⁵ Sobre o suposto irracionalismo de Kierkegaard, veja-se Evans (1989, p. 347), que abre seu artigo com uma leitura bastante exata do que se passa, por vezes, com a interpretação de Kierkegaard: “If some philosophers had not existed, the history of philosophy would have to invent them. After all, what would the introduction to philosophy teacher do without good old Berkeley, the notorious denier of common sense, or Hume, the infamous sceptic. In some cases, in fact, philosophers have been invented by the history of philosophy [...]. One can easily see that someone engaged in demythologizing one of these venerable philosophical legends does not have an easy task. [...] For no stereotype in the tradition is as deeply embedded as that of Kierkegaard as the arch-irrationalist, yet my thesis is that properly understood, Kierkegaard is not a foe of reason”.

⁶ Que o relativismo resulte necessariamente em ceticismo é o que fica claramente demonstrado na crítica de Husserl ao psicologismo. Veja-se os Prolegômenos das Investigações lógicas.

⁷ “*Den subjektive Sandhed, Inderligheden; Sandheden er Subjektiviteten*”.

par “estar na verdade/estar na não-verdade” era um dos parâmetros de aferição do socrático/não-socrático no âmbito do experimento teórico empreendido ali. Ainda mais, como já dito, o problema da Verdade aparece uma vez mais replicada em um dos capítulos no interior da obra e desempenha um importante papel na dinâmica total da obra. Ora, é só a partir do reconhecimento de tal premência do problema da Verdade é que se pode justamente aferir qual o movimento efetuado por Kierkegaard do quadro de sua filosofia⁸. Vejamos.

O capítulo 2 da segunda parte, aquele cujo título veicula a controversa tese de que a “Verdade é a subjetividade”, não poderia iniciar de maneira mais clássica⁹. As primeiras considerações sobre o conceito de Verdade dão exatamente no marco de uma profunda análise do conceito tradicional de Verdade como *adequatio*¹⁰. É

⁸ Não obstante a recepção “tradicional” de Kierkegaard tenha enfatizado uma interpretação fortemente subjetivista e relativista, há bons estudos que levam em conta a centralidade de uma compreensão mais matizada do conceito de Verdade em Kierkegaard. Veja-se Stack (1975); Jacoby (2002); Furtak (2010); Piety (2010a); Lübcke (2011); e, especialmente, os dois melhores e mais amplos estudos sobre a epistemologia kierkegaardiana: Hügli (1973); Piety (2010b). Algumas outras considerações em meu Ferreira (2011).

⁹ Talvez faça-se necessária aqui uma nota explicativa sobre a aparente intrusão arbitrária ou passagem indevida para a noção de Subjetividade. De fato, poder-se ia avançar mais na discussão das relações entre os fundamentos ontológicos da filosofia de Kierkegaard e sua concepção de subjetividade. Sem negar a importância do tema, devo dizer aqui duas coisas sobre isso – uma razão metodológica e outra, mais relevante, de natureza conceitual – que penso serem suficientes para afastar quaisquer traços de arbitrariedade ou mesmo de que possíveis aspectos problemáticos daquelas conexões foram tratados de modo displicente neste trabalho. Primeiramente, do ponto de vista da confecção deste trabalho, explorar a imensa miríade de problemas relacionados ao conceito de Subjetividade em Kierkegaard exigiria que eu me afastasse ainda mais do que no caso do apontamento destes desdobramentos. Portanto, há aqui uma opção extensional relativa ao escopo deste trabalho. Dito isso, a segunda razão é que, como se pode ver até aqui, o conceito de subjetividade, embora central para esses desdobramentos que apontamos, não ocupa o primeiro lugar em se tratando da descrição fundamental do ser *qua* atual. Ainda que isso possa soar um tanto chocante, é – e, de fato, foi – possível extrair as posições fundamentais de um exame kierkegaardiano sobre os predicados mais gerais do ser *qua* atual sem que se faça referência necessária e direta ao existente entendido como sujeito. No entanto, o que pode parecer ser uma falha ou erro de perspectiva da busca por uma *Existential-Videnskab* é, na verdade, um de seus mais interessantes resultados. A partir do estatuto *sui generis* do ser atual que, ao ser vertido em ser possível quando pensado, mostra-se inapreensível em sua integridade, Kierkegaard deriva a posição sobre a exclusividade do acesso direto ao ser *qua* atual; a única atualidade acessível *qua* atualidade a um existente é a sua própria, à qual ele é existencialmente interessado. (cf. *CUP1*, 316 / *SKS 7*, 288). Com isso, aquele deslocamento da esfera do sentido – do pensamento ou das proposições, para a ação existencial – força justamente a abertura de uma dimensão na qual o existente reconhece seu próprio interesse e sua própria atualidade em franco distanciamento ou oposição ao domínio daquilo que pode ser – objetivamente – apreendido pelo intelecto. A subjetividade kierkegaardiana mostra-se, ela também, como um espaço semântico aberto e teoricamente “possibilitado” por uma ontologia do ser atual.

¹⁰ O leitor familiarizado com a obra de Heidegger não pode deixar de notar a extrema semelhança existente tanto do ponto de partida quanto do procedimento de análise, pela distinção dos dois sentidos possíveis de compreensão da tese da *adequatio rei et intellectus*, entre a presente seção do *Pós-escrito* e o ensaio, publicado originalmente em 1943, “Sobre a essência da verdade” (*Vom Wesen der Wahrheit*). Embora Heidegger não faça aí menção alguma a Kierkegaard, creio ser mais do que provável que o filósofo alemão tenha ao menos se inspirado na leitura da tradução alemã do *Pós-escrito* que ele sabidamente possuía.

importante notar que é precisamente do interior dessa análise que emerge a tese kierkegaardiana sobre a verdade como subjetividade, e não ao largo dela. Kierkegaard não simplesmente ignora a problemática da definição do conceito de Verdade, nem tampouco seu *status quæstionis*; se, de fato, o filósofo dinamarquês não passa em revista as posições mais recentes sobre o tema, ao menos toma como ponto de partida a definição mais tradicionalmente sedimentada acerca do conceito. É também no âmbito desse exame que aparece de maneira explícita a conexão íntima entre o problema epistemológico e a sua fundamentação ontológica em seus desdobramentos no interior do conceito de Verdade propriamente kierkegaardiano que daí emerge. Kierkegaard inicia pela dupla interpretação possível da definição de verdade como *adequatio rei et intellectus*. A adequação pode ser compreendida, nas palavras de Kierkegaard, “mais empiricamente” ou “mais idealisticamente”, isto é, como o acordo do pensamento com o ser ou, inversamente, do ser com o pensamento. Mas já nas primeiras linhas desta seção, o acento recai precisamente no sentido dos termos “ser” e “pensar”:

Whether truth is defined more empirically as the agreement of thinking with being or more idealistically as the agreement of being with thinking, the point in each case is to pay scrupulous attention to what is understood by being and also to pay attention to whether the knowing human spirit might not be lured out into the indefinite and fantastically become something such as no *existing* human being has ever been or can be [...]. (CUP1, 189 / SKS 7, 173).

A partir dessa primeira divisão geral, Kierkegaard passa então a um exame mais ou menos ordenado das possibilidades de sentidos de ser na definição tradicional de Verdade retomando os dois grandes sentidos de “Ser” presentes em sua obra (cf. item 3.2.2.2.1 acima): “Ser”, ele mesmo, também pode ser concebido como “empírico” (ou atual) ou como “ideal” (ou abstrato); em suma, como *Virkelighed* e *Realitet*¹¹. Qualquer que seja a perspectiva ou leitura – empírica ou idealista – da definição de Verdade adotada, se Ser for entendido como *Virkelighed* ou empírico, Kierkegaard assevera que tal ente necessariamente está em processo de devir, assim

¹¹ É fácil entender a razão pela qual Kierkegaard não faz o mesmo procedimento com o outro polo, isto é, com o pensar: não há outra modalidade de pensamento, em se tratando de um sujeito epistemológico que existente, que não o pensamento do existente que existente determinado ontologicamente em suas categorias e faculdades: “That the knowing spirit is an existing spirit, and that every human being is such a spirit existing for himself, I cannot repeat often enough, because the fantastical disregard of this has been the cause of much confusion”. (CUP1, 189 / SKS 7, 174).

como o próprio sujeito cognoscente, e toda perspectiva de adequação torna-se, em última instância, apenas uma aproximação, haja vista a inconclusividade de ambos os polos:

If, in the two definitions given, being [Væren] is understood as empirical being, then the truth itself is transformed into a *desideratum* and everything is placed in the process of becoming [Vorden], because the empirical object is not finished, and the existing knowing spirit is itself in the process of becoming. Thus truth is an approximating whose beginning cannot be established absolutely, because there is no conclusion that has a retroactive power (CUP1, 189 / SKS 7, 174).

Note-se que, se não aceita integralmente, Kierkegaard ao menos utiliza instrumentalmente aquela noção forte de conhecimento como ciência ou saber conclusivo e a reverte ou redireciona contra si mesma na impossibilidade de uma adequação entre dois entes *qua* atuais. Em uma tese quase heraclítica, o que Kierkegaard está afirmando é, agora no plano explicitamente epistemológico da discussão sobre a noção de Verdade, a inapreensibilidade do Ser atual em devir. A adequação deve ser enfraquecida em benefício da aproximação. É talvez uma falha na estratégia argumentativa de Kierkegaard que ele aqui não se detenha na análise do próprio conceito de adequação. Contudo, o que o dinamarquês quer indicar é justamente que não há um conceito de adequação possível que transponha a dificuldade ou o limite imposto pela Existência.

Assim, se se quiser salvar a possibilidade na definição clássica de Verdade como *adequação*, “Ser” deve ser compreendido não como empírico ou atual, mas como abstrato. De fato, é esse o movimento argumentativo assumido por Kierkegaard: “The term ‘being’ in those definitions must, then, be understood much more abstractly as the abstract rendition or the abstract prototype of what being *in concreto* is as empirical being”. (CUP1, 190 / SKS 7, 174). Com tal movimento, em se entendendo “ser” não mais como “ser atual”, mas como “ser abstrato”, escapa-se ao problema da inapreensibilidade da *Virkelighed* e mantém-se a possibilidade de adequação. Contudo, e é este o real intento de Kierkegaard nessa passagem, a Verdade passa a ser a adequação de um “ser *qua* abstrato”, isto é, um “ser *qua* pensado” cujo ser é exclusivamente intramental, ao pensamento. Vê-se facilmente que com isso recai-se no domínio dos saberes nos quais ser e pensar são um – lembre-se da descrição no

interior da chave, na nota de 1842-1843 – por serem ambos o mesmo e, portanto, possíveis ou hipotéticos, no dizer de Kierkegaard. Desse modo,

If it is understood in this way, nothing stands in the way of abstractly, defining truth as something finished, because viewed abstractly, the agreement between thinking and being is always finished, inasmuch as the beginning of the process of becoming lies precisely in the concretion that abstraction abstractly disregards. But if being is understood in this way, the formula is a tautology; that is, thinking and being signify one and the same, and the agreement spoken of is only an abstract identity with itself. (*CUP1*, 190 / *SKS* 7, 174).

A análise do conceito tradicional de Verdade como adequação serve, portanto, ao duplo propósito kierkegaardiano de, por um lado ressaltar o limite epistemológico traçado pelo ser *qua* atual e, por outro, de apontar na direção do já mencionado necessário deslocamento da esfera de sentido do Ser, que não deve ser procurada no âmbito do pensamento, mas na dimensão da ação existencialmente determinada. É claro que aqui abre-se, igualmente, o caminho para a discussão da existência e da extensão do ceticismo de Kierkegaard engendrado pela tese da impossibilidade de adequação entre o objeto *qua* atual e o pensamento¹². No entanto, longe de querer obstruir o acesso à Verdade, o que Kierkegaard deseja é delimitar o seu escopo a partir da configuração ontológica do sujeito cognoscente *qua* existente e, por sua vez, apontar a esfera na qual tal sujeito pode alcançar a Verdade sem alienar-se de sua própria condição ontológica ou, ainda, a Verdade conforme à medida de sua configuração ontológica. Que seja essa a estratégia de fundo pensada por Kierkegaard, torna-se visível não apenas na virada ocorrida no desenvolvimento do *Pós-escrito* a partir desse ponto, mas também em seu juízo explícito, em duas passagens centrais:

¹² Uma análise mais detida desse tópico levaria este trabalho longe demais de seu epicentro. No entanto, por ora é possível dizer que a tese da inapreensibilidade da *Virkelighed*, bem como suas consequências, aloja Kierkegaard num lugar bastante *sui generis* no que diz respeito a um quadro mais geral de teorias epistemológicas, sobretudo no panorama do século XIX. Por um lado, o filósofo dinamarquês defende uma posição realista do mundo (e inclusive dos universais, vide sua noção acima explicitada de *Realitet*), é favorável à tese da apreensibilidade de entidades ideais por sujeitos empíricos, mas não esclarece totalmente a relação entre os conceitos (universais) e suas instâncias particulares. Ao que tudo indica, Kierkegaard seria um adepto de um representacionismo, mas contudo sem comprometer-se com o Princípio de imanência, que versa que os únicos objetos do conhecimento são as nossas próprias representações. De qualquer modo, o conhecimento objetivo – e, portanto, intersubjetivo – de entidades atuais só pode ser, para Kierkegaard, um conhecimento “possível”. Um exame futuro dessas questões seria bastante proveitoso para fazer avançar a interpretação e aferir o alcance da filosofia de Kierkegaard. Sobre o ceticismo de Kierkegaard, veja-se Popkin (1951); Evans (1998) também tangencia o tema.

Here it is not forgotten, even for a single moment, that the subject is existing, and that existing is a becoming, and that truth as the identity of thought and being is therefore a chimera of abstraction and truly only a longing of creation, not because truth is not an identity, but because the knower is an existing person, and thus truth cannot be an identity for him as long as he exists. (*CUP1*, 196 / *SKS 7*, 180).

E ainda:

As soon as the being of truth becomes empirically concrete, truth itself is in the process of becoming and is indeed in turn, by intimation, the agreement between thinking and being, and is indeed actually that way for God, but it is not that way for any existing spirit, because this spirit, itself existing, is in the process of becoming. For the existing spirit *qua* existing spirit [*existerende Aand qua existerende Aand*], the question about truth persists, because the abstract answer is only for that *abstractum* which an existing spirit becomes by abstracting from himself *qua* existing, which he can do only momentarily, although at such moments he still pays his debt to existence by existing nevertheless. Consequently, it is an existing spirit who asks about truth, presumably because he wants to exist in it [*at ville existere i den*] [...]. (*CUP1*, 190-191 / *SKS 7*, 175).

Kierkegaard não nega, portanto, de forma alguma que a Verdade seja, então, adequação entre Ser e Pensar. Sua posição, bem mais matizada do que uma simples negação cética peremptória, é que como tal, ela só pode sê-lo para um sujeito sem as limitações ontológicas do *Inter-Esse*, ou seja, para Deus¹³. Faz-se aí então a passagem crucial no interior do conceito de Verdade, na medida em que a Verdade *qua* pensada por um *Inter-Esse* é apenas uma verdade *aproximativa* e *possível* – isto é, que deixa necessariamente de fora a atualidade do objeto atual – e que, portanto, *qua* existente, a possibilidade última de “apreensão” da Verdade por um sujeito existente é “existir na verdade”. O que seja “existir na verdade” constitui o núcleo tanto da distinção entre “verdade essencial” e “verdade não-essencial”, quanto da tese da “subjetivação” da Verdade.

A afirmação sobre o “existir na verdade” é, por assim dizer, o termo médio que perfaz a passagem da dimensão objetiva da investigação sobre a Verdade para a dimensão subjetiva e dificilmente se pode insistir demais nesse aspecto. O que não é tão evidente assim nessa passagem é que a razão última para tal deslocamento semântico repousa e depende da tese metafísica assumida por Kierkegaard, acerca

¹³ Lembre-se a relação com o argumento principal de “γ”.

da radicalidade do ser atual como inapreensível intelectualmente. Se o ser *qua* atual se mostra heterogêneo em relação ao pensamento – não em si, mas *para nós* – é absolutamente legítimo investigar se há alguma esfera na qual o ser atual pode ser “apreendido” pelo existente e, em caso afirmativo, qual é tal esfera e como se pode dar tal apreensão, que claramente não pode ser “meramente” intelectual. Isso equivale a perguntar se há uma modalidade de Verdade plenamente à medida do existente *qua* existente.

Kierkegaard começa por introduzir esse universo de questões pela distinção entre conhecimento e verdade essencial e conhecimento e verdade não-essencial, análoga à diferenciação entre verdade subjetiva e objetiva. Tal distinção está enraizada naquilo que podemos chamar de índice de validade objetiva ou de objetividade: uma verdade é tão mais objetiva quanto independente do sujeito: “The way to the objective truth goes away from the subject, and while the subject and subjectivity become indifferent, the truth also becomes indifferent, and that is precisely its objective validity, because the interest [*Interessen*], just like the decision, is subjectivity”. (*CUP1*, p. 193 / *SKS 7*, 177).

Embora tal índice de objetividade pareça tão somente uma tautologia, as consequências derivadas daí por Kierkegaard são bastante relevantes. Em primeiro lugar, Kierkegaard aproxima “independência do sujeito” não apenas à intersubjetividade, mas à indiferença [*ligegyldighed*] em relação ao sujeito. Essa indiferença marca-se pela ausência de “interesse” subjetivo – retomando o claro jogo de palavras entre “interesse” e “*Inter-Esse*” – que se define pela não-necessidade de implicação existencial do sujeito cognoscente no objeto do conhecimento. Assim, “the way of objective reflection now leads to abstract thinking, to mathematics, to historical knowledge of various kinds, and always leads away from the subjective individual, whose existence or nonexistence becomes, from an objective point of view, altogether properly, infinitely indifferent [...]”. (*CUP1*, p. 193 / *SKS 7*, 177). Delineia-se então a diferenciação entre conhecimentos que implicam o sujeito e conhecimentos que não o implicam. Note-se que os exemplos arrolados apontam para aquele tipo de saber que Kierkegaard subsumira, na nota do “Ensaio Metodológico”, ao grupo dos saberes nos quais ser e pensar são um e o mesmo, como a Matemática¹⁴. Sobre esta base

¹⁴ Nesse excerto, especificamente, Kierkegaard remete também aos diferentes tipos de conhecimentos históricos. De fato, concebe-se usualmente a História não como um conhecimento “hipotético” – no

erige-se então, a distinção de segunda ordem entre conhecimento essencial e conhecimento não-essencial ou acidental:

All essential knowing pertains to existence, or only the knowing whose relation to existence is essential is essential knowing. Essentially viewed, the knowing that does not inwardly in the reflection of inwardness pertain to existence is accidental knowing, and its degree and scope, essentially viewed, are a matter of indifference. That essential knowing is essentially related to existence does not, however, signify the above-mentioned abstract identity between thinking and being, nor does it signify that the knowledge is objectively related to something existent as its object, but it means that the knowledge is related to the knower [*Erkjendende*], who is essentially an existing person [*Existerende*], and that all essential knowing is therefore essentially related to existence and to existing. Therefore, only ethical and ethical-religious knowing is essential knowing. But all ethical and all ethical-religious knowing is essentially a relating to the existing of the knower. (*CUP1*, p. 197-198 / *SKS 7*, 181).

O movimento operado por Kierkegaard fica agora ainda mais claro. O conhecimento (verdadeiro) absoluto não pode pretender ser mais do que uma aproximação, uma vez que a atualidade do ser atual permanece necessariamente fora do pensado. Isso ocorre, fundamentalmente, pela estrutura ontológica do sujeito cognoscente *qua* existente e do objeto *qua* atual. Surge, portanto, a questão sobre a possibilidade de um conhecimento (verdadeiro) no qual a totalidade do objeto possa se dar ao sujeito em toda a sua inteireza, sem nada deixar de fora, nem a atualidade do objeto, nem a do sujeito. É o conceito subjacente de implicação ou interesse – em oposição à indiferença – que articula então a distinção entre conhecimento essencial e não essencial (ao sujeito). Se a sua própria existência é, para o sujeito existente, o zênite de seu interesse, o conhecimento essencial – assim como a verdade essencial – deve necessariamente implicar o sujeito existente *qua* existente e ter como objeto último a sua própria existência, não apenas como auto-intelecção – que se mostraria insuficiente para satisfazer todas as condições acima –, mas como ação modificadora de si. É esse, e precisamente esse, o sentido da tese que assevera que a “verdade é

sentido que usa Kierkegaard na nota dos *Papirer* –, mas como um conhecimento sobre o domínio do ser extramental, o que inviabilizaria o exemplo como um dos conhecimentos que não implicam o sujeito. Contudo, o que Kierkegaard parece ter em mente quando refere-se aos conhecimentos históricos é que, enquanto narrativa sobre o passado, (1) o objeto ao qual ele faz referência não está mais em devir, está finalizado e, (2) enquanto narrativa, ela é um constructo (intra) mental e, por isso, um possível igualmente indiferente ao sujeito *qua* atual. O conhecimento sobre fatos históricos pode tornar-se interessante ao sujeito justamente na medida que, de uma forma ou de outra, ele os atualizaria apropriando-se deles de alguma forma, como um exemplo a ser seguido ou evitado, como uma meta etc.

a subjetividade”: para um sujeito existente, impõe-se a precedência do *como* em relação ao *quê*, ou melhor, uma relação de dependência do *quê* em relação ao *como*, na medida em que à questão pelo primeiro só se pode responder intelectual e insuficientemente, aproximativamente, e à questão pelo *como* responde-se a partir do lugar ou espaço ontológico do sujeito existente.

A crítica sobre o pretenso irracionalismo de Kierkegaard, consignado na tese que equaciona verdade e subjetividade, perde portanto muito de sua pujança se avaliada a partir da tese do deslocamento semântico que aponto aqui, como fundada num determinado quadro metafísico, bem como num conjunto de problemas dele derivado, que direciona para tal conclusão. Com a clarificação dos sentidos nos quais Kierkegaard coordena “objetividade”, “intersubjetividade” e “indiferença ao sujeito” de um lado, e de outro “subjetividade”, “interioridade” e “interesse subjetivo”, é simultaneamente possível ver o que Kierkegaard está propondo e bastante difícil fazer dele um subjetivista irracionalista. Os sentidos dos termos “objetividade”, “intersubjetividade” e “verdade” aparecem com outra significação sobre o pano de fundo da *Existential-Videnskab* e articulam-se de maneira bastante clara e determinada. Como sumariza o próprio filósofo:

When the question about truth is asked objectively, truth is reflected upon objectively as an object to which the knower relates himself. What is reflected upon is not the relation but that what [Hvad] he relates himself to is the truth, the true. If only that to which he relates himself is the truth, the true, then the subject is in the truth. When the question about truth is asked subjectively, the individual's relation is reflected upon subjectively. If only the how [Hvorledes] of this relation is in truth, the individual is in truth, even if he in this way were to relate himself to untruth. (CUP1, p. 199 / SKS 7, 182, grifo do autor).

O deslocamento de perspectiva e sentido da Verdade expressa-se também por um deslocamento de ênfase ou modalidade. Novamente, essa tese, sobretudo em seu aspecto expresso nas últimas sentenças da citação acima, tem sido arrolada para fazer sustentar a posição de que a concepção de Verdade veiculada pelo pensamento de Kierkegaard seria absolutamente refratária a uma definição que contemplasse um parâmetro de objetividade, assim como esvaziaria qualquer perspectiva de preenchê-la com um conteúdo – ou um *quê*. Entretanto, tanto quanto vejo, essa crítica levanta-se precisamente pela falta de clareza das razões metafísicas, que foram mostradas até aqui, para a posição kierkegaardiana. Por isso, aquilo que Kierkegaard chama de

“acento” ou “ênfase”, é interpretado criticamente como rejeição sumária¹⁵. Ora, mas não é isso o que fica explicitamente dito por Kierkegaard em dois momentos fundamentais de seu exame sobre a Verdade.

Em primeiro lugar, Kierkegaard oferece clara e explicitamente uma definição de verdade:

Viewed Socratically, the eternal essential truth is not at all paradoxical in itself, but only by being related to an existing person. [...] Here is such a definition of truth: *An objective uncertainty, held fast through appropriation with the most passionate inwardness, is the truth, the highest truth there is for an existing person.* At the point where the road swings off (and where that is cannot be stated objectively, since it is precisely subjectivity), objective knowledge is suspended. Objectively he then has only uncertainty, but this is precisely what intensifies the infinite passion of inwardness, and truth is precisely the daring adventure of choosing the objective uncertainty with the passion of the infinite. (*CUP1*, p. 203 / *SKS 7*, 186, grifo do autor).

A Verdade é definida, portanto, em termos de um conhecimento ou certeza objetivamente aproximativos ao qual o sujeito liga-se – subjetivamente – por uma apropriação igualmente subjetiva. Essa definição de verdade é dita a “maior verdade que há para um existente”, isto é, a maior Verdade possível ao existente *qua* existente, porque contempla de um lado a limitação epistêmica do sujeito, e por outro a necessidade de que ela possa ser afim à modalidade do próprio sujeito. Não se trata de modo algum de esvaziar a Verdade *per se* de seu caráter de objetividade através de uma identificação direta ou redução à subjetividade. Antes, a subjetividade vista em sua estrutura mesma, jamais poderia ser o critério (positivo) para qualquer definição de Verdade que não uma verdade *possível*, não tomada em si mesma, mas “em relação a um existente”.

¹⁵ “Objectively the emphasis [accentueres] is on what is said; subjectively the emphasis is on how it is said”. (*CUP1*, p. 202 / *SKS 7*, 185, grifo do autor). Entretanto, uma questão exegético-hermenêutica, mas também epistemológica, realmente interessante sobre o tratamento kierkegaardiano do conceito de Verdade pode ser legitimamente levantada aqui. Em suma, Kierkegaard propõe, ainda que inadvertidamente, uma certa hierarquia referente à Verdade, tanto no fim da citação feita anteriormente, quanto em outro trecho que é bastante debatido. Ali, fazendo uso de uma comparação entre um cristão que reza ao Deus de Abraão, Isaac e Jacó, mas o faz de maneira não-verdadeira, e um pagão que reza verdadeiramente a seus ídolos, Kierkegaard pergunta “where, then, is there more truth?” (*CUP1*, p. 201 / *SKS 7*, 184). Adentrar nessa questão nos levaria longe demais do objetivo que é tão somente mostrar como uma adequada compreensão da ontologia de Kierkegaard ilumina sua epistemologia. No entanto, veja-se a excelente revisão do problema, bem como sua solução, por Jacoby (2002).

É Kierkegaard mesmo quem o expressa através de uma formulação aparentemente paradoxal, mas que exhibe o núcleo profundo da concepção de subjetividade kierkegaardiana radicada na ontologia do *Inter-Esse*:

So, then, subjectivity, inwardness, is truth. Is there *a more inward* expression for it? Yes, if the discussion about ‘Subjectivity, inwardness, is truth’ begins in this way: ‘Subjectivity is untruth [*Usandheden*].’ But let us not be in a hurry. Speculative thought defines subjectivity negatively in the direction of objectivity. The other definition, however, puts barriers in its own way at the very moment it wants to begin, which makes the inwardness so much more inward. Viewed Socratically, subjectivity is untruth if it refuses to comprehend that subjectivity is truth but wants, for example, to be objective. (*CUP1*, p. 207 / *SKS 7*, 189-190).

Ora, pouco antes Kierkegaard afirmara que o grande mérito de Sócrates havia sido o de “emphasize that the knower is an existing person [*at den Erkjendende er Existerende*], and that to exist is the essential”. (*CUP1*, p. 207 / *SKS 7*, 189). Visto “socraticamente”, portanto, ou em se considerando o estatuto ontológico do sujeito cognoscente, qualquer tentativa de estabelecer a subjetividade como critério objetivo da verdade como correspondência (objetiva) é acentuar seu caráter de não-verdade, pois é, justamente, defini-la “negativamente em direção à objetividade”.

De fato, seria possível ainda avançar no exame das consequências de uma epistemologia kierkegaardiana, como fazem Hügli (1973) e Piety (2010b). Contudo, o interesse principal aqui é captar e expor de maneira mais sistemática a dependência da concepção kierkegaardiana de Verdade em relação aos princípios de sua Ontologia, na medida em que esta confere àquela suas características fundamentais e seus contornos. Assim, se como afirma Lübcke (2011, p. 5), Kierkegaard “[...] is concerned with our *criteria* of truth and our *capacity* to realize the truth”, isso se deve ao fato de que a cláusula pétrea da abordagem Kierkegaardiana sobre a epistemologia é a existencialidade do sujeito cognoscente que relaciona-se com o ser atual – seja o ser dos entes no mundo, seja o seu próprio – de tal maneira que as condições ou critérios de verdade terminam por ser os critérios da apropriação não estritamente intelectual – ou intramental – da Verdade: “The *how* of the truth is precisely the truth. Therefore it is untruth to answer a question in a medium in which the question cannot come up: for example, to explain actuality within possibility, within possibility to distinguish between possibility and actuality”. (*CUP1*, p. 323 / *SKS 7*,

294). Dito de outro modo, baseado nas propriedades do ser *qua* atual e na ontologia que lhe é própria, o “deslocamento semântico” kierkegaardiano ao qual nos referimos consiste justamente em mover o domínio da questão pela verdade para fora do esquema da predicação, não de maneira abrupta ou dogmática, mas como consequência do tratamento metafísico da Existência¹⁶.

É essa nova configuração do próprio conceito de correspondência, agora como correspondência existencial que aqui chamo de deslocamento ou mudança da esfera semântica da Verdade, que abre espaço para a investigação dos desdobramentos ético-religiosos da *Existential-Videnskab*.

6.2 ONTOLOGIA E ÉTICA – APROPRIAÇÃO E EXISTÊNCIA NA VERDADE

Se a distorção das posições epistemológicas de Kierkegaard por parte dos intérpretes contribuiu, sem dúvida, para que esse conjunto de problemas fosse relegado a segundo ou terceiro plano pela mesma tradição interpretativa, sorte absolutamente diferente conheceu a dimensão ética – e ético-religiosa – dos escritos do filósofo dinamarquês. A produção acerca dos temas relacionados à reflexão ética – e ético-religiosa – de Kierkegaard corresponde, sem dúvida, à maioria da produção interpretativa¹⁷. De fato, isso certamente atesta a centralidade e importância de tais temas no interior da problemática kierkegaardiana. Contudo, há ao menos dois efeitos, por assim dizer, colaterais dessa acentuação. Em primeiro lugar, a recepção do pensamento filosófico kierkegaardiano foi quase que absolutamente mediada pelas posições tomadas, a favor ou contra, frente às temáticas ético-religiosas e, especialmente, de maneira adaptada a outros fins e desconectada de outros de seus

¹⁶ Há aqui algo bastante interessante. Como aponta C. Kahn (2009, p. 71) em um artigo dedicado a compreender a questão exposta já no título – “Why existence does not emerge as a distinct concept in Greek Philosophy” – “[...] in Greek ontology, from Parmenides on, the question of Being is a question as to what reality must be like—or what the world must be like—in order for knowledge and true (or false) discourse to be possible. [...] Since for Plato knowledge is assimilated to discourse, and discourse is analyzed in the predicative form ‘X is Y’, the problem of knowledge and true discourse becomes, in part at least, the problem of predication [...]”. Ora, pode ser bastante frutífero ver já em Kierkegaard uma crítica ou, ao menos, uma objeção metafísica à “redução” da verdade ao âmbito da linguagem predicativa, como se verá depois, fundamentalmente, em Heidegger. Não se trata, é claro, de uma ruptura com a estrutura lógica da predicação e nem com a lógica em si mesma – que para Kierkegaard permanece sendo válida em sua forma clássica –, mas sim a postulação de uma posição com múltiplas consequências filosóficas relevantes.

¹⁷ Exatamente pelas razões arroladas aqui, seria impossível pretender fornecer uma bibliografia exaustiva. Entretanto, destacam-se Rudd (1993); Grøn (1997); Vergote (1982); Clair (1993; 1997); Mooney (2008).

aspectos. Sinal disso é a tônica onipresente da filiação – ou seria mais apropriado dizer a paternidade forçada – ao Existencialismo¹⁸. Em segundo lugar, isso significou – e ainda hoje significa – uma drástica redução de perspectiva quando se trata tanto de situar o pensamento de Kierkegaard no contexto mais amplo da filosofia do século XIX, mas também em relação a debates contemporâneos. Salvo engano, a última grande “aparição” de Kierkegaard no cenário filosófico atual foi devido à análise e crítica justamente de sua ética – ou daquilo que o autor compreendeu dela – por A. MacIntyre, em seu já clássico *After Virtue*, publicado originalmente em 1981. Tal crítica gerou a reação de alguns dentre os *Kierkegaard scholars*, hipostasiada no volume *Kierkegaard after MacIntyre*, organizado por J. Davenport e A. Rudd (2001). Para além disso, só recentemente tem-se visto esforços consistentes para trazer possíveis contribuições de Kierkegaard para o palco de debates atual¹⁹. Já no que diz respeito à historiografia, nem mesmo os novos trabalhos de releitura da Filosofia após 1840 voltam a Kierkegaard na perspectiva de tentar reavaliar seu papel no quadro mais geral de problemas²⁰.

Com esses comentários, é óbvio que não é o meu interesse diminuir nem o caminho percorrido pela tradição interpretativa de Kierkegaard, nem tampouco a importância da reflexão ética no pensamento de Kierkegaard; isso não seria simplesmente uma violência à letra e ao espírito da obra, mas também um erro hermenêutico-filosófico grosseiro. Todavia, não se pode deixar de notar que, com esse viés adotado de maneira bastante estreita, mesmo as possíveis conexões internas da Ética e da Filosofia da Religião de Kierkegaard com outras esferas de seu pensamento, como a sua Ontologia, permanecem intocadas. Para o que interessa aqui, a relação, ou melhor, a dependência, da ética kierkegaardiana para com a sua ontologia é algo ainda a ser explorado pela literatura secundária. É, portanto, esse caminho que, sem querer percorrê-lo em sua inteireza, quero perseguir aqui.

¹⁸ Como já dito, remeto à concepção de Existencialismo expressa por Arendt (1993). Para além disso, se alguns dos contornos histórico-filosóficos do Existencialismo podem, de fato, serem remetidos a Kierkegaard, é imperativo dizer que, dadas as inúmeras diferenças, levar tal relação ao extremo da “paternidade” é um erro. Tais traços de semelhança são visíveis em autores tão variados quanto distintos, como Nietzsche, Pascal, Montaigne, Lutero e mesmo Santo Agostinho. Dessa forma, qual a utilidade histórico-filosófica em atribuir tal paternidade a Kierkegaard? Em suma, qual a utilidade de atribuir a paternidade a um filho com tantos possíveis pais?

¹⁹ Um bom exemplo desse esforço encontra-se na tentativa de avaliar as possíveis contribuições de Kierkegaard para a abordagem psiquiátrica atual de fenômenos como a Angústia ou o Desespero e mesmo em relação ao Naturalismo em trabalhos como os do Prof. Dr. René Rosfort (2014).

²⁰ Sobre isso, conferir o pós-escrito desta tese.

Assim como ocorre no que diz respeito à questão da Verdade, a própria estrutura lógico-sistemática do *Pós-escrito* aponta a relação de extrema proximidade entre ontologia e ética. Se se pode dizer que o livro como um todo é também um esforço de explicitação dos desdobramentos éticos e ético-religiosos de sua ontologia, é também verdade que, mais propriamente, a análise da dimensão ética encontra-se no parágrafo 2 do mesmo capítulo 3 da segunda parte do livro; o mesmo que contém a seção dedicada a explicitar o sentido de *Virkelighed*. Ora, a relação entre o sujeito *qua* atual e o sujeito *qua* agente ou ético é exposta no título mesmo do capítulo – “Subjetividade atual, subjetividade ética; o pensador subjetivo” –, bem como no título do parágrafo – “Possibilidade superior à atualidade; atualidade superior à possibilidade; idealidade poética e intelectual; idealidade ética”. Já aí fica evidente a articulação intentada por Kierkegaard entre o caráter atual do sujeito existente, sua dimensão ética – ainda que esta ainda esteja por ser explicitada –, bem como certa relação comparativa com as modalidades.

Este último traço deixa-se ver já no início da seção. Kierkegaard recupera a tese aristotélica exposta na *Poética*, a respeito da superioridade da Poesia em relação à História, uma vez que esta dedica-se “apenas” àquilo que de fato ocorreu, enquanto a Poesia tem a seu dispor a multiplicidade da possibilidade. (cf. *CUP1*, p. 318 / *SKS* 7, 290)²¹. Com isso, o que o filósofo dinamarquês deseja é colocar em relevo o paralelo que atravessa toda a seção – e, pode-se dizer, toda a sua Ontologia – entre as relações da subjetividade atual com a atualidade e com a possibilidade e, mais especificamente aqui, entre a atualidade do ético e a possibilidade do pensado, como se verá adiante. No entanto, Kierkegaard não apenas avança nesse paralelo aos moldes da referência a Aristóteles, mas introduz um conceito fundamental para sua ética, a saber, o de teleologia.

Se é certo que não há nenhuma novidade *per se* no estabelecimento de uma ética direcionada a fins, há uma distinção notável no entendimento kierkegaardiano de teleologia: “But as soon as I begin to want to make my thinking teleological in relation to something else, interest enters the game”. (*CUP1*, p. 319 / *SKS* 7, 290). O que Kierkegaard deseja ressaltar é que, na medida em que o pensamento contempla uma dimensão teleológica, e tal dimensão teleológica diz respeito ao sujeito que

²¹ Aristóteles (1995a, 1451 a-b).

pensa *qua* existente, ou dito de outro modo, o pensamento contempla fins que implicam o próprio sujeito que os pensa, ingere-se aí, necessariamente, o interesse. Conforme já apontado, o interesse é exatamente o caráter de não indiferença em relação à subjetividade e, portanto, índice da implicação do sujeito. Ora, mas se para o sujeito existente “there is only one interest, the interest in existing” e o “desinterestedness is the expression for indifference to actuality [*Virkelighed*]” (*CUP1*, p. 318 / *SKS 7*, 290), a ética enquanto teleológica é essencialmente dependente da relação para com o Ser entendido como Atual. No interior da dinâmica própria do pensamento de Kierkegaard o interesse, enquanto implicação da subjetividade nos fins que ela contempla, é o ponto de junção entre a subjetividade existente e a ética teleológica, as quais têm, por sua vez, na compreensão radical do ser atual o seu ponto arquimédico. A partir daqui torna-se mais fácil compreender os desdobramentos da ética kierkegaardiana, bem como torna-se também mais significativa a recorrente crítica kierkegaardiana direcionada a Hegel, acerca da ausência de uma ética propriamente dita no sistema. (cf. *CUP1*, p. 310 / *SKS 7*, 282). De fato, essa crítica só ganha sua real dimensão se vista em sua total dependência das posições ontológicas: no entender de Kierkegaard, falta a Hegel o tratamento de uma ética propriamente dita porque lhe falta, igualmente, um tratamento da atualidade propriamente dita.

Assim, na esteira da comparação aristotélica entre poesia e história anunciada no início da seção, Kierkegaard assevera que “from the ethical point of view, actuality is superior to possibility. The ethical specifically wants to annihilate the disinterestedness of possibility by making existing the infinite interest”. (*CUP1*, p. 320 / *SKS 7*, 291). Completa-se, portanto, o quadro onto-ético no qual se encontra Kierkegaard: o interesse que implica o sujeito só existe na dimensão ética que, por sua vez, é dependente do seu estatuto de ser *qua* atual. Claro está que a dimensão ética do pensamento de Kierkegaard, à semelhança com sua teoria da Verdade, obviamente não visa ser uma teoria normativa do agir. Ela é antes uma exposição das condições de possibilidade e do critério a ser satisfeito para que se fale propriamente da esfera ética. Desse modo, ao invés de declinar uma lista de deveres ou uma máxima categórica, o que se deve perceber como tarefa essencial da reflexão ética kierkegaardiana é justamente a sua conexão com certo estado de coisas que faz com que o sujeito, enquanto sujeito ético, possa agir de tal ou tal maneira.

Não causa surpresa, portanto, que no escopo da exposição da temática do interesse que implica a subjetividade como índice do propriamente ético, Kierkegaard retome a temática da intermediariedade e incompletude própria ao existente *qua* existente. É porque a existência atual do sujeito não pode ser implicada na existência *qua* pensada que Kierkegaard afirma que

But surely an existing individual human being is not an idea; surely his existence is something other than the thought-existence of the idea? Existing (in the sense of being this individual human being) is surely an imperfection compared with the eternal life of the idea, but a perfection in relation to not being at all. Existing is a somewhat intermediate state [*Mellemtilstand*] like that, something that is suitable for an intermediate being [*Mellemvæsen*] such as a human being is. (*CUP1*, p. 329 / *SKS 7*, 300-301).

É essa intermediariedade que abre então o espaço (ontológico) para um dos aspectos centrais da ética kierkegaardiana que consiste no esforço constante de apropriação, identificação e, em suma, reduplicação da verdade na própria Existência: “Ethics focuses upon the individual, and ethically understood it is every individual’s task [*Opgave*] to become a whole human being [*at vorde et heelt Menneske*], just as it is the presupposition of ethics that everyone is born in the state of being able to become that. Whether no one achieves it is irrelevant; the main thing is that the requirement is there”. (*CUP1*, p. 346 / *SKS 7*, 316, 317)²².

O importante aqui é notar, então, a presença de um espaço ontológico de indeterminação do sujeito que, por sua vez, abre caminho à “tarefa” de tornar-se si mesmo a partir da apropriação existencial, da implicação subjetiva da Verdade, uma vez que é esse “*como*” como reduplicação existencial que caracteriza propriamente a participação mais plena do sujeito enquanto atual. É por conta disso que a intermediariedade do *Inter-Esse* é basilar à reflexão ética de Kierkegaard; é ela que, ao mesmo tempo, apresenta o problema de um modo de ser impossível de se identificar ao ético *qua* ideal e abre espaço para uma abordagem apropriativa da ética como “tarefa” sobre si: “Ethically the highest pathos is the pathos of interestedness

²² Sobre tais bases, Kierkegaard pode até mesmo reconfigurar a própria noção de Atualidade: “The actuality is not the external but an interiority in which the individual annuls possibility and identifies himself with what is thought in order to exist in it”. (*CUP1*, p. 339 / *SKS 7*, 310).

(which is expressed in this way, that I, acting, transform my whole existence in relation to the object of interest)". (*CUP1*, p. 390 / *SKS 7*, 356)²³.

Se a ética kierkegaardiana é, em suma, aquela reflexão sobre as condições de possibilidade do agir, antes de ser uma discussão explícita sobre o agir humano tomado em si mesmo, não seria equivocado dizer que a ética kierkegaardiana é, em sentido literal, uma metaética em estreita dependência de uma ontologia que mapeia os distintos modos de ser e reflete sobre a ação e o resultado possível em se tratando de uma instância específica, a saber, a do agente enquanto ser atual.

É claro que, como dito no início, poder-se-ia avançar largamente no terreno da ética kierkegaardiana, ou mesmo das éticas kierkegaardianas, se considerarmos os diferentes matizes contidos nas diferentes apresentações. Exemplos disso são as discussões sobre a distinção entre a primeira e a segunda ética tal como exposta em *O conceito de angústia* – que por sua vez abre-se para os desdobramentos de *As obras do amor* – ou acerca do substrato ético da exposição sobre o *Self [Selv]* em *Doença para a morte*. Contudo, ainda que pareça uma afirmação pretenciosa, parece-me correto dizer que os traços fundamentais de toda a reflexão kierkegaardiana sobre a ação humana pressupõem os elementos-chave de sua ontologia, a saber, o entendimento radical do ser atual e, no caso do existente humano, sua intermediariedade e incompletude ontológica como abertura para a tarefa de determinação que faz Kierkegaard afirmar, não sem certo tom lapidar: "Subjectivity is truth; subjectivity is actuality". (*CUP1*, p. 343 / *SKS 7*, 314)²⁴.

²³ Veja-se também *CUP1*, p. 303 / *SKS 7*, 276: "I also know that in Greece a thinker was not a stunted existing person who produced Works of art, but he himself was an existing work of art [*men han var selv et existerende Kunstværk*]". Embora não seja um aspecto explícito nos escritos kierkegaardianos, assim como não o é na literatura interpretativa, é possível identificar certo traço da ética estoíca e neoplatônica no uso do tema do trabalho sobre si. Compare-se, por exemplo, com este excerto de Cícero: "[...] suponhamos que se tenha a intenção de atingir um alvo com um dardo ou uma flecha; é nesse sentido que falamos de um termo supremo nos bens; nessa comparação, o atirador deve fazer tudo para atingir o fim; e, no entanto, tudo fazer para atingi-lo, eis algo de seu fim supremo; é assim que falamos do soberano bem da vida; alcançar o fim, eis o que há a escolher de preferência, mas não a obter" (1931, III, 6) ou ainda, com a seguinte descrição de Plotino (1924, En. I, 6, 9, 6) acerca da tarefa a exercer sobre si: "Volta para ti e olha: se não vês ainda a beleza em ti, fazes como o escultor de uma estátua que deve tornar-se bela; retira uma parte, raspa, lustra, limpa até libertar as belas linhas do mármore; como ele, retira o supérfluo, retifica o que é oblíquo, limpa o que é sombrio para torná-la brilhante e não cessa de esculpir tua própria estátua".

²⁴ "*Subjektiviteten er Sandheden; Subjektiviteten er Virkeligheden*". O que chamo aqui de tarefa de determinação pode ser entendido tanto no sentido de autodeterminação assintótica, como sugerido por Kierkegaard na citação anterior, como na determinação mais fundamental do Self "posta" ou "recebida" pelo deus, como no contexto de *Migalhas e Pós-escrito* – como apontarei na próxima seção – e *Doença para a morte*, compreendido aqui sob a noção de Síntese.

6.3 ONTOLOGIA, O DEUS E DEUS – A RELAÇÃO PATÉTICO-DIALÉTICA COM A BEATITUDE ETERNA

Até aqui, mostrou-se que o deslocamento semântico da Verdade – do campo intelectual para a esfera existencial –, tese kierkegaardiana *par excellence*, é consequência necessária de sua Ontologia do existente atual como *Inter-Esse*. É devido àquela simultaneidade não-coextensiva entre Pensamento e Ser (atual) que o “como” [*Hvorledes*] da ação interessada do sujeito existente como única atualidade “apreensível” passa ao primeiro plano como âmbito de sentido, bem como de verdade e bem. É por isso que Kierkegaard pode dizer de tal esfera aquela da “verdade essencial” para um sujeito existente *qua* existente. Mas mesmo no interior dessa dimensão, Kierkegaard introduz ainda uma distinção, mais ou menos clara, mas ainda assim discernível, entre o propriamente ético e aquilo que se pode chamar propriamente de esfera ético-religiosa ou religiosa. Mais uma vez, adentrar nesse quadro de problemas exegéticos da obra de Kierkegaard levaria este trabalho para muito longe de seu intento. Basta notarmos que mesmo dentro da esfera religiosa é possível encontrar ainda mais uma diferenciação entre o religioso em geral e o propriamente cristão ou crístico. Ou ainda observarmos os debates sobre as zonas limítrofes entre cada “estádio” ou “estágio” (e mesmo sobre a correta nomenclatura utilizada para se referir a cada esfera). Sem negar a importância de todas essas discussões para uma compreensão mais aprofundada sobre o que propõe Kierkegaard, o que quero nesta última seção é, a exemplo das duas precedentes, apenas indicar a dependência intrínseca e necessária entre a reflexão sobre a dimensão de contato da subjetividade atual com “o deus” e “Deus”, e a ontologia exposta nos capítulos precedentes; mesmo aquilo que se poderia chamar de Filosofia da religião de Kierkegaard, paga tributo essencial a sua Ontologia.

Kierkegaard devota toda a última parte do capítulo quarto da Segunda Parte do *Pós-escrito* a analisar “Problema em si mesmo” – como aponta o título de tal seção – da subjetividade em relação com a proposta da beatitude eterna²⁵. Deve-se ter em

²⁵ Já na Introdução do *Pós-escrito*, Kierkegaard expõe o problema do livro nestes termos: “I, Johannes Climacus, born and bred in this city and now thirty years old, na ordinary human being like most folk, assume that a highest good, called an eternal happiness [*evig Salighed*], awaits me just as it awaits a housemaid and a professor. I have heard that Christianity is one’s prerequisite for this god, I now ask how I may enter into relation to this doctrine”. (*CUP1*, p. 15-16 / *SKS* 7, 25).

mente aqui o quadro geral do *Pós-escrito*, em especial seu caráter de “continuação” ou “adendo” às *Migalhas filosóficas*. Neste, Kierkegaard empreendera, conforme suas próprias palavras, um “experimento” ou “projeto” teórico – *Tanke-Projekt* – (cf. *PF*, p. 9 / *SKS 4*, 218) que consistia, basicamente, em construir um quadro geral da relação de um existente para com a verdade com o único critério de ser oposto ao que Kierkegaard denominara ali “o socrático”. Independentemente da correção da interpretação kierkegaardiana do intento socrático (ou platônico) e mesmo de sua leitura do *Mênnon*, o que é de interesse por ora é que o “não-socrático” desenha-se a partir da oposição a certas teses tais como a da reminiscência e algumas de suas derivações. Se para Sócrates a verdade já estava, de certo modo, em posse da alma, bastando-lhe que fosse lembrada através de um procedimento adequado, o “não-socrático” caracteriza-se então pela tese oposta, a de que o homem está num estado de não-posse da verdade em si, ou um estado de não-verdade²⁶. De maneira análoga, se como insistia Sócrates, ele próprio não possuía a verdade e, por isso, não a podia conceder, mas tão somente auxiliar na tarefa do “parto” – como bem descrito no *Timeu* –, o “não-socrático”, por estar absolutamente alijado da verdade só poderia recebê-la de outro que, por sua vez, traria inclusive a condição para a recepção da verdade e, assim, teria de ser, ele mesmo, portador da verdade, não-humano, “o deus”²⁷. O mesmo ocorre com o momento do encontro daquela que está na não-verdade com aquele portador da verdade; se no caso de Sócrates este é apenas a “ocasião” para a *Anamnésis*, no experimento kierkegaardiano o instante no qual ocorre o encontro é, por excelência, o instante do recebimento da verdade e é qualitativamente distinto de quaisquer outros. Essa pequena recensão da estrutura de *Migalhas* é importante na medida em que, ao final da obra, Kierkegaard afirma que, ao que tudo indica, houve mesmo, de fato, um caso ou instância dessa estrutura experimental do “não-socrático”, a saber, o Cristo – e o Cristianismo. O autor promete então uma sequência, um *Pós-escrito* que fará apenas tratar da “roupagem histórica” daquele experimento teórico abstrato. Ao referir-se ao “Problema em si mesmo”, Kierkegaard está se referindo, portanto, ao tema propriamente dito do Cristianismo como a possibilidade

²⁶ Lembre-se que Kierkegaard retoma essa expressão quando da discussão sobre o conceito de Verdade.

²⁷ Em *PF*, Kierkegaard deliberadamente utiliza a expressão com o artigo, “o deus” (*Guden*) (*PF*, p. 15 / *SKS 4*, 223), a fim de marcar simplesmente a oposição entre o “socrático”, o humano, e o divino ou não-humano, sem pretender aí comprometer-se, no âmbito despretensioso do “experimento teórico”, com todas as atribuições do Deus da tradição judaico-cristã.

da subjetividade encontrar-se com aquele portador da verdade, sob a roupagem da proposta de uma beatitude eterna – e de sua condição – e de como a subjetividade deve ser para que se dê tal encontro. Não é demais lembrar que Kierkegaard rejeita peremptoriamente a discussão sobre a veracidade do próprio Cristianismo tomado em si mesmo. Isso é o que fica evidente tanto desde o fim da primeira parte do *Pós-escrito*, quanto é o que decorre da limitação epistemológica derivada da tese do conhecimento aproximativo²⁸ e é explicitamente afirmado pelo filósofo. (cf. *CUP1*, p. 15 / *SKS 7*, 24-25).

Ora, é então precisamente no esforço de compreender e explicitar como deve ser a subjetividade que se torna explícita a conexão com os traços da ontologia do *Inter-Esse*. De princípio, toda a descrição fenomenológica da relação do existente para com o transcendente, seja ele na forma do “deus que traz a verdade e sua condição”, seja a partir do viés explicitamente cristão da roupagem histórica, pressupõe aquilo que chamei de espaço de abertura ou indeterminação ontológica ou, dito de outro modo, o espaço aberto pela incompletude ou falta ontológica, pelo caráter eminentemente intermediário do *Inter-Esse*.

O caráter fundamental da ideia de “espaço” ontológico deixa-se ver, em primeiro lugar, a partir de fora. Isso porque, embora seja um elemento presente em toda a exposição da ontologia kierkegaardiana, é mais precisamente na análise da dimensão religioso-teológica que a grande referência de fundo aparece. A Ontologia kierkegaardiana, que a meu ver não se pode compreender sem identificar o lugar de destaque do *Inter-Esse* com todas as suas notas, pode ser lida como um esforço moderno – a partir do léxico, mas também de certo universo de problemas mais ou menos determinados –, de tradução da antropologia ou da ontologia do homem que emerge da filosofia e da teologia cristãs, centradas essencialmente no conceito de Natureza Decaída. Não cabe aqui reconstruir todo o histórico dessa problemática questão. No entanto, claro está que o *tópos* ontológico do existente tal qual Kierkegaard o concebe é legatário da noção geral prevalecente na antropologia cristã

²⁸ Para Kierkegaard o *gap* entre a certeza da verdade objetiva e a decisão ou conversão subjetiva é insuperável devido a uma espécie de dualismo epistêmico ou conflito de faculdades ocasionado, precisamente, pela estrutura ontológica do existente. Não se segue da compreensão da verdade objetiva uma necessária disposição de ação ou crença, muito embora a falta de indícios objetivos seja comumente arrolada como causa primeira do impedimento da crença. Sobre essa não-continuidade entre verdade objetiva e decisão ou crença subjetiva, veja-se o meu Ferreira (2012).

de que, ao menos em seu estado atual, o ser humano é ontologicamente incompleto ou insuficiente. Não à toa, a percepção dessa “falha” ou “deficiência” ontológica foi fundamental tanto para outras ontologias cristãs que exploraram as temáticas da incompletude e da insuficiência – como as de Santo Agostinho²⁹ e Lutero³⁰ – quanto para a inspiração da ideia de intermediariedade, extensamente encontrada em Pascal³¹ ou na metafísica de S. Tomás de Aquino³², por exemplo. Em Kierkegaard, o estatuto ontológico *sui generis* da Existência pode ser dito o mote de tal encontro de universos conceituais. Aquilo que na epistemologia Kierkegaard afirma como não-verdade e na ética, como necessidade de apropriar-se existencialmente da ideia (possível), é resultado do *gap* epistemológico e ético ocasionado pela incompletude (*Ufuldkommenhed*) ontológica.

Em se tratando dos problemas concernentes à relação do existente para com o transcendente, seja para com “o deus” ou Deus, Kierkegaard desenvolve sua reflexão no *Pós-escrito* a partir de categorias fundadas exatamente na concepção de um espaço de incompletude ontológica como condição de possibilidade tanto de uma fenomenologia das afecções do existente diante da proposta da beatitude eterna,

²⁹ Santo Agostinho é talvez o primeiro grande articulador da noção de Natureza Decaída, em especial no que diz respeito a seu debate contra o pelagianismo. Veja-se, por exemplo: “[...] do mesmo modo, uma coisa entendemos pela palavra natureza quando falamos em sentido próprio, ou seja, quando falamos da natureza humana que Deus deu ao homem quando o criou no estado de inocência, e outra quando falamos desta em que, como consequência do pecado original, nascemos sujeitos à morte, ignorantes e escravos da concupiscência, estado do qual fala o Apóstolo”. (AGOSTINHO, 1971, p. 406). Para uma visão geral de S. Agostinho sobre o Pecado Original, veja-se Mann (2001).

³⁰ A reflexão sobre a temática da Natureza Decaída, bem como seus impactos, é vastíssima tanto nos escritos de Lutero quanto no luteranismo posterior, e é fundamental para sua abordagem da Graça, por exemplo. Apenas a título de exemplo, vejam-se os artigos 2, 4 e 19 da *Confessio Augustana*. A interessante relação entre os pressupostos filosóficos de Lutero e o surgimento da modernidade (e da Filosofia Moderna), em conexão com os temas que são tratados neste trabalho, pode ser vista em Gillespie (2009).

³¹ A antropologia de Pascal é, junto com a de Kierkegaard, um dos lugares privilegiados da história da Filosofia no qual o tema da insuficiência ontológica encontra o da intermediariedade; veja-se a seção dos *Pensées* intitulada “La grandeur de l’humanité est dans le milieu” (PASCAL, 1954, p. 1167-1171), com fragmentos em torno do tema da grandeza e da miséria do homem e suas “duplicidades”, tais como o conflito entre a razão e as paixões. Não é outra coisa senão a constatação da intermediariedade o que expressa um de seus mais eloquentes fragmentos: “L’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête”. (PASCAL, 1954, p. 117 [329 – Br. 358]). Sobre a antropologia pascaliana, veja-se a excelente tese de L. F. Pondé (2001), intitulada justamente *O homem insuficiente*.

³² Do ponto de vista metafísico, a síntese do problema da plurivocidade do ser e dos temas próprios à ontologia cristã operada por S. Tomás é, a meu ver, a mais interessante da história da Filosofia. Sobre isso, veja-se o incontornável *De ente et essentia* (2011), no qual a criatura humana, enquanto substância composta de matéria e forma, é alojada em um grau ontológico superior à *Materia prima*, mas inferior às substâncias simples constituídas de formas puras – segundo Tomás, o estatuto ontológico dos anjos – e, obviamente, abaixo do *Esse*, Deus. A bibliografia sobre o tema é vastíssima, mas boas aproximações podem ser feitas a partir do estudo de B. Montagnes (2008).

quanto dos caracteres objetivos de tal encontro, ou mesmo dos “movimentos” de Deus em direção ao existente.

Uma análise exaustiva desses temas demandaria um trabalho separado, todo dedicado a eles. Entretanto, é possível ver a conexão desses tópicos com os fundamentos da *Existential-Videnskab* explorados até aqui a partir da exposição dos dois grandes eixos daquela divisão do *Pós-escrito* acerca do “Problema em si mesmo”.

O que chamo aqui de “fenomenologia das afecções do existente” está consignada na primeira das subdivisões da seção descrita acima e desenvolve-se a partir das modulações do conceito de *Páthos*. Já o segundo eixo, acerca da dimensão, por assim dizer, objetiva da relação do sujeito com a proposta da beatitude eterna no tempo, dá-se na seção articulada em torno do que Kierkegaard denomina o Dialético. Uma vez mais, não é meu interesse aqui explorar todos os diferentes matizes dos dois desenvolvimentos. De fato, eles são o ápice do desdobramento de toda a argumentação do *Pós-escrito* e isso me levaria para longe do meu intento que consiste tão somente em mostrar como tais eixos são dependentes da estrutura ontológica apresentada por Kierkegaard como a condição de possibilidade tanto daqueles aspectos fenomenológicos quanto da dimensão dialética da relação do existente para com o transcendente.

Os dois eixos são apresentados por Kierkegaard no início da Divisão 2 sobre o “problema em si mesmo”. O problema da relação do existente para com a proposta histórica da beatitude eterna, hipostasiada na “roupagem histórica” do evento do Cristo, apresenta-se sob dois aspectos, um patético e outro dialético. O próprio Kierkegaard oferece uma descrição sucinta acerca do que esses dois aspectos do problema significam. Em primeiro lugar, a presença do elemento patético dá-se, da mesma forma que já mostrado anteriormente, por ser a condição de possibilidade e o índice preciso da implicação existencial do sujeito; é porque trata-se da relação pessoal e existencial para com o transcendente que destaca-se o *Páthos*. (cf. *CUP1*, p. 385 / *SKS 7*, 351). Já aquilo que Kierkegaard denomina o “dialético” no processo de relação do sujeito existente *qua* existente para com a oferta da beatitude eterna “[...] consists in this, that the eternal happiness to which the individual is assumed to relate himself with proper pathos is itself made dialectical by additional qualifications, which in turn work as an incitement that brings passion to its extreme” (*CUP1*, p. 385 / *SKS 7*, 351). Assim, “an existence-issue, however, is pathos-filled and dialectical.

The one set forth here requires existence-inwardness in order to grasp the pathos, passion of thought to grasp the dialectical difficulty, and concentrated passion because one is supposed to exist in it". (*CUP1*, p. 386 / *SKS 7*, 351).

Ora, se o que caracteriza toda e qualquer ação na qual o *Páthos* se faz presente é a implicação do sujeito, na medida em que ele deve modificar-se, que Kierkegaard defina o patético como um dos pilares da relação para com Deus aponta, em primeiro lugar, para a possibilidade de modificação existencial, para certa plasticidade típica de um ente ontologicamente deficitário. O que pretendo indicar aqui é algo que, desde Aristóteles – e passando por grande parte da filosofia medieval – a afetabilidade e a modificabilidade é sinal de certa deficiência ou dependência ontológica. É sabido que Aristóteles assinala, entre outras, a possibilidade de padecer – em seus diversos aspectos – como uma das características próprias da esfera sublunar³³; que “Deus” possa, portanto, padecer, é justamente o absurdo:

What, then, is the absurd? The absurd is that the eternal truth has come into existence in time, that God has come into existence, has been born, has grown up, etc., has come into existence exactly as an individual human being, indistinguishable from any other human being, inasmuch as all immediate recognizability is pre-Socratic paganism and from the Jewish point of view is idolatry. (*CUP1*, p. 210 / *SKS 7*, 193).

O que Kierkegaard evidencia com a presença necessária do *Páthos* é a abertura de um espaço de modificação existencial – já prenunciada com as teses da “existência na verdade” e da reduplicação – em vista de uma espécie de maior aproximação, ainda que assintótica, do objeto. Ao distinguir o *Páthos* estético do existencial, Kierkegaard afirma:

Esthetic pathos expresses itself in words and can in its truth signify that the individual abandons himself in order to lose himself in the idea, whereas existential pathos results from the transforming relation of the idea to the individual's existence. If the absolute *télos* does not absolutely transform the individual's existence by relating to it, then the individual does not relate himself with existential pathos but with esthetic pathos [...]. (*CUP1*, p. 387 / *SKS 7*, 752-753).

Portanto, “if an existing person is to relate himself with pathos to an eternal happiness, the point is that his existence should express [*udtrykker*] the relation”. (*CUP1*,

³³ Conferir, por exemplo, o livro I do *De generatione et corruptione* (1938).

p. 393 / SKS 7, 358). Essa expressão tem no estado intermediário e incompleto do *Inter-Esse* sua condição última de possibilidade³⁴. Que Kierkegaard esteja pressupondo toda essa estrutura é igualmente evidenciado na exposição do caráter dialético da relação do existente para com Deus e no problema essencial que ele levanta.

Entre as seções A – tratando do patético – e B – que versa sobre o dialético –, Kierkegaard insere um comentário que se estende por algumas páginas, tratando da passagem de um a outro. Em suas palavras, uma “cláusula” ou “declaração” intermediária (*Mellemsætning*). Ali é feita a distinção entre a Religiosidade A e a Religiosidade B, que consiste, essencialmente, na diferenciação entre um *Páthos* fundamental ou essencial em relação ao transcendente e o que ali é chamado de “novo páthos” (cf. *CUP1*, p. 555 / SKS 7, 505) cuja marca distintiva é o seu aprofundamento pelo paradoxo característico da relação com Deus trazido pelo Cristianismo. (cf. *CUP1*, p. 556 / SKS 7, 506-507). Em termos mais gerais, pode-se dizer que a distinção kierkegaardiana entre “Religiosidade A” e “Religiosidade B” é análoga àquela entre uma religiosidade natural – no sentido comum em que se fala de uma Teologia natural – e uma religiosidade revelada ou à luz da revelação – no mesmo sentido, igualmente, em que se fala de uma Teologia revelada. Mais do que adentrar nos meandros de tal diferenciação, importa reter a inclusão da dimensão paradoxal de uma relação para com Deus trazida pelo Cristianismo. É a relação do existente para com essa dimensão paradoxal o centro de gravidade da discussão de B:

The dialectical aspect of the issue requires thought-passion—not to want to understand it but to understand what it means to break in this way with the understanding and thinking and immanence, in order then to lose the last foothold of immanence, the eternity behind, and to exist, situated at the edge of existence, by virtue of the absurd. (*CUP1*, p. 569 / SKS 7, 517)³⁵.

³⁴ Nos três parágrafos que compõem a seção A, dedicada ao *Páthos* e às suas modulações, Kierkegaard desenvolve as três “expressões” (*Udtryker*) da afecção ligada ao religioso: Respeito (*Respekt*), Sofrimento (*Lidelse*) e Culpa (*Skyld*). Não é preciso avançar na análise pormenorizada de cada uma delas para apreciar a continuidade entre os fundamentos ontológicos e as facetas do elemento patético uma vez que são todas desdobramentos da mesma estrutura existencial.

³⁵ Mais uma vez, não é meu interesse aqui explorar todos os meandros da distinção feita por Kierkegaard, nem tampouco analisar sua correção e suas consequências. Basta dizer que os confins ou zonas limítrofes entre as duas “Religiosidades” é um dos temas candentes entre aqueles intérpretes mais voltados a esse universo temático no interior da obra de Kierkegaard. Para uma apreciação desse espectro de problemas – e até a discussão de uma eventual “Religiosidade C” –, vejam-se os capítulos 11, 12 e 14 de Westphal (1996).

Da mesma forma que na análise tecida em “A”, Kierkegaard também desenvolve em três momentos as modulações do elemento dialético. Ao ver em que tais modulações consistem, o apelo a uma estrutura ontológica subjacente não pode ser senão notada. Os três desenvolvimentos do que Kierkegaard denomina “Contradição dialética”, já nos títulos dos três parágrafos explanatórios, articulam essencialmente os elementos que Kierkegaard já colocara antes em relação de tensão na própria descrição ontológica do *Inter-Esse*: trata-se da contradição dialética de esperar a beatitude eterna no tempo através de algo igualmente temporal (§1), da contradição dialética de que a beatitude eterna é baseada na relação para com algo histórico (§2) e, por fim, da contradição dialética de que o histórico em questão é algo que se torna histórico contra sua própria natureza (§3). Ora, o Cristo apresenta-se como um paradoxo que aprofunda o *Páthos* do existente ou, antes, faz brotar nele um novo *Páthos*, porque é a hipóstase suprema das simultaneidades de opostos como temporalidade, historicidade e eternidade, finitude e infinitude, possibilidade e atualidade e, em suma, entre *Esse* e *Inter-Esse*³⁶.

Sendo assim, nas três principais dimensões nas quais o pensamento kierkegaardiano se desenvolve, não apenas se pode entrever uma conexão longínqua com temáticas ontológicas, mas tal conjunto de teses e princípios metafísicos de Kierkegaard lançam a luz definitiva que não apenas englobam aqueles três desdobramentos, mas dão a eles seu sentido fundamentalmente unitário, fazendo da busca por uma *Existentiel-Videnskab*, entre o entender-se e o transformar-se a si mesmo, uma filosofia tão teoreticamente aguda quanto existencialmente comprometida.

³⁶ Poder-se-ia dizer, em termos filosófico-teológicos, que, ao trazer a estrutura ontológica do existente diante das “contradições dialéticas” do Cristo, Kierkegaard está remodelando, em chave filosófica, o problema clássico consignado na expressão latina *Gratia supponit naturam*, uma vez que toda a condição para a própria compreensão existencial do paradoxo que é o Cristo parece repousar sobre o fato de que tal compreensão não é meramente teórica, mas existencial porque experienciada pelo próprio existente. Isso é particularmente interessante se se lembra que tal questão é um dos pontos da querela clássica entre o catolicismo e o protestantismo.

7 CONCLUSÃO

Este trabalho teve início numa intuição filosófica relativamente simples. Ela consistia na percepção de que, não obstante Kierkegaard esteja intimamente ligado ao conceito de Existência, ao menos sob a perspectiva do desenvolvimento desse conceito naquilo que ficou conhecido como tradição Continental, o sentido último de tal noção, bem como suas implicações e seus desdobramentos, estava longe de estar explícito mesmo nas análises mais exaustivas dedicadas ao pensamento do filósofo dinamarquês. Em outras palavras, esta pesquisa teve origem na percepção de um problema que, a princípio, mostrava-se apenas como um problema hermenêutico. Dizia respeito ao esclarecimento do significado de um conceito no interior da obra de um filósofo em particular e, em especial, de um conceito central que se mostrava tão fundamental quanto filosoficamente inexplorado. Contudo, tal intuição originária abriu espaço para um trabalho ainda mais profícuo e com resultados histórico-filosóficos ainda mais pujantes do que o esperado.

Em primeiro lugar, o exame do conceito de Existência na obra de Kierkegaard e, em especial nas obras predominantemente filosóficas sobre as quais me debrucei aqui, revelou uma dimensão virtualmente intocada de problemas filosóficos. Um dos resultados desta tese é a convicção – que penso que esteja amplamente amparada pelos argumentos apresentados – de que Kierkegaard não apenas apropriou-se de um universo de temas e conceitos filosóficos para fins absolutamente independentes, como por vezes se faz parecer ao apontá-lo como apenas um sujeito intelectualmente brilhante a serviço de uma missão controversamente autoimposta contra o *establishment* eclesiástico de seu tempo, mas foi um filósofo com uma consciência aguçada do *status quæstionis* de um conjunto não desprezível de problemas filosóficos.

Em um nível ainda mais profundo, em se tratando especificamente do que concerne aos problemas relacionados ao conceito de Existência, a pesquisa desvelou resultados igualmente relevantes. Não é o caso que Kierkegaard faça um uso arbitrário e dogmático daquele que é acertadamente reconhecido como o conceito central em torno do qual orbitam todos os momentos, figuras, exemplos, hipóteses e teses contidos em sua obra. De fato, o que Kierkegaard realmente faz é reconhecer e assumir o problema filosófico extremamente sofisticado de compreender as relações de tensão mútuas do homem para com o estrato da realidade que ele ocupa. Isso implica, em primeiro lugar, no empreendimento de uma descrição compreensiva dos atributos ou predicados mais gerais acerca daquele estrato, isto é, acarreta a

construção de uma verdadeira Ontologia. No entanto, por diversas vezes Kierkegaard manifesta explicitamente a consciência da dificuldade e dos limites do seu projeto. Trata-se da confecção de uma descrição compreensiva que, por um lado deve poder ser a descrição inequívoca de uma região do ser, bem como de um ente específico, com seus atributos primários e secundários, que ao mesmo tempo aponta para a dificuldade de fazê-lo com um objeto que desvanece no exato instante da sua apreensão. Para usar uma das perspicazes expressões de Kierkegaard – dirigida contra a pretensão de um conhecimento sistemático da Existência – trata-se, de certo modo, de tentar pintar Marte vestindo a armadura que o deixa invisível (cf. *CUP1*, p. 174 / *SKS 7*, 161). Antes de indicar uma empresa fracassada, isso indica ao mesmo tempo a compreensão de Kierkegaard acerca do momento filosófico em que estava e da dimensão do problema à sua frente. A consciência acerca do momento pelo qual a Filosofia passava – e talvez ainda passe – após o declínio da Filosofia entendida como uma compreensão dedutiva *a priori* sobre a realidade, mostra-se pelo intento de uma *descrição* da estrutura da realidade tomando por objeto uma certa parte dela que não pode ser derivada de nenhuma outra. Colocava-se em jogo, portanto, toda a problemática da própria natureza da Filosofia, a qual Kierkegaard partilhava, ainda que inconscientemente, com todos os seus diversos contemporâneos de todas as partes após os anos 1840.

Já a percepção sobre a complexidade de seu intento é testemunhada pelo esforço de mostrar racionalmente à própria razão os seus limites na tarefa de compreender-se a si mesma enquanto encrustada no domínio do ser atual. Assim, o deslocamento semântico ocasionado pela estrutura fundamental do homem *qua* existente significa, ao mesmo tempo que um limite, uma abertura. Que as questões relativas à verdade e ao sentido sejam trasladadas do domínio das categorias do intelecto para as categorias existenciais é não uma fraqueza ou deficiência filosófica de Kierkegaard mas, ao contrário, o resultado de uma incursão tão analítica quanto carregada de *páthos* pois, "if it is the misfortune of the age to have forgotten what inwardness is and what it means to exist, it is indeed especially pertinent to come as close to existence as possible" (*CUP1*, p. 289 / *SKS 7*, 264).

Portanto, se este trabalho alcançou ser uma compreensão aguçada de um problema filosófico e, ao mesmo tempo, uma contribuição para a fortuna interpretativa, ele de fato fez avançar aquela intuição originária em direção ao que se pode legitimamente chamar de Filosofia.

**PÓS-ESCRITO: A FILOSOFIA DO SÉCULO XIX COM
INCONSTANTE REFERÊNCIA A KIERKEGAARD:
REAVALIANDO OS PAPÉIS**

Não há dúvidas sobre a presença e a relevância de Kierkegaard no âmbito da Filosofia Moderna e Contemporânea. Seja em compêndios, dicionários, histórias da Filosofia ou em obras temáticas mais específicas sobre a filosofia dos séculos XIX e XX, Kierkegaard indiscutivelmente aparece entre as figuras de maior destaque. Também não parece haver espaço para dúvidas sobre qual seria o papel desempenhado pelo pensador dinamarquês. O epíteto "Pai do Existencialismo" tornou-se já um clássico para identificar e, ao mesmo tempo, limitar o seu escopo de influência. Vez ou outra, não se deixa de mencionar também sua influência nas filosofias ditas "pós-modernas" e "pós-estruturalistas". Se se deseja abarcar um terreno mais amplo, não se deixará de notar também que um ou outro filósofo de renome, fora da relação direta com o Existencialismo — como Adorno ou Hannah Arendt — dedicaram-se um tanto a estudá-lo e que, por fim, Kierkegaard exerceu grande influência na teologia dos últimos dois séculos, o que fica evidente nos protestantes K. Barth e P. Tillich e até mesmo no católico H. U. von Balthasar. Para selar as linhas gerais sobre a "recepção", menciona-se a presença de Kierkegaard em certos aspectos bastante pontuais do pensamento de Heidegger. Do ponto de vista dos problemas filosóficos aos quais Kierkegaard teria alguma contribuição a oferecer com seu aparato conceitual, a amplitude também parece estar bem delimitada: problemas existenciais quase sempre temperados com uma abordagem religiosa — vista por vezes até como fideísta — são o *background* a partir do qual emergem conceitos como "Angústia", "Desespero" e "Paixão". A crítica feroz, e frequentemente vista como uma espécie de petição de princípio histriônica, a Hegel e ao Sistema irrompe igualmente de um tipo de filosofia não raramente denominada "irracionalista" que encerra o capítulo sobre o lugar do pensamento de Kierkegaard¹.

Claro está que com isso não pretendo esgotar o modo como o pensamento de Kierkegaard foi — e tem sido — recebido. O que interessa aqui é (1) apontar para os padrões mais gerais de compreensão e recepção do pensamento kierkegaardiano e, por fim, (2), indicar, a partir dos tópicos desenvolvidos e dos resultados que foram

¹ Um caso paradigmático a ser lembrado é o de Sartre. Em sua alocução no congresso "*Kierkegaard Vivant*", organizado pela UNESCO e realizado em Paris entre os dias 21 e 23 de abril de 1964, o filósofo existencialista sintetiza e, ao fazê-lo, torna-se responsável por ecoar, grande parte dos preconceitos presentes na recepção contemporânea. Ali, Kierkegaard é descrito como "*chevalier de la subjectivité*", "*survivant au système*", "*philosophe antiphilosophie*", "*le poète de la foi*" e cuja crítica ao sistema hegeliano dá-se não por argumentos, mas "*par sa simple vie*". Sua obra seria uma "*oeuvre non-conceptuelle*" que, por fim, faria com que "*l'aspect théorique de l'oeuvre, chez Kierkegaard, est pure illusion*" (cf. SARTRE, 1966).

alcançados nesta tese, outros caminhos possíveis de interpretação que evidenciem a necessidade de uma reavaliação da posição de Kierkegaard no panorama da filosofia do XIX e início do XX². Para isso, cumpre examinar, ainda que brevemente, algumas obras que, não obstante sejam de caráter mais genérico sobre a Filosofia do século XIX, terminam por ser de certo modo paradigmáticas, seja por sua influência, como no caso de K. Löwith, seja por constituírem um esforço renovado de reinterpretação dos problemas e movimentos ocorridos na filosofia daquele século, mas que ainda permanecem, no tocante a Kierkegaard, no marco da leitura e interpretação tradicional, como é o caso da obra de L. Freuler. Uma breve olhada em algumas histórias da Filosofia também será útil ao meu propósito

1 K. Löwith e a narrativa tradicional

Não obstante sua monumental produção, é muito provavelmente por sua obra de 1941, *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, que o filósofo alemão Karl Löwith é conhecido. O livro, que já em 1964 conheceu tradução para o inglês (*From Hegel to Nietzsche - the revolution in nineteenth-century thought*), tornou-se paradigmático para a leitura e compreensão de certa parte e de certo viés dos movimentos ocorridos na filosofia do século XIX. Digo certa parte e certo viés precisamente porque uma das teses mais centrais da obra, desenvolvida no capítulo III da primeira parte, assevera que as opções disponíveis a partir da virada anti-Hegel no século XIX eram exclusivamente dois grandes polos representados por Marx e Kierkegaard (LÖWITH, 1964, p. 137-174).

Para além da crítica possível quanto ao recorte reducionista³, a análise que Löwith faz da posição kierkegaardiana é assaz curiosa. De fato, Löwith apresenta como um dos pontos centrais da oposição de Marx e Kierkegaard exatamente a crítica à noção hegeliana de Realidade (cf. todo o capítulo III). Por vias distintas, o ataque de Marx e Kierkegaard "separates precisely what Hegel had unified; both overturn his reconciliation between reason and reality". (LÖWITH, 1964, p. 137). A despeito até

² Para uma visão mais detalhada da recepção do pensamento kierkegaardiano, veja-se o já clássico livro de H. Malik (1997). Para uma análise exaustiva da recepção francesa de Kierkegaard, veja-se Politis (2005). Para uma visão sobre a recepção alemã, veja-se Schulz (2011). Por fim, para um quadro ao mesmo tempo mais compreensivo e mais detalhado, conferir os diversos volumes da seção "Reception" (8 a 14), da coleção *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, capitaneada por J. Stewart.

³ Essa é, precisamente, a crítica de L. Freuler, como se verá.

mesmo da desatenção de grande parte dos *Kierkegaard scholars*, Löwith reconhece inclusive que o "Kierkegaard's criticism of Hegel goes back to Kant's criticism of the ontological proof of God, in order to justify his differentiation between essence and existence [...]". (LÖWITH, 1964, p. 148), ainda que sua conclusão acerca da posição kierkegaardiana esteja, por assim dizer, invertida: "Basically, Kierkegaard's polemic against Hegel's notion of reality only consists of variations of the one central idea that no 'system' of existence can come to grips with reality [...]". (LÖWITH, 1964, p. 149).

Entretanto, se por um lado, como é inegável, Löwith reconhece que haja em Kierkegaard um fundamento filosoficamente consistente para a sua crítica a determinado tipo de filosofia, por outro, Löwith (1964, p. 161) é um bom exemplo de como se pode errar acertando e acertar errando. A conclusão — correta — de que Kierkegaard (e Marx) "deliberately deny *theoria* as the title of the highest human activity", em conjunto com a perspectiva extremamente reduzida acerca dos desenvolvimentos da filosofia do século XIX — que simplesmente sequer menciona figuras centrais como Frege, Bolzano e Brentano e apenas de passagem toca em nomes como Trendelenburg e Herbart —, faz com que a apreciação da filosofia kierkegaardiana fique restrita a um escopo de problemas, questões e relações ele mesmo bastante reduzido. Mesmo com a constatação de uma problemática bastante profunda — a da relação entre ser e pensamento — Löwith simplesmente não extrai daí nenhuma nova perspectiva de problemas ou relações entre Kierkegaard e os demais problemas centrais surgidos a partir da oposição a Hegel. As preocupações lógicas incontornavelmente conectadas com aquela crítica sobre o conceito de Realidade, ou mesmo como tamanha tese metafísica se conjugam com as demais preocupações kierkegaardianas e, num plano mais amplo, como todo esse conjunto se articula com os demais movimentos do século XIX para além do trinômio Hegel-Marx-Nietzsche, são elementos que permanecem de fora dos ganhos proporcionados por Löwith. Como sintetiza F. Beiser:

According to one narrative, whose roots we can trace back to Karl Löwith's seminal 'Von Hegel zu Nietzsche', German philosophy in the nineteenth century is essentially the story about the revolutionary transformation of Hegel's philosophy by the young Hegelians, Marx, Kierkegaard, and Nietzsche. This transformation gave rise to two major philosophical traditions, Marxism and Existentialism, which are seen as the main intellectual legacy of nineteenth century philosophy. Though rarely read today, Löwith's narrative has been profoundly influential. It has been the chief source for many popular histories of philosophy in

the Anglophone world, and it has formed the syllabi for countless courses on nineteenth century philosophy in Anglophone universities. The standard course on nineteenth century philosophy includes, just as Löwith would have it, Hegel, Marx, Kierkegaard, and Nietzsche. The guiding assumptions are that these thinkers are the most important ones and that by reading them alone students can know at least something about the most important philosophy in the nineteenth century. (BEISER, 2014, p. 7-8)⁴.

2 L. Freuler e a ampla crise da Filosofia

Se a leitura de Löwith sobre os desdobramentos da Filosofia do século XIX estabeleceu-se como uma espécie de paradigma, não é errado dizer que, atualmente, as análises sobre aquele período desenvolvem-se de maneira mais ampla e abrangente. A perspectiva praticamente bipolar de Löwith, fazendo o movimento de oposição à filosofia hegeliana desembocar exclusivamente na posição marxista ou existencialista é, correntemente, vista como insuficiente. De fato, é precisamente essa constatação o ponto de partida da obra de Léo Freuler (1997). O livro se abre com o questionamento da tese fundamental de Löwith e com um diagnóstico oposto ao daquele, que merece ser citado integralmente:

Qu'est-ce que la philosophie du XIXe siècle? [...]Par ailleurs, Löwith suggère d'emblée dans le titre de son étude que, après la mort de Hegel, cette philosophie a connu une 'rupture révolutionnaire', et que cette rupture est liée à Marx et à Kierkegaard [...]. En revanche, qu'en est-il lorsqu'on y regarde de plus près, lorsqu'on s'attarde sur la littérature philosophique du XIXe siècle, lorsqu'on cherche les noms de Kierkegaard et de Marx dans les bibliographies de l'époque? Les philosophes de seconde moitié du XIXe siècle étudient-ils, voire connaissent-ils seulement leurs textes, s'en inspirent-ils pour réformer la philosophie? Où sont les philosophes qui se réclament de Kierkegaard ou de Marx dans les années 1850, 1860 ou 1870? [...] Dans la littérature philosophique de l'époque, Kierkegaard est pour ainsi dire un inconnu, et ses écrits ne deviennent célèbres que dans les années 1920, grâce aux traductions allemandes de Schrempf, grâce à des théologiens comme Barth ou Thurneysen, grâce à des philosophes comme Jaspers ou Heidegger, et plus fondamentalement grâce à un certain climat anti-intellectualiste, 'irrationaliste' et

⁴ Beiser completa apontando os eventos que ficam de fora da análise de Löwith, como o surgimento do neokantismo, a controvérsia do materialismo e do historicismo, o pessimismo e o surgimento da lógica moderna. (cf. BEISER, 2014, p. 8). Mas essa citação merece um comentário. Beiser tem publicado nos últimos anos uma sequência valiosíssima de livros tratando desde o Idealismo Alemão até o período que sucede a morte de Hegel. Entre eles está inclusive uma excelente obra dedicada exclusivamente a Trendelenburg e Lotze (2013). Contudo, em (2014), obra dedicada a analisar especificamente o período de consolidação dos principais problemas e posições filosóficas do XIX após Hegel, Beiser sequer menciona o nome de Kierkegaard. Em outras palavras, Beiser é outro exemplo inegável do abismo que queremos apontar aqui, mas no outro extremo.

'existentialiste'. Par ailleurs, y a-t-il des philosophes qui s'inspirent ou se réclament de Marx dans les années 1850, 1860 ou 1870? On n'en trouvera que difficilement. (FREULER, 1997, p. 7-8).

Como se pode depreender desses parágrafos iniciais, a análise minuciosa de Freuler sobre o panorama da segunda metade do século XIX expande e transborda o quadro referencial de Löwith, contemplando tanto o exame da bibliografia produzida naquelas décadas, quanto os problemas de debates que ali se deram. Basta ver que, a partir da constatação da crise na qual a filosofia caíra, a obra avança para a compreensão das principais correntes engendradas a partir da recusa ao hegelianismo em seus mais diversos sentidos: materialismo, ateísmo, neocriticismo, psicologismo etc.

Todavia, se na apreciação da filosofia do XIX Freuler avança visivelmente em relação à abordagem clássica, no que aqui me interessa primariamente — a posição de Kierkegaard em tal contexto —, o intérprete francês falha igualmente. Após a crítica da visão de Löwith, Freuler menciona Kierkegaard apenas para reafirmar a absoluta inexpressividade do dinamarquês num contexto mais amplo. Em suma, ele não passaria "d'un Danois tourmenté". (FREULER, 1997, p. 89).

Muitas outras obras mais ou menos gerais poderiam ainda ser arroladas na construção da visão, mesmo atual, da posição de Kierkegaard no interior do panorama dos problemas da filosofia de seu tempo. Para além de Löwith e Freuler, assim como Beiser que foi citado em segundo plano, caso se examinassem obras sobre Filosofia Moderna e Contemporânea, como a de W. Stegmüller (1977), ou Histórias da Filosofia como as de A. Kenny (2006), Pe. Copleston (1993) ou F. Châtelet (1973), o quadro não se alteraria. Mesmo em se tratando dos comentários dos *Kierkegaard scholars*, a situação não é muito diferente. O abismo existente entre a apreciação das tendências e questões mais fundamentais e relevantes da filosofia do XIX e a localização e relação de Kierkegaard nesse quadro ainda impõe-se como virtualmente intransponível. Basta uma olhada no volume da coleção *The Cambridge Companion to* dedicado a Kierkegaard (HANNAY; MARINO, 1998) para constatar a ausência total de quaisquer referências ao universo mais geral da filosofia no XIX para além de Hegel. Caso similar vemos no recente *the Oxford Handbook to Kierkegaard* (LIPPITT; PATTISON, 2013), onde a seção dedicada a capítulos sobre a posteridade de Kierkegaard (LIPPITT; PATTISON, 2013, p. 385-590) reduz-se às relações já tradicionais com o Existencialismo e com Heidegger. Exceções feitas ao capítulo

sobre a recepção — se é que assim se pode chamar — por Wittgenstein (LIPPITT; PATTISON, 2013, p. 484-503) e ao artigo sobre Kierkegaard e a fenomenologia (LIPPITT; PATTISON, 2013, p. 440-463) que trata o tema de maneira bastante insipiente.

3 Kierkegaard a partir dos seus problemas

A despeito das incongruências e da inconstante avaliação sobre o lugar e o papel de Kierkegaard no panorama da Filosofia do XIX, todas as obras supracitadas concordam num aspecto central, a saber, que após as décadas de 1830-40 a Filosofia seria essencialmente moldada por questões decorrentes de uma reação à filosofia hegeliana ou, se se quiser, em linhas mais gerais, uma recusa dos axiomas mais fundamentais do Idealismo Alemão⁵. Mesmo a assim chamada "direita hegeliana", que consistia no grupo reacionário, por assim dizer, contrário ao completo abandono do pensamento de matriz hegeliana e mais afeito a uma remodelação do mesmo, só pode ser compreendido na medida em que justamente consistia na reação defensiva àquelas críticas.

É possível dizer que a reação ou virada em sentido oposto ao do pensamento hegeliano se deu, sobretudo, em três grandes frentes:

- a) questionamento e discussão do sentido e da função da Lógica e, conseqüentemente, da Metafísica e da Filosofia como um todo;
- b) surgimento de uma perspectiva metafísica materialista fortalecida por;
- c) uma expansão das ciências naturais e surgimento do historicismo.

É de fundamental importância notar que os três elementos citados têm pressupostos e consequência mais ou menos gerais. O sucesso epistêmico das abordagens indutivas e descritivas das ciências naturais, e mesmo da psicofísica nascente, significou, do ponto de vista estritamente filosófico, a falência do modelo de explicação dedutiva sobre a qual se assentava a explicação hegeliana para os mesmos fenômenos. O mesmo aplica-se à história e à antropologia⁶. Ora,

⁵ Ainda que Beiser (2013) argumente em uma linha ligeiramente diferente, sustentando que ainda uma parte da filosofia proveniente da crítica a Hegel seja, fundamentalmente, uma forma de idealismo tardio, não se nega ali aquela origem.

⁶ Sobre o avanço das ciências naturais e sua relação com a filosofia, veja-se os capítulos II, III e IV de Freuler (1997).

retroativamente, a dúvida sobre o sucesso dos expedientes explicativos utilizado no volume 2 da *Enciclopédia*, coloca em xeque o seu conceito mesmo de ciência. Se para Hegel a ciência deve ser conhecimento universal e necessário, a partir de sua perspectiva tal conhecimento só se pode dar a partir de uma unidade profunda alcançada pela identidade metafisicamente garantida entre Ser e Pensamento. Ora, não é difícil ver que a expansão das ciências naturais e de seus procedimentos — o domínio da *naturwissenschaftliche Weltanschauung* — não pode senão alargar a fissura causada por aquela crítica, já apontada mesmo por Löwith, ao axioma fundamental do pensamento idealista. Por sua vez, ao seu encontro vem o surgimento da Questão Lógica — *Logische Frage* — que localiza no próprio âmago daquele axioma, a Lógica, uma falha estrutural.

De importância igualmente cabal é identificar aquilo que, desde H. Schnädelbach (apud BEISER, 2014, p. 15), denomina-se "crise de identidade da Filosofia". A suspeita lançada sobre a Filosofia, por conta do constrangedor fracasso da filosofia de matriz idealista — em especial sua vertente absoluta —, atinge não somente seus epifenômenos, ou seus resultados, mas coloca em dúvida o seu próprio estatuto no interior do corpo das ciências, assim como também a sua validade e seu direito de existência:

By the 1840s, however, this conception of philosophy had become completely discredited. Most intellectuals no longer believed it possible for philosophy to provide a foundation for the sciences through a priori means or rational excogitation alone. There was no confidence in self-evident first principles, intellectual intuitions, a priori construction, or even a dialectic. The foundationalist program had come under heavy criticism from several quarters: from the 'physicalists' (Justus Liebig, Emil du Bois Reymond, Hermann Helmholtz); from the early neo-Kantians (Fries, Herbart, Beneke); and from the later idealists (Lotze, Trendelenburg, and Hartmann). All seemed to concur on one central point: that general principles and a priori reasoning cannot by themselves provide concrete results. We cannot derive substantive conclusions from formal principles, determinate results from indeterminate premises. All content, all knowledge of existence, has to derive from experience alone. The foundationalist program of speculative idealism was condemned as a relapse into the bad old ways of pre Kantian rationalism. (BEISER, 2014, p. 15).

Não é de se espantar, portanto, que um sem-número de projetos e empreendimentos filosóficos de fins da primeira metade do século XIX, bem como de toda a segunda metade, tenha se erigido a partir deste ambiente. Em especial alguns tipos de questões em particular:

- a) seguindo-se ao questionamento de uma metafísica "tradicional" baseada na identidade ou coextensividade entre ser e pensar, a subsequente redescoberta ou proposição de novas abordagens metafísicas⁷;
- b) seguindo-se ao questionamento dos fundamentos da Lógica, sobretudo enquanto identificada com a Ontologia "tradicional", a subsequente reflexão sobre sua gênese, função, escopo e categorias gerais⁸;
- c) seguindo-se à cisão entre Ser e Pensar, uma renovada reflexão sobre a natureza, atributos e alcance epistemológico e ético da subjetividade⁹.

Todo o quadro construído até agora deveria servir, então, para ao menos jogar um pouco de luz sobre como virtualmente todo a constelação de problemas kierkegaardianos tratados nesta tese guarda estreita relação para com o universo de problemas surgidos no contexto da Filosofia do século XIX. O que pretendo ressaltar aqui é que não se trata apenas dos problemas mais genéricos e superficiais, mas aqueles mais filosoficamente centrais e, do mesmo modo, que a abordagem kierkegaardiana não é apenas colateral, mas os componentes daquela "crise da Filosofia" têm íntima ligação com as preocupações centrais do projeto kierkegaardiano tomado em si mesmo.

Se o que digo aqui está correto, deve ser possível constatar também uma grave distorção no que diz respeito à avaliação tanto das temáticas e problemas presentes na obra de Kierkegaard, como conseqüentemente na aferição de seu papel e relevância na Filosofia do século XIX, mas também do XX. As leituras paradigmáticas de Löwith e Freuler, mas também as interpretações de Beiser, Stegmüller, Kenny e outros, falham gravemente na compreensão da filosofia de Kierkegaard e de suas conexões. Se por vezes temos uma valiosa recapitulação do

⁷ Poder-se-ia ver subsumidas aqui as preocupações de grande parte dos representantes do neo-aristotelismo do XIX (cf. THOUARD, 2003) e as reflexões de F. Brentano em sua tese de doutorado sobre os múltiplos sentidos de ser em Aristóteles. (BRENTANO, 1975).

⁸ Insere-se aqui toda a problemática da Questão Lógica e os desenvolvimentos, críticas e teses de Trendelenburg, Herbart, Bolzano, Lotze, Lask e, de uma maneira diferente mas sob o mesmo influxo, os trabalhos de Frege e do jovem Husserl. É curioso notar que até mesmo nas análises das teses de doutorado (1913) — sobre a teoria do juízo do psicologismo na Lógica — e de habilitação (1915) — sobre a teoria das categorias e do sentido em Duns Scotus —, reconhece-se ainda o peso determinante dos problemas aqui aventados, mas priva-se Kierkegaard, um proto-personagem deste panorama, de tais relações.

⁹ Lembre-se aqui de todas as considerações e reformulações do conceito e do papel da subjetividade no Neokantismo, mas também em certos movimentos da filosofia de Frege e, especialmente, Husserl. Igualmente, os desdobramentos em direção a uma filosofia da vida ou da facticidade podem ser vistos sob este ponto originário.

ambiente intelectual da Filosofia de fins dos anos 1800, no que diz respeito a Kierkegaard, um exame cuidadoso ainda está por fazer.

Não se trata simplesmente de um preciosismo historicista ou, o que seria ainda pior, uma tentativa pura e simples de pretender "reparar" certo erro na leitura do autor por uma questão de "justiça". O meu intento aqui, também como um subproduto desta tese, é fornecer condições para que Kierkegaard possa ser lido a partir de outros pontos de vista, por assim dizer, menos viciados e, conseqüentemente, que inclusive a sua importância e validade no diálogo agora acerca de problemas contemporâneos possa receber um tratamento mais adequado; enfim, que Kierkegaard seja lido e compreendido a partir de seus próprios problemas que, como espero ter mostrado, são muito mais diversos e variados do que a maior parte da tradição interpretativa concebeu. Do mesmo modo, suas intersecções não limitam-se àquelas condicionadas justamente por um tal espectro limitado de problemas. Kierkegaard não deve ser lido como um irracionalista ou sob o já enfadonho título de "Pai do existencialismo", predicados que limitam *a priori* o campo de questões filosóficas que caem sob sua alçada, mas suas preocupações e contribuições também no campo da Ontologia, da Teoria do sujeito e da Epistemologia devem ser analisadas ainda que em função de uma conseqüente refutação¹⁰.

¹⁰ Para mim, ainda não há melhor expressão de como deve mover-se a Filosofia em sua incessante tarefa de atualização do seu arcabouço do que a de Lima Vaz (2001, p.16-17): "Para mim, o exercício do ato de filosofar é sempre uma "memória" (uma *Erinnerung*, como diria Hegel), e uma "atenção" que podemos chamar conceptualizante, ou seja, pensada, refletida e discursivamente explicada, à realidade. Duas dimensões que nascem da mesma origem do ato de filosofar — ou da decisão de filosofar, da qual fala Hegel — e que definem o espaço espiritual onde a Filosofia tem a sua morada e onde vive. Filosofia é *anamnesis* — recordação — e é *nóesis* — pensamento. [...] Mas a Filosofia assume como tarefa pensar tematicamente o seu próprio passado — unir *anamnesis* e *nóesis* — e, nessa memória pensante, reinventar os problemas que, lhe deram origem e, assim, cumprir o destino que ainda segundo Hegel, está inscrito na sua própria essência: captar o tempo no conceito — o tempo que foi e o tempo que flui no agora do filosofar. É essa modalização temporal do ato filosófico que torna a Filosofia estruturalmente moderna. A Filosofia que não o for não é Filosofia, mas inventário ou arqueologia de ideias mortas. Esse labor, que tem a sua insubstituível utilidade, cabe a eruditos, não a filósofos. História da Filosofia é outra coisa, está integrada no exercício do filosofar e, por isso, só um verdadeiro filósofo pode ser um grande historiador da Filosofia como Hegel o foi de maneira exemplar".

REFERÊNCIAS

ABACI, U. "Kant's theses on existence". *British Journal for the History of Philosophy*, v. 16, n. 3, p. 559–593, 2008.

AGOSTINHO. "Do livre arbítrio". In: AGOSTINHO. *Obras de San Agustin (III)*. Madrid: BAC, 1971.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*, São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *O ente e a essência*, São Paulo: Vozes, 2011.

ARENDT, H., 1993. "O que é a filosofia da Existenz?" In: ARENDT, H., 1993. *A dignidade da política*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 15-38.

ARISTÓTELES. *Categories. On interpretation. Prior analytics* Cambridge, Harvard University Press, 1938. (Loeb, v. I),

_____. *De anima*. Trad. Maria Cecília L. G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Metafísica de Aristóteles - edición trilingüe* (trad. V. G. Yebra), Madrid: Gredos, 1998.

_____. *Metafísica* (edição bilíngue), São Paulo, 2002. 3 v.

_____. *Opera omnia græce et latine cum índice nominum et rerum*, Paris: Firmin-Didot, 1938. v. 2.

_____. *Poetics. Longinus: On the Sublime. Demetrius: On Style* (Loeb – Vol. XXIII), Cambridge: Harvard University Press, 1995a.

_____. *Tratados de lógica (Órganon) - II - Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*, Madrid: Gredos, 1995b.

BÄCK, A. "Avicenna on Existence". *Journal of the History of Philosophy*, Volume 25, Number 3, July-1987, p. 351-367.

BARDOUT, J-C. *Penser l'existence – L'existence exposée: époque médiévale*, Paris: Vrin, 2013.

BARFOD, H. P. (ed.), *Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer – vol I - 1833-1843*, Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1869.

BASSO, I. "inter-esse" In: *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani: Milano, vol. 6, 2006, p. 5757.

_____. "Schelling's Meontology and the Concept of Possibility in Kierkegaard". *Ars Brevis*, 17, 2011, p. 254-269.

BEISER, F. C. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____. *After Hegel - german philosophy 1840-1900*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2014.

BELO, C. "Essence and existence in Avicenna and Averroes". *Al-Qantara*, XXX 2, p. 403-426, julio-diciembre de 2009,

BOUCHILLOUX, H. *Kierkegaard et la fiction du christianisme dans les Miettes Philosophiques*, Paris: Hermann, 2014.

BOVE, L. F. *Kierkegaard and the eternal: an ontological basis for the religious individual's ethical action*, Nova Iorque, Tese de doutorado, 1982.

BRENTANO, F. *On the several senses of being in Aristotle*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1975.

CARIGNAN, M. *Essai sur l'intermède de Kierkegaard*, Ottawa: Les Presses de l'université d'Ottawa, 1995.

CARLISLE, C. "Kierkegaard's *Repetition*: the possibility of motion". *British Journal for the History of Philosophy*, v. 13, n. 3, p. 521-541. 2005,

CHÂTELET, F. *Histoire de la philosophie: Idées, Doctrines*, Paris: Hachette, 8 vols., 1973.

CÍCERO, M. T. *De finibus*, Cambridge: Harvard University Press, 1931.

CLAIR, A. *Kierkegaard – penser le singulier*, Paris: Du Cerf, 1993.

_____. *Kierkegaard – existence et éthique*, Paris: PUF, 1997.

CLOEREN, H. J. *Language and thought: German approaches to analytic philosophy in the 18th and 19th centuries*, New York: Walter De Gruyter, 1988.

COLLINS, J. *The mind of Kierkegaard*, Londres: Secker & Warburg, 1954.

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

COPLESTON, F. *A history of philosophy*, New York: Image Publishing, 9. Vols. 1993.

DAVENPORT, J.; RUDD, A. *Kierkegaard after Macintyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Chicago & La Salle: Open Court Publishing Co, 2001.

DE VLEESCHAUWER, H. J. *L'évolution de la pensée kantienne: l'histoire d'une doctrine*. Paris: Félix Alcan, 1939.

ÉCOLE, J. "La définition de l'Existence comme le complément de la possibilité et les rapports de l'essence et de l'existence selon Christian Wolff". *Les Études philosophiques*, n. 1/2 (jan-jun), p. 261-273, 1996.

ELROD, J. W. *Being and Existence in Kierkegaard's pseudonymous Works*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

ERICKSON S. A., "Leibniz on essence, existence and creation". *Review of Metaphysics*, vol. XVIII, p. 476-487, March 1965.

EVANS C. S. "Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith". *Religious Studies*, v. 25, (n. 3), p. 347-362, 1989.

_____. "Realism and Antirealism in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript" in HANNAY, A.; MARINO, G. (org.). *The Cambridge companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 154-176.

_____. *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands: Humanities, 1999.

FERRARIN, A. "Construction and mathematical schematism. Kant on the exhibition of a concept in intuition" in *Kant-Studien*, 86, 1995, p. 131-174.

FERRARIS, M (org.). *Storia dell'ontologia*, Milano: Bompiani, 2008.

FERREIRA, G. "Algumas considerações sobre o conceito de verdade no Postscriptum". *Revista Filosofia Capital*, v. 6 – Dossiê Søren Aabye Kierkegaard, p. 112-124, 2011.

_____. "Verdade e decisão: sobre a relação entre verdade objetiva e decisão subjetiva (a partir de Kierkegaard)" in *Revista Guairacá*, 28, 2012, p. 9-25.

_____. "'Pós-Escrito' como 'Problemas Lógicos': Kierkegaard e a Questão Lógica no século XIX" In: Marcelo Carvalho; Vinicius Figueiredo. (Org.). *Filosofia Alemã – de Marx a Nietzsche*, 1ª ed., São Paulo: ANPOF, 2013, p. 77-86.

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

_____. "Kierkegaard Descends to the Underworld: Some remarks on the Kierkegaardian appropriation of an argument by F. A. Trendelenburg" In: *Cognitio* – vol. 14, n. 2, 2014b, p. 235-246.

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

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

FREGE, G. *Posthumous writings* (ed. HERMES, H.; KEMBARTEL, F.; KAULBACH, F.), Oxford: Basil Blackwell, 1991.

FREULER, L. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris: Vrin, 1997.

FRIEDMAN, M. *A parting of ways – Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago and La Salle: Open Court, 2000.

FUGALI, E. *Anima e Movimento - Teoria della conoscenza e psicologia in Trendelenburg*, Milano: Franco Angeli, 2007.

FURTAK, R. A. "The Kierkegaardian ideal of "essential knowing" and the scandal of modern philosophy" in FURTAK, R. A. (org.), *Kierkegaard's "Concluding Unscientific Postscript": a critical guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 87-110.

GARFF, J. *Søren Kierkegaard: A Biography* (trad. B. H. Kirmmse), Princeton: Princeton University Press, 2005.

GILLESPIE, M. *The theological origins of modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

GIUSTI, E. "Existência e pregação: sobre alguns problemas contemporâneos e sua origem kantiana". *Integração*, p. 34-40, fev. 2002.

GONZÁLEZ, D. "Trendelenburg: an ally against speculation" in: STEWART, J. (org.). *Kierkegaard and his german contemporaries: philosophy* – vol. 6, Aldershot: Ashgate, 1997, p. 309-334.

_____. *Essai Sur L'ontologie Kierkegaardienne: Idéauté et Détermination*. Paris: Éd. L'Harmattan, 1998.

GREEN, R. M. *Kierkegaard and Kant – The hidden debt*, New York: SUNY, 1992.

GRØN, A. *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, Copenhagen: Gyldendal, 1997.

GUYER, P. "Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism", In: AMERIKSEN, K. (org.) *The Cambridge companion to German Idealism*, 2000, p. 37-56.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?*, São Paulo: Loyola, 1999.

HANNAY, A. *Kierkegaard*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

_____. *Kierkegaard and philosophy – selected essays*, New York: Routledge, 2003.

HANNAY, A.; MARINO, G. (org.). *The Cambridge companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HEGEL, G.W. F. *Wissenschaft der Logik: die objektive Logik* In: HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*, Hamburg: Felix Meiner, 1978, vol. 11.

_____. *Science de la logique – premier tome – premier livre L'ÊTRE* (trad. P.-J. Labarrière e G. Jarczyk), Paris: Aubier Montagne, 1972.

_____. *Fenomenologia do espírito*, São Paulo: Vozes, 1992.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio – vol. I A ciência da lógica* (trad. P. Meneses e J. Machado), São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline – Part I: Science of Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HEIDEGGER, M. *Frühe Schriften. Gesamtausgabe*. Vol. 1. Frankfurt: Klostermann, 1978.

_____. *Ser e tempo* – edição bilíngue (trad. F. Castilho), Campinas: Unicamp, 2012.

_____. *The basic problems of phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 1988.

_____. *Kant and the problem of metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.

HEINEKAMP A., "Los conceptos de Realitas, Perfectio y Bonum Metaphysicum en Leibniz". *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n. 33, p. 65-85, 1999.

HEIS, J. *Frege, Lotze and Boole*, Disponível em: http://www.lps.uci.edu/lps_bios/jheis. Acessado em 9/5/2013.

HINTIKKA, J. "Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument" In: KNUUTILA, S; HINTIKKA, J. (org.), *The logic of being – historical studies*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 249-268.

HOWLAND, J. "Lessing and Socrates in Kierkegaard's *Postscript*" In: FURTAK, R. A. (org.). *Kierkegaard's "Concluding Unscientific Postscript": a critical guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 111-131.

HÜGLI, A. *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, Zürich: Editio Academica, 1973.

INWAGEN, P. V. *Existence: essays in ontology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

JACOBY, M. G. "Kierkegaard on truth". *Religious Studies*, v. 38, p. 27-44, 2002.

JØRGENSEN, A. *Søren Kierkegaard literature – 1956-2006: A bibliography*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009.

KAHN, C. *Essays on being*, New York: Oxford University Press, 2009.

KANT, I., *Lógica*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992a.

_____. "New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition" In: KANT, I. *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, (trad. David Walford), Cambridge: Cambridge University Press, 1992b.

_____. *Critique of Pure Reason* (trans. P. Guyer and A. W. Wood), New York: Cambridge University Press, *The Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant*, 1998.

_____. *Crítica Da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (trad. Estudio preliminar e notas de E. G. Belsunce), Buenos Aires: Prometeo, 2004.

KENNY, A. *A new history of western philosophy*, New York: Oxford University Press, 4 vols. 2006.

KIRMMSE, B. *Kierkegaard in golden-age Denmark*, Indiana University Press, 1990.

_____. (org.). *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, Princeton: Princeton University Press, 1996,

KNAPPE, U. *Kierkegaard Studies Monograph Series 9: Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*, Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2004.

LEIBNIZ, G. W. *Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publisher, 1989.

_____. "New system of the nature of the substances" in WOOLHOUSE, R. S.; FRANCK, R., *Leibniz's 'New System' and Associated Contemporary Texts*, New York: Oxford University Press, 1997.

_____. *New essays on human understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LIMA VAZ, H. C. de. "Morte e vida da filosofia". *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, v. 2 (n.1), p. 8-23, 2001.

LIPPITT, J.; PATTISON, G. (org.). *The Oxford handbook to Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

LONGATO, F. "Trendelenburg tra Aristotele, Kant e Hegel". *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, v. 13, p. 27-35, set-dec, 1984.

LÖWITH, K. *From Hegel to Nietzsche - the revolution in nineteenth-century thought*, New York: Columbia University Press, 1964.

LÜBCKE, P. "Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard". *Filosofiske Studier*, v. 6, p. 127-147, 1983a.

_____. "Modalität und Zeit bei Kierkegaard und Heidegger". *Text & Kontext*, Sonderreihe, v. 15, p. 114-134, 1983b.

_____. "Kierkegaard, Climacus, and the famous dictum 'Subjectivity is truth'", *Julia Watkin Memorial Kierkegaard Lecture*, St. Olaf, 1/11/2011. Cópia impressa obtida junto à *H. and E. Hong Kierkegaard Library*, St. Olaf College, MN – EUA no verão de 2012.

MACINTYRE, A. *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACKEY, L. "Philosophy and Poetry in Kierkegaard". *The Review of Metaphysics*, v. 23, n. 2, p. 316-332, dez. 1969,

MACKIE, J. L. *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

MCTAGGART, J. M. E. *A commentary on Hegel's logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

MALANTSCHUK, G. *Kierkegaard's Thought* (trad. H. e E. Hong), Princeton: Princeton UP, 1974.

MALIK, H. C. *Receiving Søren Kierkegaard: the early impact and transmission of his thought*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1997.

MANN, W. E. "Augustine on evil and original sin" in STUMP, E. et KRETZMANN, N. *The Cambridge companion to Augustine*, New York: Cambridge University Press, 2001, p. 40-48.

MARIGO, G. "La contraddizione e l'opposizione reale nel pensiero precritico di Kant dal 1755 al 1763" In: BERTI, E. (org.). *La contraddizione*, Roma: Città Nuova Editrice, 1977, p. 71-84.

MARQUET, J-F. "Système et sujet chez Hegel et Schelling" In: MARQUET, J-F. *Restitutions - études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 2001, p. 153-164.

MESSAGE, J. "Kierkegaard, Trendelenburg; la logique et les catégories modales", in: *Kairós* 10, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1997, p. 49-61.

MICHALSON JR., G. E. "Lessing, Kierkegaard, and the "Ugly Ditch": A Reexamination". *The Journal of Religion*, v. 59, (3), p. 324-334, 1979.

MOLBECH, C. *Dansk Ordbog indeholdende det danske Sprogs Stammeord*, Copenhagen: Gyldendal, 2 vols, 1833.

MONTAGNES, B. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Du Cerf, 2008.

MOONEY, E. (org). *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements*, Bloomington: Indiana University Press, 2008.

MØLLER, P. M. "Réflexions sur la possibilité de prouver l'immortalité de l'homme" In VERGOTE, H-B., *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard*, Paris: PUF, 1993.

Ordbog over det danske Sprog – Historisk Ordbog – 1700-1950, 2014. 28 vols. Disponível em <http://ordnet.dk/ods>. Acessado em 17 de novembro de 2014.

MUENCH, P. "Kierkegaard's Socratic pseudonym: a profile of Johannes Climacus" In: FURTAK, R. A., (org.) *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript – A critical guide*, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 25-44.

PASCAL, B. *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard – Col. Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

PATTISON, G. *The Philosophy of Kierkegaard*, Montreal: McGill-Queen's UP, 2005.

PECKHAUS, V. "Language and logic in post-hegelian philosophy". *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, v. 4, p. 1-17, 2009

PHILIPSE, H. "Transcendental Idealism" In: SMITH, B; WOODRUFF SMITH, D. (org.) *The Cambridge companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 239-322.

PIETY, M. G. "The epistemology of Postscript" In: FURTAK, R. A. (org.), *Kierkegaard's "Concluding Unscientific Postscript": a critical guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010a, p. 190-203.

_____. *Ways of knowing: Kierkegaard's pluralist epistemology*, Waco: Baylor University Press, 2010b.

PLATÃO. *Le banquet* (trad. L. Robin), Paris: Les Belles Lettres, 1951.

PLOTINO. *Enneades*, Paris: Societe D'Édition Les Belles Lettres, 1924.

POLITIS, H. *Kierkegaard en France au XXe siècle: Archéologie d'une réception*, Paris: Éditions Kimé, 2005.

_____. *Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*, Paris: Éditions Kimé, 2009.

PONDÉ, L. F. *O homem insuficiente – comentários de antropologia pascaliana*, São Paulo : EDUSP, 2001.

POPKIN, R. H. "Hume and Kierkegaard". *The Journal of Religion*, vol. 31, n. 4, 1951, p. 274-281.

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.

_____. *Estudos neokantianos*, São Paulo, Loyola, 2011a.

_____. "Filosofia e história da Filosofia: uma reflexão sobre as relações de texto e contexto". *Revista Cognitio-Estudos*, v. 8 (2), p. 141-148, 2011b.

POSCH, T. "Hegel's criticism of Newton's physics: a reconsideration", *Michael Petry Memorial Lecture - Oxford Conference on "Hegel and British Thought"*, 2004. Disponível em http://sammelpunkt.philo.at:8080/988/1/posch_oxford.pdf - acessado em 18/11/2014.

PUNTEL, L. B. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia*, São Leopoldo: Unisinos, 2010.

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.

PUTNAM, H. "A half century of philosophy viewed from within". *Daedalus*, 126, 1, Winter, p. 175-208, 1997.

ROSFORT, R. "Kierkegaard in Nature: The Fragility of Existing with Naturalism" In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.). *Kierkegaard Studies Yearbook*, New York: De Gruyter, 2014, p. 79-110.

RUDD, A. *Kierkegaard and the limits of the ethical*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

SARTRE, J-P., 1966, "L'Univrsel singulier" In *Kierkegaard vivant – Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Paris: Gallimard, p. 20-63.

SCHÄFER, K. *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*. München: Kösel-Verl, 1968.

SCHMIDINGER, H. M. *Das problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*, Freiburg: Verlag Karl Alber, 1983.

SCHMIDT, J. *Hegels Wissenschaft der Logik: und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, München: Johannes Berchmans, 1977.

SCHULZ, H. *Aneinung und Reflexion: Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*, Berlin: W. De Gruyter (Kierkegaard Studies Monograph Series), 2011.

SCHULZ, W. *Existenz und System bei Sören Kierkegaard*, Stuttgart: Neske, 1967.

SCHÖNBAUMSFELD, G. *A confusion of the spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, New York: Oxford University Press, 2007.

SORELL, T.; ROGERS, G. A. J. *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

STACK, G. J. "Aristotle and Kierkegaard's existential ethics". *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 12, n. 1, Jan. 1974, p. 1-19.

_____. "The meaning of 'subjectivity is truth'". *Midwestern Journal of Philosophy*, 26, 1975, p. 26-40.

STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea – introdução crítica*, São Paulo: E.P.U/EDUSP, 2 volumes, 1977.

STEWART, J. (org). *Kierkegaard and his contemporaries, the culture of Golden Age Denmark*, Berlin: Walter de Gruyter, 2003a.

STEWART, J. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, New York: Cambridge University Press, 2003b.

_____. "Søren Kierkegaard and the Problem of Pseudonymity". *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 32, Issue 2, 2011a, p. 407-434.

_____. "The notion of actuality in Kierkegaard and Schelling's influence". *Ars Brevis*, 17, 2011b, p. 237-253

THEUNISSEN, M. "Kierkegaard negativistic method" In: KERRIGAN, W; SMITH, J. *Psychiatry and the Humanities, Vol. 5: Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self*, 1981, p. 381-423.

_____. *Kierkegaard's Concept of Despair*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

THOMAS, J. H. "Logic and existence in Kierkegaard". *Journal of the British Society of Phenomenology*, v. 2, p. 3-11, 1971.

THOMPSON, J. *Kierkegaard*, New York: Alfred Knopf, 1973.

THOUARD, D. (org.). *Aristote Au XIXe Siècle*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du septentrion, 2003.

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

TRENDELENBURG, F. A. *Logische Untersuchungen*, Berlin: Bethge, vols. I-II, 1840.

_____. *Die Logische Frage in Hegel's System. Zwei Sreitschriften*, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1843.

_____. *Logische Untersuchungen*, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, vols. I-II, 1862.

_____. "The Logical Question in Hegel's System" In: STERN, R. (org) *G. W. F. Hegel – Critical Assessments*, Londres e Nova Iorque: Routledge, 1993, p. 182-216.

TUGENDHAT, E. *Propedêutica lógico-semântica*, Petrópolis: Vozes, 1997.

TURNBULL, J. "Kierkegaard and Contemporary Philosophy". *Acta Kierkegaardiana - Kierkegaard and Great Philosophers*, Mexico City/ Barcelona/ Šaľa: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, v. 2, p. 1-10, 2007.

_____. "Why Kierkegaard matters not to Philosophy", conferência proferida no Congresso Internacional "Why Kierkegaard Still Matters", em St. Olaf College, MN-EUA em junho de 2010. Acessível em: http://www.academia.edu/attachments/1329663/download_file (acessado em 06/05/2013).

TURNER, J. S.; BEIDLER, D. R. "Kierkegaard's 'Johannes Climacus' on Logical Systems and Existential Systems". *Idealistic Studies*, v. XX (1), p. 170-183, 1991.

VALLS, A.; STEWART, J. "Polémica en torno a la figura de Lessin en Kierkegaard". *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, 1, p. 25-37, 2013.

VAN DER KUIJLEN, W. J. F. *An unused but a highly needful concept: the notion of Realrepugnanz in Kant's early philosophy and Kritik der reinen Vernunft*, Enschede: Ipskamp Drukkers B. V, 2009.

VERGOTE, Henri-Bernard. *Sens Et Répétition: Essai Sur L'ironie Kierkegaardienne*. vols. I e II, Paris: Cerf/Orante, 1982.

_____. *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard*, Paris: PUF, 1993.

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.

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. "Traces of Kierkegaard's reading of the Theodicy" In: STEWART, J., *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions - Volume 5, Tome I – Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources), United Kingdom: Ashgate, 2009, p. 77-112.

WALSH, D. *The Modern Philosophical Revolution: The Luminosity of Existence*. Cambridge: Cambridge UP, 2008.

WATKIN, J. *A Key to Kierkegaard's Abbreviations and Spelling = Nøgle Til Kierkegaards Forkortelser Og Stavemåde*. Copenhagen: C.A. Reitzels Boghandel, 1981.

_____. "Boom! The Earth is Round – On the impossibility of an Existential System" In: PERKINS, R. L. *International Kierkegaard Commentary – vol. 12: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Macon: Mercer University Press, 1997, p. 95-113.

WATTS, D. "The Paradox of Beginning: Hegel, Kierkegaard and Philosophical Inquiry". *Inquiry*, v. 50 (1), p. 5-33, 2007.

WESTPHAL, M. *Becoming a self*, West Lafayette: Purdue University Press, 1996.

_____. "Climacus on subjectivity and the system" In: FURTAK, R. A., 2010. *Kierkegaard's Concluding unscientific postscript – a critical guide*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

WHISENANT, J. "Kierkegaard's use of Lessing". *Modern Theology*, v. 6 (3), p. 259-272, 1990.

WYSCHOGRD, M. *Kierkegaard and Heidegger; the Ontology of Existence*, New York: Humanities Press, 1969.