

OS VAIVÉNS DA DIALÉTICA: KIERKEGAARD, LEITOR DA CIÉNCIA DA LÓGICA

Gabriel Ferri Bichir

Doutor em Filosofia pela USP

Resumo: Neste trabalho, buscamos mapear a crítica de Kierkegaard à lógica hegeliana passando por seus momentos principais, tais como: o estatuto do início, a validade da noção de movimento para explicar o desenvolvimento das categorias, o conceito de ser e de essência etc. Grosso modo, Kierkegaard denuncia a abstração e a sistematicidade da dialética hegeliana, contrapondo-a a uma "dialética existencial" aberta e centrada na escolha individual. Além disso, buscamos apontar as inconsistências de leituras contemporâneas desse debate que tendem a defender Kierkegaard acriticamente, ignorando a complexidade dos argumentos hegelianos e perdendo de vista as contradições verdadeiramente importantes explicitadas por meio desse confronto.

Palavras-chave: Dialética, Hegel, Kierkegaard, Lógica.

Abstract: In this paper, we aim to map out Kierkegaard's critique of Hegelian logic by going through its main moments, such as: the status of the beginning, the validity of the notion of movement to explain the development of the categories, the concept of being and essence, etc. Broadly speaking, Kierkegaard denounces the abstraction and systematicity of the Hegelian dialectic, opposing it to an open-ended "existential dialectic" centered on individual choice. Moreover, we seek to point out some inconsistencies in contemporary accounts of this debate, which tend to defend Kierkegaard uncritically, ignoring the complexity of the Hegelian arguments and losing sight of the truly important contradictions articulated through this confrontation.

Keywords: Dialectics, Hegel, Kierkegaard, Logic.

Introdução

Trendelenburg dizia que a “disputa concernindo a questão lógica é a disputa pela existência do sistema” (TRENDELENBURG, 1872, p.91), algo particularmente verdadeiro no caso da contenda entre Kierkegaard e Hegel. As críticas que Kierkegaard endereça ao antípoda não são de forma alguma um elemento marginal em sua obra, uma vez que apontam para concepções distintas de categorias dialéticas centrais, tais como negação, contradição, movimento, reflexão etc. Tateando o núcleo do pensamento hegeliano, Kierkegaard busca abalar suas determinações essenciais e indicar uma falha

que, embora se reflita em discussões mais amplas a respeito da ética ou da religião, já estaria presente na estruturação dialética dos conceitos.

No entanto, talvez não tenha havido um ponto mais problemático nas recentes análises dos comentadores de Kierkegaard do que suas considerações acerca das críticas à lógica hegeliana. Com efeito, seu novo “programa de leitura” pode ser resumido na já célebre constatação de Pascal Marignac: “Kierkegaard, ao contrário de muitos de seus comentadores, tem um conhecimento direto do sistema hegeliano; e, *strictissimo sensu*, ele certamente o compreendeu” (MARIGNAC apud POLITIS, 2009, p. 159). Por um lado, essas interpretações têm o mérito de superar os preconceitos de outrora, quando Kierkegaard era visto de modo derogativo como literato, poeta ou teólogo, já que sua obra opunha-se ao *pathos* sistemático comumente associado à filosofia. Por outro, os novos intérpretes caíram no equívoco contrário de buscar defender Kierkegaard a todo o custo, pois se ele “certamente compreendeu” Hegel, não poderia ter feito críticas improcedentes.

Um dos pontos cegos desse modo de leitura (anglo-saxão de nascença) é a dificuldade de lidar com inconsistências em seu objeto: quando diagnosticadas, elas sempre são vistas como algo negativo a ser exorcizado de uma análise rigorosa. Trocando em miúdos: esses intérpretes têm horror à contradição. Para eles, já que Kierkegaard “certamente” compreendeu Hegel, é necessário que tenha compreendido a totalidade de sua obra e que tenha plena ciência do que está atacando. É instrutivo observar o caso de um dos pioneiros dessa nova tradição, Jon Stewart, que consegue, em muitos momentos, ir além desse raciocínio simplista, mostrando como muitas das críticas de Kierkegaard não atingem seu antípoda; no entanto, não leva esse movimento às últimas consequências, deduzindo desse fato que os alvos verdadeiros só poderiam ser os hegelianos dinamarqueses, e não o próprio Hegel, o que é uma maneira conveniente de tangenciar o problema e negligenciar as ambivalências de seu autor.

Contra isso, cabe dizer que Kierkegaard efetivamente não compreendeu muitos dos *topoi* básicos da lógica hegeliana. Os quatro temas da lógica hegeliana que serão analisados em seguida indicam certos impasses em seu raciocínio, que denunciam não uma “má leitura”, mas uma dificuldade efetiva de operar no campo do pensar dialético. Ainda assim, é notável a capacidade de Kierkegaard de operar com essa dialética mesmo que não a tenha entendido por completo. Não se trata, portanto, de caracterizá-lo como um “bom” ou “mau leitor”, algo absolutamente vazio de interesse filosófico, mas de compreender por que lê Hegel de determinada maneira e não de outra,

quais suas estratégias e os pressupostos de seu pensamento que exigem, muitas vezes, que sua leitura seja distorcida para que algo verdadeiro possa ser dito.

Um Experimento Mental

É bem conhecida a seguinte passagem dos *Diários*, na qual Kierkegaard alfineta o método hegeliano:

Se Hegel tivesse escrito toda a sua lógica e houvesse escrito no prefácio que ela era apenas um experimento do pensamento, no qual em muitos pontos ele ainda se esquivara de algumas coisas, ele teria sido, sem dúvida, o maior pensador que já viveu. Da forma como é, ele é cômico (KIERKEGAARD, 1970, p.2217/V A 73).

Embora não deva ser tomado de forma absolutamente literal, tal comentário fornece um fio pertinente de análise do estatuto da lógica para Kierkegaard.

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

Tendo estabelecido que o campo do pensamento está cindido daquele da atualidade, o recurso à ideia de um “experimento teórico” funciona como um freio cético à tomada precipitada de conclusões. Além disso, fornece um modo de operar com conceitos sem que se caia na acusação de abstração imputada aos sistemáticos, já que o conceito só é usado sob rigorosa vigilância e nunca possui a pretensão de assimilar por completo seu objeto. Esse seria precisamente o equívoco de Hegel ao afirmar que sua *Lógica* ocupava-se, de fato, do real, não estando confinada ao estatuto de uma representação mental. Hegel, porém, antecipou-se a tal crítica:

O conceito da lógica até agora repousa na separação, pressuposta como definitiva pela consciência comum, do *conteúdo* do conhecimento e da *forma* do mesmo ou da *verdade* e da *certeza*. Primeiramente, pressupõe-se que a matéria do conhecimento como um mundo acabado presente em e para si fora do pensar, que o pensar para si é vazio, aproxima-se exteriormente daquela matéria como uma forma, preenche-se com ela e apenas assim ganha um conteúdo e torna-se, através disso, um conhecer real (HEGEL, 2016, p.46).

A ideia de um experimento mental, ao menos nos termos discutidos acima, só é possível se se aceitar uma divisão estanque entre forma e conteúdo, características de uma lógica de extração aristotélica. Se Kierkegaard levasse às últimas consequências seu método experimental, teria de abrir mão da divisão demasiado estrita que traça entre as esferas do pensamento e da existência. O pseudônimo Johannes Climacus mobiliza inúmeras vezes categorias lógicas (possibilidade, necessidade, relação) e conceitos como o de paradoxo e de repetição para dar conta da particularidade do ponto de vista cristão, que seria contraposto ao grego. Tais conceitos exigem uma relação com o atual e possuem realidade própria, que não se esgota no meramente possível, pois seguem o objeto em seu próprio movimento de autodeterminação; a vinda de Cristo à Terra – a encarnação – é um acontecimento que põe a ideia de paradoxo enquanto tal, independentemente do que os indivíduos pensem a respeito. Ela é, portanto, e em sentido hegeliano, objetiva. Trata-se, com efeito, da “necessidade do objeto” tantas vezes aludida por Hegel, a partir da qual é “o conteúdo em si, a dialética que ele tem nele mesmo que o move progressivamente” (HEGEL, 2016, p.57).

Apenas a custo de trair seus próprios conceitos Kierkegaard poderia insistir na ideia de um experimento inocente. Seu método, ao menos no Espírito de sua obra, tantas vezes contrário à Letra, permanece hegeliano na medida em que aceita a premissa da imanência do movimento do conteúdo,

descrevendo um “percurso irresistível”. Como lembra Hegel, essa é a única maneira de vivificar o “esqueleto morto” da lógica, que, caso contrário, permaneceria vítima do entendimento reflexionante:

Voltado contra a razão, ele se comporta como *entendimento humano comum* e faz valer sua concepção que a verdade repousa na realidade sensível, que os pensamentos são *apenas* pensamentos, no sentido de que somente a percepção sensível lhes dá teor e realidade, que a razão, na medida em que permanece em e para si, apenas gera quimeras. Nessa renúncia da razão a si mesma perde-se o conceito da verdade; a razão fica restrita a conhecer somente a verdade subjetiva, apenas o fenômeno, apenas aquilo a que não corresponde à natureza da própria Coisa; o *saber* recaiu à *opinião* (HEGEL, 2016, p.48).

Uma das maiores contribuições do pensamento dialético é, pois, mostrar como os pensamentos nunca são “apenas” pensamentos, pois não só possuem eles mesmos realidade (algo que Kierkegaard não negava), mas referem-se, em sua própria estrutura, à realidade. A autocompreensão de Kierkegaard desse processo fica muito aquém do que sua própria obra realizou, ainda que de maneira parcial e contraditória em muitos momentos. O entendimento reflexionante não é a sina última de sua filosofia, embora se imponha em muitos momentos ceifando o movimento dialético latente que clamava por emergir. Muitas vezes, falta-lhe sensibilidade para o fato de que “apenas em seu conceito algo tem efetividade” (HEGEL, 2016, p.53), ainda que reitere a impossibilidade de o objeto permanecer em sua imediatidate simples. Ainda assim, compreendeu o problema muito melhor do que seu guia, Trendelenburg, quando este afirma que “o método dialético é uma hipótese lógica” (TRENDELENBURG, 1872, p.92), aceitando como dado o que Kierkegaard reconhecia como algo explicitamente recusado por Hegel.

O Problema do Início

O *Pós-Escrito* é o texto de Kierkegaard no qual se concentra a maior parte de seus argumentos contra a lógica hegeliana. Eles ocupam, sobretudo, algumas páginas que desenvolvem as seguintes considerações “a) um sistema lógico pode haver; b) mas não pode haver um sistema da existência” (KIERKEGAARD, 2013, p.113). Não trataremos desses dois itens separadamente, mas escolheremos alguns pontos centrais da argumentação e

buscaremos, a partir de sua análise, esclarecer essas duas afirmações e pesar sua relevância para o conjunto da obra.

Um dos primeiros temas abordados por Kierkegaard é a questão do início na lógica: como deve ser feito? Possui ou não pressupostos? É ou não imediato? A argumentação desenvolvida nessa parte é complexa e passa por diferentes etapas, que, num primeiro momento, apenas situam as discordâncias principais, para depois mostrarem como Hegel equivocou-se e, por fim, proporem uma solução alternativa.

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

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

O problema é que Hegel teria sido impreciso com relação à descrição do início, não deixando claro como ele deveria se dar. Valendo-se da premissa, ela mesma hegeliana, de que o imediato sempre é anulado logo que é posto, Kierkegaard deriva daí a consideração que apenas a reflexão seria capaz de guiar o primeiro movimento das categorias. A etapa seguinte é colocar o questionamento: “Como eu consigo deter a reflexão, uma vez posta em movimento, a fim de alcançar esse começo? Pois a reflexão tem a notável propriedade de ser infinita” (KIERKEGAARD, 2013, p.117). A ideia de Kierkegaard, aludida logo depois, é de que a reflexão seria marcada por uma má infinitude que não permite que seja demarcado claramente o começo, ela prossegue e não pode ser parada por suas próprias forças. O único jeito de pará-la é se houver uma decisão: “Só quando a reflexão se interrompe o começo pode ocorrer, e a reflexão só pode ser interrompida por alguma outra coisa, e esta alguma outra coisa é algo completamente diferente do lógico, já que é uma decisão” (KIERKEGAARD, 2013, p.118). A argumentação é perfeitamente coerente: Hegel teria se enredado em graves dificuldades

porque, subrepticiamente, escamoteou um elemento extralógico (a vontade de um sujeito) no próprio coração de sua *Lógica*, que estará corrompida desde o início, pois não segue seu próprio critério de determinação estritamente imanente do conceito. Diante disso, a conclusão só poderia ser uma: “não há nenhum começo absoluto” (KIERKEGAARD, 2013, p.119).

Kierkegaard ainda antevê uma objeção de algum “hegeliano emocionado”, que poderia afirmar que é precisamente com o nada que o sistema deve começar¹, mas logo a dispensa como um malabarismo vazio, já que o problema central seria justamente como começar com esse nada. Se ele fosse um pressuposto, então a lógica já não seria mais sem pressupostos, como reitera Hegel, mas se ele não fosse um pressuposto, então exigiria uma abstração infinita, que fosse capaz de abstrair completamente tudo: “Isso quer dizer que, se for possível para um ser humano, pensando, abstrair de tudo, é impossível para ele fazer mais, já que este ato, posto que não ultrapassa todo a força humana, de qualquer maneira o exaure absolutamente” (KIERKEGAARD, 2013, p.119). O problema persiste: a reflexão tende inexoravelmente a um mau infinito e só pode ser parada por um elemento transcendentemente, a livre escolha do pensador.

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

Grosso modo, há dois pontos insuficientes na crítica kierkegaardiana: em primeiro lugar, a categorização equivocada a respeito do imediato e, em segundo lugar, o pressuposto de que o início dependeria de um sujeito que reflita sobre as categorias e decida quando começar. Como já dito, Hegel recusa explicitamente o modelo da reflexão exterior, que é puramente subjetiva e dependente de um termo transcendente que coloque os outros em relação; a reflexão determinante, que está em jogo aqui, dá-se no próprio objeto. Ou seja, são as próprias categorias que passam umas às outras de forma imanente e necessária, pois elas mesmas guardam seu próprio movimento de reflexão, no qual a contradição é assumida e, para que possa ser superada, a própria

¹ Jon Stewart afirma que esse tipo de consideração indicaria que o alvo principal de Kierkegaard não é Hegel, mas Heiberg, que em seu *Sistema de Lógica* modificaria o esquema hegeliano afirmando que o primeiro elemento da triade seria ser e nada, o segundo devir e o terceiro ser determinado (para Hegel, tem-se A- Ser; B- Nada e C- Devir). Heiberg também insistiria mais claramente na dificuldade do início, que só poderia ser um paradoxo, que é e ao mesmo tempo não é. Mesmo que se aceite tal premissa, a linha de raciocínio que acusa a impossibilidade de parar a reflexão é claramente endereçada à Ciência da Lógica. Ver: Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. New York: Cambridge University Press, 2003, p.492-495.

categoria tem de se transformar. Sendo assim, não há um “substrato” desse movimento, como um pensador que pudesse decidir arbitrariamente quando uma categoria deveria passar a outra², pois isso seria recair naquilo mesmo que Hegel acusa em Fichte (o Eu = Eu), ou na problemática intuição intelectual de Schelling. Por isso, deve-se sustentar que: “Aquele início não é nem algo arbitrário e apenas temporariamente aceito, nem um pressuposto solicitado e que aparece de modo arbitrário(...)” (HEGEL, 2016, p.74).

Contudo, isso não significa que Hegel ignore em absoluto o problema da decisão, pois há uma dimensão na qual ela deve ser resguardada: “Apenas está presente a decisão, que também pode ser vista como uma arbitrariedade, a saber, que se queira considerar o *pensar como tal*” (HEGEL, 2016, p.72). Como se vê, não se trata da decisão de parar a reflexão quando se achar conveniente, algo que não faz sentido, já que há uma necessidade natural que exige que ela cesse quando atinge o puro ser, pois ele é o que há de mais abstrato. Como lembra Houlgate (2006), a única maneira de considerar que a reflexão é infinita é se se fizer apelo a uma reflexão de segundo grau, terceiro grau etc. sobre a primeira reflexão (ou seja, uma reflexão que incidiria sobre a reflexão acerca do puro ser e assim sucessivamente), mas isso seria desconhecer o modo como a reflexão funciona; como se o próprio objeto não fosse capaz de impor seu movimento ao processo de abstração, como se o refletir fosse um jogo arbitrário de um pensamento nômade que busca sempre a potência superior. Hegel, dirá, na verdade, que a decisão aloja-se no próprio fato de se optar por abstrair o pensamento enquanto tal, separando-o de todas as suas determinações sensíveis, históricas etc. Ainda assim, trata-se de uma decisão que se dá no interior do próprio pensamento, e não fora dele, já que aquele que pensa é também pensado por seu pensamento, nunca age de forma absolutamente livre, nem absolutamente necessária diante dele. A dialética do começo envolve, efetivamente, liberdade e necessidade, mas não nos termos postos por Kierkegaard, termos estes extraídos da reflexão própria ao entendimento; ela estabelece a necessidade de um pensamento que seja capaz de se autodeterminar pondo-se em sua liberdade, o que não significa que ele seja arbitrário, ou que seus próprios objetos não funcionem como barreiras ao processo de abstração. Cabe também pontuar que as determinações do

² “As Henrich has pointed out, however, any reading that understands the move from being to nothing to be prompted by the activity of the philosopher must be mistaken because it turns speculative logic into a *phenomenological* logic — an account of what happens when pure being is thought *by us*, not an account of the logical character of pure being *itself*. Hegel states clearly in the *Encyclopedia Logic* that the categories “investigate themselves” and that dialectic dwells “within” them (*EL* 82/114 [*S41 Add. 1*]). If this is the case, they must be understood to develop or “move” because of their own *logical* character, not because of the way we think of them or experience them” (HOULGATE, 2006, p.273-274).

pensamento são cristalizadas historicamente; assim, a própria possibilidade dessa abstração levada a cabo na *Ciência da Lógica* já é mediada por um desenvolvimento histórico anterior do espírito³, o que nos conduz ao primeiro dos problemas aludidos no parágrafo anterior: a questão do imediato. Diante de tudo o que foi dito, é evidente que Hegel não nega que o início imediato já seja mediado tanto pelo que veio antes como pelo que ainda virá, mas trata-se de entender em que termos essa mediação deve ser compreendida. Para tanto, é a figura do círculo que será invocada:

O essencial para a ciência não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o todo da mesma seja um ciclo dentro de si mesmo, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro. Portanto, surge, por outro lado, como igualmente necessário considerar como resultado aquilo ao qual o movimento retorna como ao seu *fundamento*. A esse respeito, o primeiro é igualmente o fundamento e o último é um derivado; na medida em que se parte do primeiro e, por meio de inferências corretas, chega-se ao último como ao fundamento, este é resultado (HEGEL, 2016, p.73-74).

Com isso dissolve-se a própria concepção usual de início, algo que não é levado em conta por Kierkegaard em sua crítica. Esse “início absoluto” não é o mesmo início dos grandes sistemas do XVII, como o cartesiano, que exigia um ponto arquimediano inabalável que deveria sustentar tudo que se segue a partir de deduções concebidas a partir do exemplo da matemática ou da geometria. Ao analisar Hegel, deve-se sempre atentar para o fato de que ele implode as significações naturalizadas por dentro⁴, desacostumando o pensamento com aquelas categorias que sempre lhe pareceram mais familiares. A própria imagem do círculo deve ser lida com cuidado, pois não significa um retorno ao mesmo ponto de partida, o que seria assumir que tudo já estava dado de antemão, que a identidade foi preservada e reafirmada durante todo o processo, e sim um movimento de retorno que modifica aquilo que retorna,

³ “De fato, a necessidade de ocupar-se com os pensamentos puros pressupõe um longo percurso pelo qual o espírito humano tem que ter passado; é, pode-se dizer, a carência do carecimento já satisfeito da necessidade, a ausência do carecimento, à qual ele precisa ter chegado, a abstração da matéria do intuir, do imaginar etc., dos interesses concretos do desejar, os impulsos, da vontade, em cuja matéria as determinações do pensar encontram-se encobertas” (HEGEL, 2016, p.34).

⁴ “Não dizemos sequer que o sentido dessas palavras é alterado. Pois não havia sentido imutável. Tal é a única surpresa reservada pela passagem ao especulativo: essa lenta alteração que parece metamorfosear as palavras que empregávamos no início, sem que no entanto devéssemos renunciar a elas ou inventar outras, esse é o sentido mesmo, enfim despojado de sua finitude. Em suma, nada mais decepcionante para os amadores de lances teatrais que a desmisticificação hegeliana: tudo estava dito, e bastava-se saber ler; ainda era preciso, porém, saber que tudo era Dizer” (LEBRUN, 2006, p.118).

conduzindo o processo a um novo patamar (por isso se fala de um “círculo de círculos”). Daí decorre a famosa afirmação de que na constituição da unidade entre ser e nada dá-se a “identidade da identidade e da não identidade”, que não é meramente a identidade inicial, mas uma nova identidade que assimilou as tensões presentes no patamar anterior e internalizou-as, modificando-se a si mesma. É verdade que o próprio Hegel teve seu sistema criticado diversas vezes por ceder ao peso da identidade sem o devido contrapeso da não identidade (é o caso da crítica adorniana, por exemplo), mas isso não significa que o não idêntico seja inexistente em sua filosofia, ou que ela aceite, sem mais, que o idêntico é capaz de absorver integralmente tudo que lhe resista.

O Movimento, Categoria Bastarda

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

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

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

discussão Kierkegaard pressupõe como conhecido o argumento de um aliado de grande peso, a quem não poupa elogios:

No tocante a este ponto, de qualquer modo, estou entretanto muito feliz por poder referir-me a um homem que pensa de modo saudável e, afortunadamente, foi formado pelos gregos (qualidade rara em nossa época!); um homem que soube como desembaraçar a si mesmo e a seu pensamento de toda relação rastejante e humilhante para com Hegel, de cuja celebridade, de resto, todos procuram se aproveitar, se não de outro modo, então por irem mais adiante, ou seja, por terem absorvido Hegel em si; um homem que antes preferiu-se contentar com Aristóteles e consigo mesmo – estou falando de Trendelenburg. Seu mérito consiste, entre outros, em ter captado o movimento como a pressuposição inexplicável, como o [denominador] comum em que ser e pensar se unem, e como sua continuada reciprocidade (KIERKEGAARD, 2013, p.114).

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

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

teriam sido menos do que sombras fugazes (...) Mas o puro pensamento vive separado da imaginação, pensamento impuro. Se ele não receber da última seu pão diário, morre irrecuperavelmente (TRENDELENBURG, 1871, p.358).

Nessa passagem, fica evidente o argumento central de Trendelenburg, que consiste em acusar Hegel de haver se utilizado, de forma velada e não tematizada, do conceito de movimento local, abstraído da relação entre seres sensíveis. Mas isso não basta, pois há ainda outro passo decisivo, que se refere aos papéis da imaginação e da intuição nesse processo: “não era o movimento do puro pensamento, mas o movimento da intuição, um movimento geométrico que desenha formas no espaço da imaginação” (TRENDELENBURG, 1871, p.359). Assim, o tipo de movimento que Hegel busca descrever, e que recebe o nome de movimento do puro pensamento, só poderia ocorrer com a intervenção da intuição, que constrói no “espaço da imaginação”⁵. O movimento na lógica não seria apenas ilusório, mas impossível enquanto tal, pois exige a concorrência de uma faculdade humana que fora excluída do processo e que retorna para reivindicar seu quinhão.

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

⁵ Para uma exposição detalhada do argumento de Trendelenburg e sua apropriação por Kierkegaard, ver: FERREIRA, G. Kierkegaard Descends to the Underworld: Some remarks on the Kierkegaardian appropriation of an argument by F. A. Trendelenburg. *Cognitio*, São Paulo, n.2, 2013, p.235-246. Lê-se, por exemplo, na p.241: “One can understand now the core of Trendelenburg’s argument: the motion of disappearing of one into another requires the mediation of pure intuition that constructs, builds or draws shapes in the space of imagination. It is absolutely imperative to note, once again, that the interdiction that Trendelenburg addresses is not to the passage across Being – Nothing – Becoming taken in itself, but to the possibility that for us, finite beings, it is possible to seize this moment immediately, without the assistance of pure intuition which takes place in the imagination, building – or somehow representing – the complex of progressive determinations as, precisely, “Passage” or “Movement” which, in turn, cannot appear, as such, from the analysis of these concepts’ marks of from the lack of such marks.”

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

Embora Hegel estabeleça essa aproximação entre o puro devir lógico e o devir intuído, é preciso ter o cuidado de não rebater um sobre o outro. O conceito de devir não pode ser elaborado com o auxílio do conceito de tempo, o que resultaria em falsificar uma categoria lógica pela introdução de um componente extrínseco e, além do mais, sensível, embora abstrato; por outro lado, se falsificaria também a noção de tempo, esvaziando-o de seu conteúdo real para assimilá-lo a uma pura forma lógica: não é por acaso que Hegel o deduz inicialmente em uma Filosofia da Natureza (ARANTES, 2000, p.89).

Dessa forma: “desde o momento em que se impõe ao devir um esquema temporal, essa diferença, que seria preciso não perder de vista, desaparece, os dois termos se afastam um do outro, isolando-se no tempo” (ARANTES, 2000, p.112). Esse afastamento tem como fundamento uma compreensão ordinária do movimento, que só pode descrevê-lo a partir de uma sucessão de termos discretos ocupando momentos distintos e não contraditórios. Eis o segundo ponto que Trendelenburg não compreendeu — esse modelo não serve para explicar o devir propriamente lógico que Hegel tem em mente, o qual opera como uma passagem imediata de um termo a outro:

Ele [o ser] é a indeterminidade e o vazio puros. – Não há *nada* a intuir nele, caso aqui se possa falar de intuir; ou ele é apenas este mesmo intuir puro, vazio. Tampouco há algo nele que se possa pensar ou ele é, igualmente, apenas este pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado, é, de fato, *nada* e nem mais nem menos do que nada (HEGEL, 2016, p.85).

Hegel afirma explicitamente que nada há a intuir quando se trata do puro ser, que é a categoria mais abstrata de todas, absolutamente indeterminada. Atente-se também para a linguagem empregada: Hegel sequer

afirma, nesse momento, que o ser passa para o nada, ele diz simplesmente que ele é nada. O mesmo se passa no caso inverso: “Nada é, com isso, a mesma determinação ou, antes, ausência de determinação e, com isso, em geral, o mesmo que o *ser puro* é” (HEGEL, 2016, p.85). Por fim, vejamos como descreve o devir propriamente dito: “Sua verdade é, então, este *movimento* do desaparecer imediato de um no outro: o *devir*, um movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolveu imediatamente” (HEGEL, 2016, p.86). Esse movimento é sempre descrito como algo imediato e, para tanto, emprega-se o verbo “ser”, dando-se a entender que um já é imediatamente o outro, ou já passou imediatamente no outro sem qualquer etapa intermediária⁶. Trendelenburg, como muitos outros em sua época, não conseguiu captar a especificidade e a originalidade do que é descrito por Hegel, e por isso o acusou de operar com um modelo incompleto, como se Hegel já não houvesse abandonado o paradigma a partir do qual essa compreensão do movimento adquiria validade. Talvez Lebrun tenha sido quem melhor captou a radicalidade dessa nova concepção:

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

Trendelenburg quer que Hegel aceite os pressupostos de uma lógica pré-dialética, para, então, mostrar como se equivocou. Mas Lebrun demonstra

⁶ Deve-se levar em consideração o fato de que o próprio conceito de movimento não permanece o mesmo ao longo da *Ciência da Lógica*, pois esse caráter imediatamente relacional das determinações ainda não está presente na *Doutrina do Ser*, mas é posto efetivamente a partir da *Doutrina da Essência*.

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

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

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

Como se nota, a descrição do que seria o movimento depende em larga medida de certas teses de Aristóteles, algo recorrente em outros momentos do *corpus* kierkegaardiano⁷. O primeiro aspecto a ser destacado refere-se ao fato de Kierkegaard restringir a discussão aristotélica a apenas um de seus elementos, a saber, a definição dada no Livro III da *Física*, deixando de lado as análises mais aprofundadas das diversas modalidades de mudança que se seguem nos livros seguintes. Com efeito, neste livro Aristóteles define o movimento como “A atualização do que existe potencialmente, na medida em que existe potencialmente” (ARISTÓTELES, 1952, p.278/201a10). Embora Aristóteles nunca fale de um “salto” (isso fica por conta de Kierkegaard,

⁷ Ver, por exemplo, A Repetição: “Nesse sentido, podemos afirmar que a noção grega da *kinesis*, que corresponde à categoria moderna da *transição*, merece a máxima atenção” (KIERKEGAARD, 2009, p.64).

apoando-se em Lessing e no próprio Hegel), sua preocupação está de fato nesse momento de passagem no qual algo que só era em potência (*dynamis*) passa a ser em ato (*enérgeia*); por isso seus exemplos são retirados de ações ainda em progresso: “aprendendo”, “ensinando”, “construindo” etc. Uma segunda constatação, não menos interessante, refere-se ao fato de Kierkegaard confundir a diade ato/potência com atual/possível. Como esclarece Waaler (1998), esse equívoco parte da leitura de Kierkegaard dos trabalhos de Möller e de Tennemann sobre filosofia grega, nos quais descrevem essa transição precisamente nos termos de possibilidade para atualidade. Aprofundaremos as consequências dessa interpretação no item seguinte. No momento, cabe refletir sobre o peso dessa escolha para a dialética de Kierkegaard.

No mesmo artigo, Waaler prossegue sua argumentação defendendo que essa modalidade de passagem estaria mais bem descrita sob um paradigma leibniziano (atualização de um possível dentro de infinitos outros) do que propriamente aristotélico. Para nós, trata-se de uma questão secundária, embora não seja absurdo supor que haja elementos de ambos os filósofos nessas considerações. Dois pontos devem ser retidos a partir de tal discussão: em primeiro lugar, Kierkegaard acredita que se trataria de uma transição concreta em oposição à abstração hegeliana, restrita ao pensamento. A atualização de uma possibilidade seria, pois, a verdadeira representação do movimento existencial, e poder-se-ia pensar em inúmeros exemplos presentes nas três esferas da existência para ilustrá-lo (o estético seria aquele preso na possibilidade, que não consegue passar para o atual, enquanto o ético reivindicaria a escolha do casamento como a atualização da mais importante possibilidade na vida de um indivíduo etc.). Em segundo lugar, este não seria um movimento imanente, mas transcendente, pois dependeria da escolha particularizada de um agente. Em sua forma definitiva, tal movimento descreveria uma autêntica repetição:

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

Com efeito, essa repetição mobiliza, paradoxalmente, interioridade e transcendência em um mesmo movimento. De qualquer modo, a ideia central de Kierkegaard é a necessária ruptura com a noção de imanência, já que a mudança que se dá pela atualização não só supera o que veio antes, mas elimina o possível ao fim do processo⁸ (assim como em Aristóteles, pois a casa em potência deve desaparecer para que a casa em ato possa surgir). Diferentemente do movimento hegeliano, não haveria um momento de internalização e conservação das etapas precedentes, fato que caracteriza sua noção de *Aufhebung*⁹. Exatamente por constituir uma espécie de “negação absoluta” do que vem antes, Kierkegaard utilizará a imagem do salto para caracterizar tal passagem. No entanto, isso depõe contra sua intenção dialética, pois regride a uma concepção na qual a distância a ser vencida volta a ocupar uma posição central. Kierkegaard afirma-o explicitamente:

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

⁸ “What happens in a pathos-filled transition, however, is not simply that the possibility of a past moment is turned into present actuality. On the contrary, a pathos-filled transition marks a moment of discontinuity with the past, a new beginning. Rather than being the actualization of a possibility, a pathos-filled transition therefore comes about through the annihilation of possibility” (ERIKSEN, 2000, p.125). Discordamos do ponto de vista de Eriksen quando separa atualização e destruição do possível, pois ambos estavam correlacionados já em Aristóteles, algo que é mantido por Kierkegaard. Para além disso, contudo, é importante notar como Eriksen recupera uma distinção feita apenas *en passant* por Kierkegaard nos *Papirer*, a saber, entre transição “dialética” (que concerne a necessidade imanente) e “cheia de *pathos*” (o salto do possível ao atual; devir). Ver, por exemplo: *Diários VIII.2 B 85; VIII.2 C 1.*

⁹ Kierkegaard tece uma série de considerações irônicas a respeito da expressão hegeliana: “Explicar algo significa *superá-lo*? Bem sei que a palavra *aufheben* tem, na língua alemã, diversos significados, até mesmo opostos; com bastante frequência se tem lembrado que ela tanto pode significar *tollerare* quanto *conservare*. Não estou informado de que a palavra dinamarquesa *ophøeve* permita tal ambiguidade, mas por outro lado sei que nossos filósofos dano-germânicos a empregam no sentido da palavra alemã. Se o possuir significados opostos é uma boa qualidade para uma palavra, isso eu não sei, mas quem quer expressar-se com precisão prefere evitar o uso de uma tal palavra nas passagens decisivas. Temos uma expressão singela, popular, com a qual, humoristicamente, designamos o impossível: ter a boca cheia de farinha e assoprar ao mesmo tempo; a especulação realiza uma façanha semelhante ao utilizar uma palavra que também designa o seu oposto” (KIERKEGAARD, 2013, p.233-234).

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

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

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

luz do dia, impedida de aparecer porque o movimento de atualização só conhece a forma do Mesmo.

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

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

Em contraste com o “cavaleiro da resignação”, que realiza um movimento em vista da infinitude, mas não retorna, o “cavaleiro da fé” retornaria, já transformado, para o finito. Aqui estamos muito distantes da caracterização aristotélica; com efeito, o vocabulário empregado é inegavelmente hegeliano. Kierkegaard vale-se da ideia de uma alienação necessária em vista da infinitude que exigiria um retorno ao finito, no qual essa infinitude seria internalizada, de forma análoga ao que Hegel descreve como o duplo movimento do conceito (exteriorização e retorno a si). Nesse processo, a identidade inicial é destruída: o tal cavaleiro não será mais o mesmo, já que, em vista do absurdo, encontrou o infinito em meio ao próprio finito de onde partiu.

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

Do Ser à Essência

Resta uma última crítica a Hegel a ser analisada, que poderia ser tomada como aprofundamento da temática do item anterior. Ela concerne à relação entre o movimento e seu *médium*, quer dizer, se ele pertence à categoria do ser ou da essência. A resposta de Kierkegaard é enfática:

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

Aqui, Kierkegaard retoma a ideia da mudança como passagem do possível para o atual, ainda que acrescentando uma nova tese: “Esta mudança não é então mudança na essência, mas no ser”. Como se sabe, o alvo desse ataque são Hegel e sua diferenciação entre determinações do Ser e da Essência, que, juntas, constituem a parte Objetiva da *Ciência da Lógica*. O pano de fundo de tal discussão é o estatuto das categorias de possibilidade (*Mulighed*) e necessidade (*Nødvendighed*) em relação ao devir histórico; com efeito, Kierkegaard busca demonstrar que não existe qualquer necessitarismo no movimento da história, já que este seria radicalmente contingente e operaria segundo o esquema aristotélico descrito no último item. Assim, sua premissa é a de que o “devir é uma mudança, mas o necessário simplesmente não pode mudar-se, dado que se relaciona (...) consigo mesmo da mesma maneira” (KIERKEGAARD, 2011, p.102). Trata-se de uma variação da mesma temática analisada anteriormente a respeito das esferas do pensamento (marcada pela necessidade) e da existência (livre). A diferença consiste na descrição do estatuto categorial próprio ao movimento, que teria sido mal compreendido por Hegel ao restringi-lo ao puro pensar, ceifando sua liberdade, fato que, ao menos aos olhos de Kierkegaard, comprovar-se-ia na descrição do trajeto do espírito na história.

Kierkegaard associa o ser ao devir e a essência ao necessário, no qual o devir seria impossível. Como já dito anteriormente, na passagem do possível para o atual – que constitui a *kínesis* –, esse possível deve necessariamente ser destruído e produzir um resultado concreto, que se relaciona ao possível da

mesma maneira que o ser ao não ser. Esse resultado, contudo, não poderia ser descrito como necessário, já que, segundo Kierkegaard, a atualização do possível que o engendrou era desde o início contingente e poderia não ter ocorrido (o necessário sendo, pelo contrário, aquilo que não poderia não ser o que é). Trocando em miúdos: “Nenhum devir é necessário; nem antes de devir, pois desse jeito não pode devir; nem depois que deveio, pois neste caso não deveio” (KIERKEGAARD, 2011, p.104). Por conseguinte, a divisão estanque deve ser sustentada, pois a necessidade é tomada como uma categoria absoluta e em total contradição com o devir, compreendido como parte integrante da esfera da liberdade e da existência. Hélène Politis resume o argumento da seguinte forma:

O necessário é invariável; sua essência é que *ele é tal qual ele é* (...) Nada devém por necessidade, o necessário exclui toda mudança (...) Quanto à *possibilidade* e a *efetividade*, elas não são diferentes em essência, mas no *ser* (...) O *devir* (não a necessidade) põe em relação possibilidade e efetividade, mas assegurando uma passagem de um ao outro, jamais sua unidade. A proposição hegeliana segundo a qual a necessidade é a unidade da possibilidade e da efetividade é recusada em prol desta: o *devir* é a *passagem da possibilidade à efetividade*. Trata-se de uma mutação, não na essência, mas no *ser*, e essa mudança do devir responde a condições específicas na medida em que é a passagem de um *não-ser-aí* a um *ser-aí* (...) *Um ser que é sob o modo do não ser é o possível; o ser que está sob o modo do ser-aí é o ser efetivo.* Isso significa que há, no devir, uma passagem do possível ao efetivo como mutação de um *ser que é não-ser a um ser que é-aí* (POLITIS, 2009, p.165).

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

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

Através de seu desenvolvimento imanente, a categoria da possibilidade ganha em determinação e transmuta-se em “possibilidade real”, que seria “a concreta totalidade da forma para si, o imediato transpor-se do interior para o exterior, e do exterior para o interior” (HEGEL, 2012, p.274). Não se trata mais da possibilidade formal, que abria um campo de possíveis existentes apenas no pensamento e sem qualquer tipo de concretude; agora, a possibilidade atinge a “efetividade da Coisa”, segundo seu conceito como uma forma em contato estrito com o conteúdo, produzindo uma nova unidade imediata que será descrita por meio do termo “necessidade”. Tanto a possibilidade como a efetividade enriqueceram-se em seus conteúdos, e não mais correspondem a uma exterioridade não mediatisada, e sim a um exterior que encontrou sua verdade no interior, e vice-versa. É importante notar que, embora a necessidade surja como saldo positivo desse processo, trata-se ainda da necessidade em sua forma mais rudimentar, como uma necessidade ainda “cega” e vazia de determinações. O processo dialético demonstrará como essa necessidade também se enriquecerá e abandonará seus momentos imediatos (que assumem formas como o destino). Hegel descreverá três formas pelas quais ela passará até atingir sua verdade como liberdade (ou seja, até que o que é em si torne-se de fato para ela): a relação de substancialidade (exemplificada pela substância espinosana, para a qual os acidentes são pura exterioridade), a relação de causalidade (na qual a substância, enquanto causa, põe-se negativamente como efeito) e a interação (alternância infinita entre as causas e os efeitos, na qual cada termo nega o outro e passa ao seu oposto).

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

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

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

Para sermos consistentemente hegelianos, no entanto, precisamos dar mais um passo crucial e insistir que a Necessidade histórica não preexiste ao processo contingente de sua efetivação, isto é, que o processo histórico é, em si, “aberto”, indeterminado – essa mistura confusa “gera sentido *na medida em que se revela*” (...) É assim que deveríamos ler a tese de Hegel de que, no curso do desenvolvimento dialético, as coisas “tornam-se aquilo que são”: não que um desdobramento temporal simplesmente efetive uma estrutura conceitual atemporal preeexistente – essa estrutura conceitual é em si o resultado de decisões temporais contingentes (ZIZEK, 2013, p.59).

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

A história para Kierkegaard é sempre um mundo aberto de infinitas possibilidades, como se esses possíveis, na medida em que se realizam, não modificassem toda a forma pela qual o campo dos possíveis se articula. Uma dialética efetiva entre possível e necessário implica que a efetivação de um possível terá força para modificar tanto o campo da necessidade como o do contingente; nem o que até então era considerado necessário permanecerá enquanto tal, nem o que parecia mera contingência continuará sendo-o indefinidamente. Assim, trata-se de uma necessidade construída que não solapa a radicalidade da contingência que a antecedia. Uma revolução é capaz de reorganizar todo o campo dos possíveis que a precedia: se pensarmos na Revolução Francesa, por exemplo, e na maneira como os revolucionários imaginavam encenar o momento romano de deposição de César (o tirano) e a defesa da República (com Brutus e seus camaradas), veremos como ela, de certa forma, reabriu o tempo histórico e colocou novamente em circulação sonhos e desejos de uma época muito anterior. Naquele momento, eles *eram* os republicanos romanos, repetiam seu gesto de liberdade e a afirmavam contra a opressão da monarquia e da aristocracia; se a revolução nunca tivesse ocorrido, os mortos teriam permanecido mortos, restritos a seus papéis anteriores. Um autêntico acontecimento, portanto, é capaz de reabrir as portas do passado e colocá-lo novamente em jogo: ele também é fruto de uma disputa, nunca

adquirirá um estatuto perene a ponto de jamais poder ser novamente transmutado.¹⁰

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

A verdade do ser é a essência. O ser é o imediato. Na medida em que o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser é *em si* e *para si*, ele não se detém no imediato e em suas determinações, mas o penetra com a pressuposição de que *atrás* desse ser ainda está algo diferente do próprio ser, de que esse pano de fundo constitui a verdade do ser. Esse conhecimento é um saber mediado, pois ele não se encontra imediatamente junto e dentro da essência, mas começa a partir de um outro, a partir do ser, e tem de fazer um caminho prévio, o caminho do ir além

¹⁰ Por isso, seria injusta a caracterização kierkegaardiana de Hegel como um “profeta do retrospecto” que só tem olhos para o passado. A necessidade enquanto construção que não anula o contingente abre o tempo para o acontecimento, é o contrário do fechamento que Kierkegaard lhe imputa. A “ambiguidade do devir” sobre a qual Kierkegaard tanto insiste não desaparece, mas é mantida precisamente porque o devir será compreendido como um constante processo de reinscrição no qual nenhum dos termos tem seu sentido último determinado de uma vez por todas. O mesmo “delírio báquico” que Hegel descreve na *Fenomenologia do Espírito* vale nesse caso: aqui também todos os membros estão ebrios e, ainda assim, “esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples” (HEGEL, 2013, p.50). Nem puro repouso em que nenhum acontecimento é possível, nem puro movimento no qual nenhum tipo de estabilização pode ser alcançado, mas ambos *ao mesmo tempo*, eis a verdadeira complexidade do movimento histórico ao qual alude Hegel.

do ser ou, antes, de entrar no mesmo. Somente enquanto o saber se *interioriza* a partir do ser imediato, encontra, através dessa mediação, a essência. – A língua [alemã] conservou a essência (*Wesen*) no tempo passado, “*gewesen*”, do verbo ser; pois a essência é o ser que passou, mas ser que passou atemporalmente (HEGEL, 2017, p.31).

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

Na doutrina do ser tudo é o que não muda. (Isso é algo que até Werder admitia (...) Na doutrina da essência há Beziehung [relação] – As irregularidades na lógica de Hegel. Essencialmente esse segmento são apenas dicotomias – causa-efeito – ocasião-resultado – efeito recíproco é um problema, talvez pertença a outro lugar. O conceito é uma tricotomia. Ser não pertence à lógica em absoluto. Deve-se começar com uma dicotomia (KIERKEGAARD, 1970, p.2217/IV C 79).

Como deixa claro esse esboço dos *Papirer*, o problema de Kierkegaard não foi uma mera incompreensão da letra do texto hegeliano: ele reconhece a importância da *Beziehung* para as determinações da essência e registra também as etapas aludidas acima a respeito do conceito de necessidade. Toda a questão pode ser condensada na seguinte frase: “O ser não pertence à lógica de forma alguma”. Partindo desse pressuposto, Kierkegaard não poderia condescender de forma alguma com os “malabarismos” hegelianos, que tratam o ser como uma determinação de pensamento (portanto não como ser-aí imediato) e a essência como sua verdade. Kierkegaard aceita que o existente seja também trespassado pelo pensamento, mas sua insistência na ideia de um choque exterior entre este e o ser o impede de aprofundar seu caráter mediatizado,

ponto a partir do qual Hegel inicia sua análise. Por não compreender aquilo que Hegel entende como mediação, Kierkegaard sustenta que a relação entre ser e pensar no existente é uma oposição que não conduz a qualquer unidade superior. Com isso, sufoca o que havia de efetivamente dinâmico na dialética.

Considerações Finais

A título de conclusão, cabe dizer que a obra de Kierkegaard apresenta uma dificuldade gigantesca ao intérprete pelo fato de que expõe um embate constante entre uma lógica de extração aristotélica e outra de fonte hegeliana¹¹. A letra do texto normalmente penderá para a primeira, pois aborda as categorias de maneira inerte e recusa-se a conceber qualquer espécie de desenvolvimento imanente de seus objetos, como se a tal “esfera do pensamento” estivesse de antemão condenada a ser um campo infértil. Ao mesmo tempo, porém, Kierkegaard entrevê um movimento dialético em muitas de suas categorias existenciais (como o desespero e a angústia). Diante de tal fato, o intérprete deve estar constantemente alerta para não ceder à tentação de tomar literalmente tudo o que é dito, nem de se empenhar por defender o autor a todo o custo.

Muito se tem dito a respeito da propriedade com a qual falava Kierkegaard dos filósofos que lia, mas isso deveria ser uma constatação banal a partir do qual a verdadeira investigação crítica deveria começar, não o ponto de chegada de um caminho que mobiliza todo um arsenal teórico para provar o óbvio, tendo como efeito colateral a perda da tensão inerente ao objeto. Tem-se, com isso, um Kierkegaard purificado de toda contradição e plenamente coerente em suas críticas do começo ao fim; mas o preço a ser pago é alto: não só a análise inversa – Kierkegaard visto sob olhos hegelianos – é falsificada, como se perde o jogo dialético entre forma e conteúdo que caracteriza qualquer leitura de fato fiel ao seu objeto.

¹¹ “Em linhas gerais, o conceito de lógica de Kierkegaard pode ser apresentado como comprometido, por um lado, com uma posição formalista mais geral, bastante próxima à concepção clássica que remonta a Aristóteles e permanece praticamente inalterada até o século XIX. Por outro lado, Kierkegaard emprega ainda – não sem certo viés grego – o procedimento dialético que, obviamente, não pode ser compreendido sem a referência ao contexto da filosofia do Idealismo Alemão” (FERREIRA, 2015, p.166). Em seguida, Ferreira fornece três características principais para descrever tal lógica: sua heterogeneidade com o domínio do atual, o fato de constituir um *órganon* (o que atesta seu caráter instrumental) e o fato de ser um conhecimento não essencial (obviamente em comparação com a existência). O único problema dessa análise é ignorar os momentos nos quais Kierkegaard contradiz essas determinações valendo-se de uma autêntica lógica dialética, que segue o objeto em seu desenvolvimento imanente.

Referências

- ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- ARISTÓTELES. "Physics". In: *The works of Aristotle*. Volume I. Chicago: The Great Books, 1952.
- ERIKSEN, N.N. *Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction*. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*. Tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FERREIRA, G. *Em busca de uma Existential-Videnskab: Kierkegaard e a Ontologia do Inter-Esse*. 2015. 243p. Tese de Doutorado em Filosofia - Departamento de Filosofia, UNISINOS, São Leopoldo, 2015.
- _____. "Kierkegaard Descends to the Underworld: Some remarks on the Kierkegaardian appropriation of an argument by F.A Trendelenburg". In: *Revista Cognitio*, v.14 (2), p.235-246, 2013. Disponível em: < <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/18375/13670>>
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. Volume 2 - A doutrina da Essência. Petrópolis: Vozes, 2017.
- _____. *Ciência da Lógica. Volume 1 - A doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Volume I – A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 2012.
- HOULGATE, S. *The opening of Hegel's Logic*. From Being to Infinity. Indiana: Purdue University Press, 2006.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KIERKEGAARD, S. *Pós-Escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Vol.2. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. *Pós-Escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Vol.1. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *La Repetición*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- _____. *Stages on life's way*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- _____. *Diario de un seductor / Temory Temblor*. Madrid: Guadarrama, 1976.
- _____. *Papers and Journals*. Vol. 2. London: Indiana University Press, 1970.
- LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Unesp, 2006.

- POLITIS, H. *Le Concept de Philosophie Constamment Rapporté à Kierkegaard*. Paris: Editions Kimé, 2009.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- STEWART, J. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- TRENDELENBURG, A. "The Logical Question in Hegel's System". Part 2. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, v.6 (1), p.82-93, 1872 (versão digital).
- _____. "The Logical Question in Hegel's System". Part 1. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, vol.5 (4), p.349-359, 1871 (versão digital).
- WAALER, A. "Aristotle, Leibniz and the Modal Categories in the Interlude of the Fragments". In: Cappelørn, N.J; Deuser, H (eds.). *Kierkegaard Studies: Yearbook 1998*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1998, p.276-291.
- ZIZEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Email: gabriel.bichir@yahoo.com

Recebido: 04/2025

Aprovado: 12/2025