

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
COORDENAÇÃO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA

CARLOS HUGO HONORATO DA SILVA

Possibilidade na Existência em Kierkegaard: uma
crítica à Ciência da Lógica de Hegel

Professor Orientador: Dr.: Deyve Redyson

João Pessoa – PB

2009

Carlos Hugo Honorato da Silva

**A Existência como Possibilidade em Kierkegaard:
uma crítica à Ciência da Lógica de Hegel**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Ciências, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Deyve Redyson.

João Pessoa
2009

CARLOS HUGO HONORATO DA SILVA

**A Existência como Possibilidade em Kierkegaard:
uma crítica à Ciência da Lógica de Hegel**

Aprovada em ____ de ____ de ____

Nota: ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos
Orientador

Prof.: Dr. Marcio Gimenes de Paula
Membro Externo

Prof.: Dr. Robson Costa Cordeiro
Membro

Dedicatória

Ao Filósofo dinamarquês Sören A. Kierkegaard
que, através de suas obras, me ensinou
a viver com paixão.

“O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo, de saber o que ‘devo fazer’, e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento precede sempre a ação. Trata-se de compreender meu destino, de ver o que Deus quer que eu faça. Trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a idéia pela qual quero viver e morrer. (...) É evidente e não quero negar, que admito ainda um imperativo do conhecimento e que em virtude de um tal imperativo pode-se agir sobre os homens, mas é preciso também que eu absorva esse conhecimento de uma maneira viva.”

Kierkegaard
Diário Íntimo

Agradecimentos

Gostaria de registrar, em poucas palavras, meu agradecimento à Fabiana, minha companheira, e meus filhos, Carla, Higgo, Hugo, Camila, Carolina, Caio (enteado), por entenderem a importância desse trabalho para a minha vida.

Agradeço ao Professor e orientador Deyve Redyson, pelo tempo dedicado ao exame, sugestões e apoio ao trabalho apresentado para obtenção do meu título de Mestre em Filosofia. Agradeço também a sua indicação da bibliografia que foi essencial para o bom andamento do trabalho.

Agradeço ao Prof. Heleno Cesarino, por ter tido uma influência decisiva em minha jornada rumo à docência.

Finalmente, agradeço a todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, contribuíram para o sucesso desse trabalho acadêmico.

RESUMO

Nesta dissertação pretendemos fazer uma reconstrução da crítica de Kierkegaard ao sistema da *Lógica* de Hegel, a partir da questão Ontológica em que está embasada a filosofia kierkegaardiana, ou seja, a existência. Para Kierkegaard a existência é pura contingência e, sendo assim, na existência tudo é possível e, neste sentido, é o fator possibilidade que entra em choque com a filosofia especulativa hegeliana que pretende explicar a realidade, deixando o acaso fora de sua *Lógica*. A tarefa é expor os argumentos do filósofo danês, que usa o método de comunicação indireta, através de seus pseudônimos, para desvelar o equívoco de uma filosofia que pretende criar um sistema que abarque a existência. Em sua época, Kierkegaard percebe o exponencial crescimento da ciência, que abandona o Indivíduo e suas questões existenciais, por uma busca de respostas cada vez mais objetivas e desprovidas de paixão. É neste sentido que Kierkegaard afirma ser a ética (o que devo fazer) mais importante para o homem do que o conhecimento (o que devo saber). O saber só terá importância, segundo Kierkegaard, quando preceder a ação. A verdade não reside no conhecimento, porque o pensamento *puro* é um mero “fantasma”, mas é na ação que a verdade se encontra, pois é através da ação que ela poderá ser experimentada. Na última parte de nosso trabalho apresentaremos, na pena do pseudônimo Johannes de Silentio, a história de Abraão que suspende a moral por dever a Deus, uma analogia kierkegaardiana da paixão que se sobrepõe à razão.

Palavras-chave: Razão, Lógica, Sistema, Paixão, Possibilidade, Fé, Existência.

ABSTRACT

In this thesis we want to do a reconstruction of Kierkegaard's critical to the system of Hegel's Logic, from the ontological question and is based on the philosophy of Kierkegaard, or existence. For Kierkegaard existence is pure contingency and, therefore, the existence of anything is possible and in this sense, is the factor that possibility at odds with the Hegelian speculative philosophy that attempts to explain reality, leaving out the chance of your logic. The task is to expose the arguments of the philosopher danés, which uses the method of indirect communication through his pseudonyms, to reveal the ambiguity of a philosophy which aims to create a system that encompasses existence. In his time, Kierkegaard sees the exponential growth of science, which leaves the individual and their existential issues, as they search for answers more and more objective and devoid of passion. This is why Kierkegaard claims to be the ethics (which I do) more important to man than the knowledge (which I know). Knowledge is only relevant, according to Kierkegaard, when precede action. The truth lies not in knowledge, for pure thought is a mere "phantom", but the action that the truth lies, for it is through action that it can be experienced. In the last part of our present work, the pen pseudonym Johannes de Silencio, the story of Abraham suspending moral duty to God, Kierkegaard's analogy of a passion that overrides reason.

Key-words: Reason, Logic, System, Passion, Possibility, Faith, Existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Capítulo 1- Hegel e a revolução da Razão	15
1.1 A contradição como motor da dialética	17
1.2 Idealismo e Empirismo: a luta por uma filosofia	21
1.3 A crítica de Hegel a Kant: a razão não pode ser limitada	22
1.4 O Sistema da Ciência de Hegel	26
1.5 A <i>Lógica</i> Hegeliana	28
1.6 Hegel e as leis da reflexão	36
1.7 A Fenomenologia do Espírito	38
1.8 O caminho para a <i>Lógica</i>	40
1.9 O Sujeito por trás do Objeto: a auto consciência é a essência das coisas	44
 Capítulo 2- Kierkegaard e a impossibilidade de sistematização da existência	 46
2.1 Kierkegaard e seu tempo	47
2.2 Contribuição filosófica à tradição.....	50
2.3 Kierkegaard: Filósofo ou Teólogo ?.....	54
2.4 O absurdo da existência.....	58
2.5 Camus: o homem e sua existência absurda.....	61
2.6 A existência fora do sistema.....	69
 Capítulo 3- Kierkegaard e a crítica ao saber Absoluto de Hegel.....	 73
3.1 A contingência e o início da Ciência.....	75
3.2 Migalhas Filosóficas: o necessário pode devir?	81
3.3 O possível ao tornar-se real, tornou-se mais necessário do que era?	82
3.4 A dialética kierkegaardiana da existência.....	86

3.5 A liberdade como possibilidade infinita de poder	90
3.6 O que a liberdade não é para Kierkegaard.....	92
3.7 O conceito de liberdade em Kierkegaard	101
 Capítulo 4- Temor e Tremor: uma crítica ao sistema hegeliano	103
4.1 A comunicação indireta na obra Temor e Tremor	105
4.2 A maiêutica como método	107
4.3 O Pseudônimo Johannes de Silentio	108
4.4 Abraão: fé como paixão do infinito	110
4.5 O Cavaleiro da fé	113
4.6 Há uma suspensão teleológica da moralidade?	114
4.7 O Cavaleiro da fé: superação do herói trágico	117
 CONCLUSÃO	123
REFERÊNCIAS	128

INTRODUÇÃO

Soren Aabye Kierkegaard nasceu e viveu a maior parte de sua vida na Dinamarca. Viveu em uma época que a filosofia hegeliana era tida como a *filosofia*, ou seja, tinha um *status quo* de verdade e seu sistema a pretensão da absolutidade racional “onde o Absoluto se torna fenômeno e a liberdade se encontra consigo mesma”.¹ Para Hegel a realidade pode ser explicada através de conceitos objetivos. O particular se explicava pelo geral: esse era o lema. Kierkegaard se insurge contra esse reducionismo do indivíduo e sua subjetividade. Kierkegaard foi grande porque lutou contra uma pretensa sistematização da existência, pois, para ele, o discurso nunca vai ultrapassar o vivido. Como bem frisou Ernani Reichmann, “Kierkegaard combateu o sistema em nome da existência. Existir numa coisa é viver realmente nela e não somente pensar nessa coisa”.²

Há no *corpus kierkegaardiano* um conceito muito caro e basilar que é o conceito de *possibilidade*. Para Kierkegaard, a existência é possibilidade. Analisar a existência do Indivíduo com todos os seus paradoxos, anseios, medos, angústias, desesperos, é entender que a liberdade de escolher entre várias possibilidades faz do Indivíduo um ser singular. A possibilidade de eu ser o que eu sou, se dá pelas minhas escolhas e até pelas não-escolhas, que não deixará de ser uma escolha, isto é, escolher não-escolher. A liberdade, para Kierkegaard, é possibilidade infinita.

Kierkegaard não tem dúvidas que a contingência é real e na introdução da obra *O Conceito de Angústia* (1844) faz uma severa crítica à lógica hegeliana, pois para Hegel a realidade é explicada pela *necessidade*, ou seja, a unidade de possibilidade e realidade é a necessidade. Se há uma tese, necessariamente haverá sua contradição, isto é, a antítese, que pela dialética dos contrários necessariamente encontrará a sua síntese. Esse sistema não funciona para Kierkegaard, porque esquece o ator principal da realidade: o Indivíduo. Não há

¹ Farago, France. Compreender Kierkegaard. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, pg. 9.

² Reichmann, Ernani. Intermezzo Lírico-Filosófico: 7ª parte. Curitiba: Edição do Autor, 1963, pg. 143.

como sistematizar o Indivíduo que existe e que sua existência é pura contingência. A vida do Indivíduo é existência e sua relação com o mundo se dá pelas suas escolhas que faz a cada instante, e essas escolhas podem ser *Ou isso, Ou aquilo* e nunca *Isso, então Aquilo*. Kierkegaard, acusa a Lógica hegeliana de cometer um grande prejuízo ao conceito de realidade, que, no seu entender, prejudica também a própria Lógica. “O prejuízo, porém, é evidente; pois, com isso, nem ganha a Lógica nem o real. Nem o real: pois nunca o acaso, que lhe é fundamentalmente inerente, adentrará á porta da Lógica.”³ Hegel com seu sistema, tenta reconciliar todos os opostos apesar de que, na sua Lógica, exista um papel importante para a negação e a contradição. Não há, no pensamento hegeliano, um *ou/ou* (*Enten/eller*)⁴ e é aí que Kierkegaard puxa o tijolo que desmorona todo o edifício do sistema.

Mas como fazer uma crítica a um sistema considerado um dos mais coesos projetos de pensamento da história da filosofia? Kierkegaard sabe muito bem que sua tarefa é hercúlea e desafiadora. Em seu tempo, ele já tinha a consciência da importância e do peso da filosofia hegeliana para seus contemporâneos. Mas Kierkegaard não se intimida e hoje, podemos afirmar sem medo, foi um dos mais bem sucedido crítico de Hegel e seu sistema. Vittorio Hösle, grande estudioso do sistema hegeliano, vê em Soren Kierkegaard o primeiro filósofo a reconhecer o saudosismo e o teorismo de Hegel e ser, conforme afirma, o primeiro a fazer uma crítica contundente:

“... os grandes críticos de Hegel no século XIX teriam de ser abordados mais detalhadamente. Isto vale especialmente em relação a Kierkegaard, injustamente ignorado, o primeiro a reconhecer a insustentabilidade do passadismo e do teorismo de Hegel (sem que, no entanto, por este meio, suas propostas positivas se tornassem aceitáveis).”⁵

Para Cioran, Kierkegaard se distancia de um filósofo desprovido de patético, e que se molda sobre a forma de seu tempo. Kierkegaard foi, segundo Cioran,

³ Kierkegaard, S. A. O Conceito de Angústia. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968, pg. 15-16.

⁴ Enten/eller é uma obra escrita em 1843, conhecida também pelo título *A alternativa* e foi publicada em dois tomos.

⁵ HÖSLE, Vittorio. O Sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007, pg. 16.

um filósofo despreocupado de sua época, - em qualquer momento que tivesse existido, seria si mesmo – que extraia seus pensamentos de seu próprio fundo, “da eternidade específica de suas taras”;⁶ e mesmo que tivesse surgido em um período sem muita importância, não seria menos incendiário e fremente.

No entanto, quando Kierkegaard trabalha no desvelamento do que há de frágil na filosofia hegeliana, nos abre a sua própria filosofia ao resgatar o que considera que está ausente no sistema de Hegel. Ao fazermos essa reconstrução da crítica de Kierkegaard à Hegel, colocamos dois grandes filósofos um de frente ao outro e degustamos um debate rico e esclarecedor. Opondo-se à Hegel, Kierkegaard prioriza o concreto e o real em detrimento do abstrato e do conceitual. Acompanhando esse pensamento, Schopenhauer enverga seu arco e atira sem constrangimento, atingindo mortalmente o sistema abstrato do idealismo alemão. Para Ramos, Kierkegaard compreende e apreende as investidas de Schopenhauer: “Na medida em que ele [Schopenhauer] parte da originalidade do conhecimento intuitivo, ele se decidiu como Kierkegaard pelo instante ‘concreto’ e contra a ‘abstração’ conceitual. Considerar o mundo ‘de cima’ é uma coisa; uma coisa qualitativamente outra é existir nele corporalmente. Schopenhauer topa logo cedo com essa distinção fundamental para todo pensamento existencial ulterior.”⁷

Neste trabalho, que tem como objetivo analisar o argumento kierkegaardiano em contrapartida ao sistema hegeliano, construímos o primeiro capítulo apresentando um resumo da estrutura do sistema de Hegel que elabora o conceito de razão. Para Hegel o pensamento filosófico nada pressupõe além da razão.⁸

O segundo capítulo abordará a impossibilidade de sistematização da existência. Buscamos um grande escritor que foi, de certa forma, influenciado pelo pensamento existencial, a saber, Albert Camus. Esse escritor, leitor de

⁶ Cioran, Emile M. Breviário de decomposição. Tradução de José Tomaz Brum. Rio de Janeiro Rocco, 1989, pg. 170.

⁷ Cf. Schmidt, A. *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. Munique e Viena, Ed. Akzente, 1988, pg. 33 apud RAMOS, Flamarion Caldeira. A “miragem” do absoluto. Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, pg. 43.

⁸ Marcuse, Herbert. Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso: São Paulo: Paz e Terra, 2004, pg. 16.

Kierkegaard, foi diretamente influenciado pela filosofia do dinamarquês e, como diz Reichmann, possuía “um estado de espírito kierkegaardiano”⁹. Neste capítulo trataremos do absurdo da existência, ou seja, a existência como assistêmica, alógica, fora de qualquer aparato lógico e sistêmico.

Finalmente analisaremos duas grandes obras de Kierkegaard: *Migalhas Filosóficas* e *Temor e Tremor*. Nessas obras Kierkegaard usa a pena de dois de seus pseudônimos, Johannes Climacus e Johannes de Silentio. E é com Johannes Climacus que Kierkegaard faz seus principais ataques ao hegelianismo ao analisar a questão da verdade quando Climacus pergunta “em que medida pode-se aprender a verdade?”. Esse livro trata filosoficamente das questões da história e da liberdade que vai ser um contraponto ao *devoir* hegeliano. A obra *Temor e tremor* representará a ruptura determinante com o pensamento hegeliano através do paradoxo da fé, a partir do sacrifício de Isaac. O intuito de Kierkegaard é demonstrar a limitação da ciência quando pretende abarcar nas suas explicações as questões ontológicas. É nesta obra que Kierkegaard vai fazer uma crítica profunda à filosofia hegeliana e seu sistema, analisando a angústia de Abraão diante do absoluto.

⁹ REICHMANN, Ernani. Intermezzo Lírico-Filosófico: 7ª parte. Curitiba: Edição do Autor, 1963, pg. 52

Capítulo 1- Hegel e a revolução da Razão

A Revolução Francesa foi um marco histórico para a humanidade, seja na concepção social, política ou intelectual. Os revolucionários se inspiraram em alguns intelectuais, dentre eles os idealistas alemães que teorizaram a revolução Francesa¹⁰ e escreveram suas filosofias para responder as perguntas advindas de um movimento que mudaria consideravelmente a história. Kant, Fichte¹¹, Schelling e Hegel *saudaram essa revolução*¹², pois entendiam que se iniciava uma nova era e que seus ideais coadunavam com os princípios filosóficos do Idealismo Alemão. A Revolução Francesa acenava para mudanças importantes no cenário econômico e político, ao abolir o absolutismo feudal e no campo social ao fazer do indivíduo o ator principal de uma trama que deveria culminar com uma nação livre, que seus participantes tivessem direito à liberdade física e intelectual e fossem considerados iguais perante uma lei que eles próprios pudessem criar. O Indivíduo, agora, estava saindo de um período de imaturidade, tornando-se um sujeito autônomo e essa autonomia iria ser a força de seu próprio desenvolvimento. O homem, detentor de sua razão livre, iria agora transformar o mundo em uma ordem racional.

A França avançava e se desenvolvia após a Revolução, tendo em Napoleão¹³, um fiel soldado que destruía e liquidara todas as tendências radicais da

¹⁰ Marcuse, Herbert. Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso: São Paulo: Paz e Terra, 2004, pg. 15

¹¹ “Na Alemanha, os estudantes da Universidade de Göttingen cantariam em coro a Marselhesa (...) entre os entusiastas encontrava-se um moço de 27 anos, Johann Gottlieb Fichte (...) Para ele, a revolução Francesa constituía expressão dos vínculos indissolúveis entre o direito à liberdade e a própria existência do homem, enquanto ser ativo e inteligente.” (Torres Filho, Rubens Rodrigues. Vida e Obra in Fichte col. Os pensadores, 1988, pg. 07)

¹² Os idealistas apesar de apoiarem a Revolução Francesa, faziam uma dura crítica ao terror imposto por ela.

¹³ Hegel tem contato com Napoleão, quando esse anexou Jena à Prússia no dia 13 de outubro de 1806. Hegel diz ter visto Napoleão ao cavalgar pela cidade e se refere a ele como “esta alma do mundo” (...) “suscinta, verdadeiramente, um sentimento maravilhoso a visão de tal indivíduo, que, abstraído em seu pensamento, montado a cavalo, abraça o mundo e o domina”. (Arantes, P. Eduardo. Vida e Obra in Hegel, col. Os pensadores, 1996, pg. 7). Para Marcuse, Hegel tinha em Napoleão um herói que realizara o destino da revolução francesa, sendo o único a transformar as conquistas de 1789 numa ordem estatal, e de fazer a ligação da liberdade individual à razão universal de um sistema social estável. Napoleão, para Hegel, expressara a necessidade histórica de sua época e encarnara a missão universal exigida em seu tempo. (cf. Marcuse, 2004, pg. 151.)

revolução, *consolidando suas conseqüências econômicas*¹⁴. Neste mesmo período, a Alemanha não tinha um desenvolvimento econômico como ocorria na França e na Inglaterra. Uma revolução na Alemanha era impensada, pois, sua classe média estava fragmentada e débil, dividida em inúmeros territórios, tornando, portanto, muito difícil uma revolução, e mesmo sendo contemporânea da Revolução Francesa, como diz Lukács, “seu grau de desenvolvimento econômico e social, [e] o nível da consciência das massas impedem a flama dessa revolução de atear na Alemanha o incêndio da libertação, e de fazer assim, dos alemães, um povo, uma nação.”¹⁵ Os idealistas alemães, neste contexto, deveriam se contentar em pensar a liberdade, enquanto na França a revolução assegurava essa liberdade ao indivíduo. A idéia de uma sociedade racional estava na pauta teórica do idealismo alemão e o conceito de razão era uma tarefa da filosofia. O conceito de razão, portanto, será o objeto da filosofia idealista e esse conceito está no cerne da filosofia de Hegel. Este, sustenta que o pensamento filosófico nada pressupõe além da razão, que a história trata da razão, e somente da razão, e que o estado é a realização da razão¹⁶. Todo o núcleo da filosofia de Hegel gira em torno da idéia da razão. Hegel faz uma relação do seu conceito de razão com a Revolução Francesa¹⁷, pois a constituição francesa era inspirada na razão.

Hegel começava a ver que a revolução francesa tinha dado uma contribuição ímpar para que o indivíduo se sentisse fortalecido e confiante para submeter a realidade posta, usando os critérios racionais e, a partir daí, mudar a realidade. Para Hegel, enquanto “a realidade não estiver modelada pela razão, não será ainda, no sentido forte da palavra, realidade”¹⁸. Hegel acreditava que o homem poderia, usando unicamente os critérios da razão, sujeitar a realidade que o cerca, transformando-a para o seu proveito. Tudo que for não-racional deverá ser transformado, não importando o tempo, até que seja ajustada à razão. Segundo Hegel, a Revolução francesa foi um fato histórico que, através da

¹⁴ Marcuse, 2004, pg. 16

¹⁵ LUKÁCS, Georg. Ensaio sobre Literatura. Coordenação e prefácio de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965, pg. 167.

¹⁶ Marcuse, 2004, pg. 16

¹⁷ Idem, pg. 17

¹⁸ Idem, pg. 21.

razão, transformou a realidade e proclamou o poder definitivo da razão sobre a realidade¹⁹, por que o pensamento tinha o poder de governar essa realidade. O indivíduo deseja realizar-se nesse mundo, isto é, na sua vida social e individual e para que todos possam usufruir desse bem social é necessário, para Hegel, que o homem possua conceitos e princípios, que venham de seu pensamento, que designem normas e condições universalmente válidas, que Hegel chama esses conceitos e princípios de razão. Essa hegemonia da razão é ratificada nas filosofias iluministas que acreditavam que a razão, livre de qualquer despotismo, venceria a inverdade social, faria do mundo um lugar em que a felicidade reinaria e que o poder da razão destruiria a irracionalidade juntamente com os que oprimiam os indivíduos. Da mesma forma que Robespierre²⁰, Hegel tinha a convicção que a razão era um poder invencível.

1.1- A contradição como motor da dialética

Há em Hegel, também, uma convicção que a razão só poderá governar a realidade se esta realidade se tornar racional por si mesma, isto é, o sujeito se mostrará dentro do próprio conteúdo da natureza e da história que Hegel resume na sentença: *O Ser é, na sua substância, um “sujeito”*²¹. Essa sentença afirma que, sendo a idéia de “*substância como sujeito*”, todo ser é a unificação de forças contraditórias dentro da realidade. Podemos exemplificar o processo de transformação de uma planta, que já foi semente, depois flor até sua destruição, embora a planta se preserve neste movimento. A diferença da planta com o homem é que a planta não “compreende” seu desenvolvimento e

¹⁹ Idem, pg 18.

²⁰ “Maximilien François Marie Isidore de Robespierre (6 de maio de 1758- 28 de julho de 1794), advogado e político francês, foi uma das personalidades mais importantes da Revolução Francesa. Adepto das filosofias iluministas do século XVIII, o advogado Robespierre estabeleceu uma reputação de profissional fiel aos mais rígidos princípios morais, devotado ao “amor à justiça, à humanidade e à liberdade”. O incorruptível, como era conhecido, aderiu à causa dos trabalhadores urbanos, tornando-se o porta-voz dessa camada da população francesa, e exerceu considerável influência na Assembléia Nacional que se seguiu à convenção dos Estados Gerais por Luís XVI. Um dos maiores defensores da execução do rei e principal responsável pela destruição dos girondinos, Robespierre iniciou sua política conhecida como “o Terror”, com a qual transformou o processo revolucionário na ditadura. Contudo, sua política voltou-se contra ele e em 27 de julho de 1794, Robespierre foi preso e aos 36 anos de idade, encontrou a morte na guilhotina.” (Carson, S. L. Robespierre – Os grandes líderes. São Paulo: Nova Cultura, 1988.)

²¹ Hegel, G. W. F. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, vol. I, pg. 29.

não pode racionalizar as potencialidades que tem para se chegar ao estado de ser. Só o homem consegue essa “realização”; só o homem tem o poder de auto-realização, o poder de ser um sujeito que se autodetermina em todos os processos do vir-a-ser, pois só ele tem entendimento do que sejam potencialidades, e conhecimento de “conceitos”²².

É eminentemente crítico e polêmico o conceito de razão em Hegel, isto é, ele não aceita nada de forma imediata; o estado das coisas, a realidade, têm em si contradições e antagonismos que necessitam ser negadas. Para Hegel, a verdade não pode ser entendida como um conjunto de princípios definidos, mas, é um processo histórico em que a mudança a coloca do grau inferior para graus superiores do conhecimento. Essa passagem na história se dará pela mola propulsora do método dialético de Hegel que é o “espírito de contradição”²³. Segundo Meneses, toda a filosofia de Hegel:

“(...) consiste na exposição dessa dialética. Assim, a cada passo, as contradições vêm corroer por dentro as afirmações obtidas e as elevam a um novo patamar de realidade e de compreensão, em que são “suprassumidas” ou seja, ao mesmo tempo negadas na sua figura original e conservadas na sua essência profunda, num nível superior.”²⁴

Para Politzer²⁵, a dialética hegeliana se movia com o impulso do motor chamado “a luta dos contrários”²⁶. Politzer divide o método dialético de Hegel em quatro características básicas, a saber: a primeira, *Tudo se relaciona*; a segunda característica, *Tudo se transforma*; a terceira, *A mudança qualitativa*; e finalmente a quarta, *A luta dos contrários*²⁷. E é na luta dos contrários, no método dialético, que está o motor de toda a mudança. Mudança que transforma a qualidade em quantidade ou, de uma qualidade para outra qualidade nova. Para Politzer o que dá a razão ao movimento é a *luta dos*

²² Marcuse, 2004, pg. 20

²³ Idem, pg. 22.

²⁴ Meneses, Paulo. Hegel e a Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003, pg. 8.

²⁵ Georges Politzer (1903-1942), filósofo e teórico marxista francês de origem húngara.

²⁶ Politzer, Georges. Princípios Fundamentais de Filosofia. Org.: Guy Besse e Maurice Caveing. Tradução João Cunha Andrade, São Paulo: Ed.: Hemus, 1960, pg. 30.

²⁷ Idem..

contrários, que é a lei fundamental da dialética. Poderemos exemplificar com relação à ignorância intelectual e o saber. Estou estudando filosofia e tenho consciência de minha ignorância e, por isso, desejo superá-la para atingir o saber e “o motor do meu estudo, a condição absoluta de nele progredir, é a luta entre a ignorância e o desejo de superá-la”²⁸; é a luta da ignorância minha, com relação à filosofia, e a vontade que tenho de sair dela que exprime essa contradição. O meu progresso se dará pela contradição que continuará a existir, por que sempre me verei como alguém que necessita saber mais. Quem julga que já sabe tudo, ou atingiu o ápice na filosofia, jamais progredirá, visto que não irá buscar superar sua ignorância, que julga não a possuir. Neste caso, *a luta dos contrários* tem como princípio *o estudo*, que vai fazer a passagem gradual de um saber menor, para um saber maior; uma passagem da minha ignorância, por um lado, e, por outro, a consciência de que necessito ultrapassar essa ignorância.

O estudo da contradição, no método hegeliano, nos dá três caracteres, segundo Politzer. A contradição é interna, isto é, “não há movimento que não seja consequência de sua contradição, de uma luta de contrários. Essa contradição, essa luta é interna, isto é, não é exterior ao movimento considerado, mas, é a sua essência”²⁹. A contradição é inovadora, pois “a luta dos contrários é tomada como luta entre o velho e o novo, entre o que morre e o que nasce, entre o que perece e o que se desenvolve”³⁰. E finalmente o terceiro, a unidade dos contrários que, para Politzer, “não há contradição, se não houver luta entre, pelo menos, duas forças. A contradição encerra, pois, necessariamente, dois termos que se opõem: ela é a unidade dos contrários”³¹. Politzer tem a convicção que a dialética ficará totalmente obsoleta, se a separarmos do mundo real, isto é, natureza e sociedade. Para ele a dialética está na realidade; a dialética procede do mundo real e *se o pensamento humano é dialético, é porque a realidade o é, antes dele*³². Neste sentido, V. Hösle afirma que Hegel limita a contradição ao que é finito ao dizer que todo o finito é contraditório, portanto, o sistema de Hegel “pode ser interpretado como

²⁸ Idem, pg. 70.

²⁹ Politzer, 1960, pg. 71.

³⁰ Idem, pg. 73.

³¹ Idem, pg. 76.

³² Idem, pg. 107.

explicação de contradições que ocorrem nas categorias singulares da lógica e da filosofia da realidade; a contradição que se mostra nelas prova sua inverdade e força a uma progressão.”³³

O espírito de contradição ou a luta dos contrários, é o motor que move o método dialético de Hegel. Hegel sintetiza esse método em algumas proposições e podemos destacar duas que se tornaram, na tradição filosófica, provocativas e levaram muitos estudiosos do hegelianismo a se debruçarem nos seus estudos. A primeira delas diz que: “*O que é racional é real e o que é real é racional*”.³⁴ Hegel, com essa proposição, nos diz que a razão e a realidade possuem uma *necessária, total e substancial identidade*³⁵. Para Meneses, Hegel quer dizer que o racional não está em alguma utopia, mas existe no íntimo da realidade, é concreto na riqueza de seus múltiplos aspectos e contradições³⁶. A segunda proposição afirma que: “*O ser e o nada são uma só e mesma coisa*”.³⁷ Conforme Hegel, essa proposição afirma que não há nada no mundo real que não *abrigue em si a co-participação do ser e do nada. Cada coisa só é, na medida em que, a todo o momento do seu ser, algo que ainda não é vem a ser, e algo, que agora é, passa a não ser*³⁸. Para Hegel a realidade é contraditória e o ser é determinado, isto é, é síntese de ser e nada, porque a determinação é negação. Hegel repete de bom grado a frase de Spinoza: *omnis determinatio negatio*³⁹. Segundo Hegel, o *dasein*⁴⁰ tem um aspecto positivo e outro negativo. Sendo o aspecto positivo a sua *qualidade* e o aspecto negativo é o *limite* e por ser limitado o ser determinado tende a sair do limite, e o fato de querer superar-se é sua inquietude. O limite é o finito e ser finito é estar fadado a perecer, isto é, a não-ser. O finito já carrega em si o germe da corrupção, mas, *o perecer do finito é a negação da negação, e*

³³ HÖSLE, Vittorio. O Sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007, pg 193.

³⁴ Hegel, G. W. Friedrich. Principios da Filosofia do Direito. São Paulo: Icone Editora, 2005, pg. 10.

³⁵ Arantes, P. Eduardo. Vida e Obra in Hegel, col. Os pensadores, 1996, pg. 15.

³⁶ Meneses, 2003, pg. 7.

³⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome, Vol.I. Lisboa: Edições 70, 1969a, pg. 140.

³⁸ Marcuse, 2004, pg. 120.

³⁹ Rovighi, Sofia Vanni. História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel. Tradução Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pg. 732.

⁴⁰ Hegel denomina ser-aí como *Dasein*, o ser determinado.

portanto, o afirmar-se do infinito⁴¹, e o infinito é o verdadeiro ser atualizando-se ao negar-se do finito. Neste sentido, o não reconhecimento do finito como verdadeiro ser é a essência do idealismo da filosofia.

1.2- Idealismo e Empirismo: a luta por uma filosofia

Os idealistas alemães tinham uma tarefa importante na defesa de sua filosofia idealista: responder aos ataques do empirismo inglês. O que se estava em jogo não era apenas uma briga de duas filosofias, mas, a própria filosofia. Para Herbert Marcuse “*A filosofia nunca deixara de reivindicar o direito de guiar os esforços humanos que visam ao domínio racional da natureza e da sociedade, baseando tal direito no fato de ser ela que elabora os conceitos mais altos e mais gerais que servem ao conhecimento do mundo*”⁴². A filosofia tinha a tarefa de estabelecer leis e conceitos cognitivos que fossem válidos universalmente. Ora, na história da filosofia, até então, a concepção adotada era que a verdade contraria os fatos comuns da existência, e independe de indivíduos contingentes⁴³ e essa concepção perdurou em uma vida social do homem, cheias de antagonismos, entre indivíduos e grupos conflitantes. Neste contexto o universal e o individual se afastavam e o clamor de uma liberdade geral crescia, e junto, a consciência que uma ordem social só era possível pelo conhecimento e a atividade de indivíduos livres. Mas, embora os homens tivessem conseguido essa emancipação, a competição geral entre sujeitos economicamente livres não lhes dava uma comunidade racional, em que eles pudessem satisfazer e conservar seus interesses e de todos os homens. A busca de uma unidade (*Einheit*) e universalidade (*Allgemeinheit*) na razão, tinha sentido, no fato da falta de uma comunidade racional.

Os idealistas acreditavam que era possível construir uma ordem racional e universal, fundada na autonomia do indivíduo e que a estrutura do raciocínio individual poderia produzir leis e conceitos gerais, que fossem capazes de construir os padrões universais da racionalidade. Do outro lado, os empiristas

⁴¹ Rovighi, 2002, pg. 733.

⁴² Marcuse, 2004, pg 26.

⁴³ Idem, pg. 26

ingleses afirmavam categoricamente que *nem sequer um único conceito ou lei da razão poderia aspirar à universalidade* e que era o costume que conferia uma unidade à razão, *unidade que aderiria aos fatos sem, jamais os governar*⁴⁴. O ataque dos empiristas mostrava que a unidade e a universalidade não podiam ser encontradas, de forma empírica, na realidade. O problema estava posto: Há conceitos universais e necessários? Poderemos, através da razão, fornecer regras ou princípios universais? Para Hume, *as idéias gerais são abstraídas do particular, e “representam” o particular, e apenas o particular*⁴⁵. Na obra *Tratado da natureza Humana*, Hume afirma que todas as ciências têm uma relação, mesmo que seja maior ou menor, com a natureza humana, e mesmo que algumas delas queiram, ou necessitem, se afastar dessa mesma natureza, acabam por voltar à ela⁴⁶. Para ele é na observação e através da experiência que se pode dar o único fundamento sólido à ciência do homem. Essas afirmações colocaram a metafísica em um lugar complicado na filosofia. O homem, como defendia os empiristas, não poderia sair da realidade “dada”; todo o conhecimento que o homem poderia apreender tinha, necessariamente, que ser a partir do “dado” e, com isso, os empiristas liquidadavam o desejo humano de transcender a realidade posta. A busca da verdade estava ilhada e em volta apenas um mar de sensibilidades. Para superar e içar vôo, o homem precisava provar que há conceitos que são necessários e universais e que sua validade não tenha sido derivada da experiência e podem ser aplicáveis à experiência, sem dela serem provenientes. Os idealistas alemães consideravam a filosofia empírica a *expressão da renúncia à razão*⁴⁷.

1.3- A crítica de Hegel a Kant: a razão não pode ser limitada

Immanuel Kant parte da posição dos empiristas de que todo o conhecimento humano se inicia com a experiência e o limite é a experiência. Kant analisa os ataques dos empiristas, principalmente Hume, e vê que a filosofia necessita, como importante tarefa, *determinar a possibilidade, os princípios e o âmbito de*

⁴⁴ Idem, pg. 27.

⁴⁵ Idem, pg 28.

⁴⁶ Hume, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pg 20.

⁴⁷ Marcuse, 2004, pg. 29.

*todos os conhecimentos a priori*⁴⁸. Kant concordava que só a experiência fornecia a *matéria* para os conceitos da razão, mas, os empiristas não conseguiram demonstrar os meios e de que maneira haveria de organizar essa *matéria empírica*, através da experiência. Neste sentido, era *conditio sine qua non* para que a liberdade e a independência da razão pudesse estar à salvo, se se demonstrasse que os princípios de organização eram propriedade inata do espírito humano, não sendo derivados, pois, da experiência⁴⁹. A tarefa da *Crítica da razão pura* era responder às questões de como são possíveis a matemática pura e a ciência pura da natureza. Kant quer provar que é inato ao homem as “formas” universais que servem para organizar todos os dados fornecidos pelos sentidos, isto é, pela experiência. A condição da matemática pura se dá pelo fato de que as proposições *sintéticas a priori* da matemática seguem-se da pura *intuição* de espaço e tempo. Elas, as formas da *intuição*, são *a priori* e nos dão o como ligamos e organizamos as impressões que são fornecidas pela experiência. As formas da *intuição* (espaço e tempo), e as formas do *entendimento* (categorias) não são derivadas da experiência e essas *categorias podem ser desdobradas em um sistema de princípios fundamentais do puro entendimento, os quais representam a condição da possibilidade da experiência, ou seja, sem as quais a experiência não seria possível*⁵⁰. Segundo Kant, “a partir de simples conceitos e sem *intuição*” proposições sintéticas *a priori* são “impossíveis”⁵¹. Essa afirmação é uma crítica forte à psicologia, à cosmologia e à teologia racional, pois, para ele, essas tentativas de conhecimento usa proposições que não são consistentes, *por ultrapassarem a esfera da experiência possível, fora da qual proposições sintéticas a priori não podem ser fundamentadas*⁵².

Kant denomina de *consciência transcendental* a essa estrutura do espírito, isto é, as formas da *intuição* e do *entendimento*. A *consciência transcendental* recebe as impressões dos sentidos, a *matéria empírica*, e transforma essas impressões em um mundo organizado de objetos e relações coerentes, pois,

⁴⁸ Höhle, 2007, pg.32.

⁴⁹ Marcuse, 2004, pg. 29.

⁵⁰ Höhle, 2007, pg. 33.

⁵¹ Kant. *Crítica da razão prática*. Trad. De Valerio Rohden, Ed. Bilingüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pg. 141.

⁵² Höhle, 2007, pg. 33.

conhecer é ligar em conceitos toda a multiplicidade sensível, porém, para Kant, não podemos conhecer *como* ou *o que* são as *coisas-em-si* que dão origem às impressões dos sentidos. Desta forma, Kant acredita que na plena identidade entre sujeito e objeto, sendo o intelecto limitado à esfera do *finito*, da experiência. Portanto, *a razão é apenas crítica, não especulativa*⁵³. Entretanto, afirmar que só podemos conhecer as coisas apenas como nos aparece, e não como elas são em si mesmas, não deve ser entendido que o nosso conhecimento das coisas são apenas aparências. Com relação a isso, Kant nos diz que:

*“Com efeito, nos fenômenos, os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados como algo realmente dado; só que, como estas propriedades dependem somente do modo de intuição do sujeito em sua relação ao objeto dado, este objeto difere, como fenômeno, do que ele é como objeto em si”*⁵⁴

Segundo Hegel, Kant não ajudou muito a contra atacar os empiristas, por que este elemento cético não contribui para defender a razão, como deseja Hegel. Enquanto a razão não alcançar a coisa-em-si, a razão não terá o poder absoluto, como entende Hegel que deveria ser, sobre a estrutura objetiva da realidade e teremos um mundo dual, isto é, de um lado a subjetividade, o entendimento e o pensamento e do outro a objetividade, a sensibilidade e a existência. O problema para Hegel não era essa separação, mas, o fato de que se o homem não fosse capaz de reunir essas partes que se separaram e juntar a natureza e a sociedade no campo da razão, *estaria para sempre condenado à frustração*⁵⁵, e não conseguiria restaurar a unidade e totalidade, que era a tarefa da filosofia. É neste sentido que a filosofia de Hegel é um sistema que pretende subordinar *todos os domínios do ser sob a idéia, totalizante, da razão*⁵⁶. É na realização, pela história, de uma etapa grandiosa, que a liberdade humana se concretizará, isto é, para Hegel a liberdade pressupõe a realidade da razão. É necessário que todas as potencialidades do homem se desenvolvam, a partir de uma vontade racional totalizadora, a fim de que o

⁵³ Rovighi, 2002, pg 714.

⁵⁴ Kant, 2003, pg. 139.

⁵⁵ Marcuse, 2004, pg. 31.

⁵⁶ Idem, pg. 32.

homem possa ser livre. A verdade será essa condição que o homem atingirá na história, a própria realidade. A realidade não é ainda a forma pelo qual os objetos aparecem, pois, o simplesmente dado é negativo e o processo de superação desta negatividade é que será, para Hegel, o verdadeiro. Portanto, *todas as formas são atingidas pelo movimento dissolvente da razão*⁵⁷, que as ajusta até que se correspondam conforme a razão. Não é à toa que seus opositores cunharam a filosofia de Hegel como *filosofia negativa*, que enxerga os fatos da realidade como a negação da verdade, que deve ser destruída para dar lugar a própria verdade. Para Hegel, o conceito de razão tem em sua essência um caráter crítico e polêmico e a própria razão deve se opor a qualquer aceitação imediata das coisas. É através de contradições que o ser se desenvolve por um processo dialético e realiza sua essência, pois, é necessário que o ser negue o que é, para que sua potencialidade se desenvolva:

“O ser é o conceito só *em si*; as suas determinações são enquanto são, e na sua distinção são *estranhas (Andre)* umas às outras, e a sua ulterior determinação (a forma dialética) é um *passar para outro*. Esta determinação ulterior é, justamente, um *pôr-fora* e, assim, um desdobrar do conceito que estava *em si* e, simultaneamente, o *entrar-em-si* do ser, um aprofundar-se deste em si mesmo. O desdobramento do conceito na esfera do ser torna-se tanto a totalidade do ser como deste modo é superada (*aufgehoben*) a imediatidade do ser ou a forma do ser como tal.”⁵⁸

O método para se chegar à verdade, como vimos, é o método dialético que acredita que todas as formas do ser são perpassadas por uma *negatividade essencial*⁵⁹, e é essa negatividade que vai determinar seu conteúdo e seu movimento. Neste sentido, a dialética é a oposição rigorosa a toda forma de positivismo.⁶⁰

⁵⁷ Idem, pg. 33.

⁵⁸ Hegel, 1969a, pg. 137.

⁵⁹ Idem pg. 34.

⁶⁰ Cf. Idem.

1.4- O Sistema da Ciência de Hegel.

O início da carreira universitária de Hegel se dá por volta de 1801, em Jena, conhecido na Alemanha como o centro do idealismo. Foi através de um conselho de Schelling que Hegel mudou-se para Jena⁶¹, onde tinha ensinado Reinhold e Fichte, Schiller e os irmãos Schlegel. Os primeiros artigos filosóficos de Hegel concentram-se nas doutrinas de Kant, Fichte e Schelling, formulando ele seus problemas nos termos das tendências em discussão entre os idealistas alemães⁶². Todo esse início estava envolto em um ambiente que respirava a filosofia kantiana, após a publicação de sua *Metaphysik der Sitten* (Metafísica dos Costumes - 1799) e suas três *Críticas da Razão*.

As contradições que permeavam a existência humana eram seus objetos de estudo e, para Hegel, a filosofia estava sendo chamada a cumprir uma missão importantíssima: *analisar exaustivamente as contradições que dominavam a realidade e demonstrar sua possível unificação*⁶³. Até então, a tradição filosófica estava ocupada em resolver as contradições inerentes às suas questões como: espírito e matéria, alma e corpo, razão e sensibilidade, subjetividade e objetividade; e era na *Crítica da Razão Pura* que Kant analisava esses conceitos e agora, Hegel, os dissolia pela sua dialética. O conceito de razão foi, primeiramente, reinterpretado dialeticamente, pois, para ele, *a distinção entre entendimento e razão é a mesma que a distinção entre senso comum e pensamento especulativo*⁶⁴.

A missão da filosofia de restaurar a unidade diante das contradições que dominavam a realidade é, para Hegel, a compreensão de que o mundo não deve continuar a ser um complexo de rígidas oposições⁶⁵, cabendo à razão a tarefa de reconciliar os opostos e de os "elevar" a uma verdadeira unidade. Essa busca para "restaurar a totalidade" é uma das distinções entre razão e o entendimento, pois a razão necessita, para cumprir sua tarefa, abalar as invenções do entendimento, que usa a "certeza" das percepções. Essas

⁶¹ Rovighi, 2002, pg. 695.

⁶² Marcuse, 2004, pg. 49.

⁶³ Idem, pg. 42.

⁶⁴ Idem, pg. 50.

⁶⁵ Idem, pg. 51.

invenções do entendimento tornam o homem acomodado diante dos fatos "dados", cultivando uma indiferença às suas potencialidades, fazendo-o aceitar a realidade. O senso comum acredita que há uma identidade imediata entre a essência e a existência, por que confunde a aparência accidental com a essência das coisas. Segundo Hegel só o pensamento especulativo construirá a identidade da essência e da existência, e para isso, é necessário abandonar incondicionalmente o senso comum para superar a deformação da situação que ora domina.

É o pensamento especulativo que vai distinguir a essência das coisas, do estado accidental de existência, quando compara o "dado" com suas potencialidades. O mundo, para o pensamento especulativo, é um constante vir-a-ser e não uma totalidade de relações fixas e estáveis. Para Hegel, *a luta contra o senso comum é o começo do pensar especulativo*⁶⁶. O senso comum, e o entendimento, ao descobrirem entidades separadas em oposição, vão dar lugar à razão, que descobre a identidade que existe nos opostos, transforma-os e unifica de maneira que as partes existam apenas em relação como o todo, dando à totalidade a significação de cada entidade individual. É neste sentido que Hegel chama de "o Absoluto" a realidade final que contém a resolução de todos os antagonismos. Para Hegel, é preciso destruir esse mundo considerado estável e indiferente pelo senso comum e o entendimento, tendo a razão a missão de tão importante tarefa. Como está claro, em Hegel, a razão é quem domina a filosofia e não o entendimento, como Hegel acredita que acontece na filosofia kantiana, ao limitar a razão aos objetos dados da experiência. Hegel entende que só a totalidade do que a razão representa, isto é, conceitos e conhecimentos irão dar forma ao absoluto e para que isso ocorra é necessária uma organização de proposições que englobará a realidade como um todo. Segundo Hegel é necessária uma ciência do pensamento, em que o pensamento, livre e verdadeiro "é em si concreto e, por isso, é idéia",⁶⁷ e essa ciência é essencialmente *sistema*. Portanto, uma ciência do pensamento, em sua essência é sistema e um filosofar sem sistema, segundo Hegel, nada de

⁶⁶ Idem, pg. 53.

⁶⁷ Hegel, 1969a, pg. 83.

científico pode ser.⁶⁸ É necessário que um conteúdo para ter sua justificação seja um momento de um todo, esteja inserido dentro de um sistema que abarque o todo, senão será apenas um “pressuposto infundado ou uma certeza subjetiva”. Um sistema, segundo Hegel, não é uma filosofia que tem um princípio limitado e diferente dos outros, mas, ao contrário, a verdadeira filosofia tem que “conter em si todos os princípios particulares.”⁶⁹

1.5- A Lógica hegeliana

O primeiro sistema de Hegel é constituído por uma ciência da lógica, uma filosofia da natureza e uma filosofia do espírito. Hegel formulou-o nos seus cursos na universidade de Jena, de 1802 a 1806⁷⁰. Para Vittorio Hösle, a ciência da lógica de Hegel é considerada geralmente um dos livros mais difíceis de toda a história da filosofia⁷¹. Por essa dificuldade hermenêutica, ainda não surgiu nenhum comentário sobre a *Ciência da lógica* que de algum modo tenha satisfeito ao menos as exigências filológico-históricas, argumenta Hösle. Rovighi nos diz que foi uma das “cruzes” dos estudiosos de Hegel, a relação entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*⁷².

Para Marcuse a *Lógica* de Hegel é uma ontologia, pois lida com categorias como: substância, afirmação, negação, limitação; quantidade, qualidade; unidade, pluralidade etc.⁷³. Desta forma ela expõe as formas mais gerais do ser e também as formas gerais do pensamento, do conceito, do juízo e do silogismo, desembocando em uma “lógica formal”. Dentro do idealismo transcendental não há uma distinção entre lógica formal e ontologia⁷⁴, pois os princípios do pensamento também o são para o fenômeno. Hegel pretende construir uma ponte entre o pensamento e o ser, devido ao abismo que a filosofia kantiana abriu ao admitir a existência de “coisas-em-si” que fossem

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Marcuse, 2004, pg. 65.

⁷¹ Hösle, 2007, pg. 183.

⁷² Rovighi, 2002, pg. 728

⁷³ Marcuse, 2004, pg. 66.

⁷⁴ Idem.

inalcançáveis pela razão. Hegel acredita que essa ponte pode ser erguida através de uma estrutura universal da totalidade do ser, que afirma que tudo o que existe, existe como "sujeito". A crítica de Hegel à Kant está relacionada com a coisa-em-si de Kant, que foi elevada por ele além do pensamento. Para Hegel, Kant acerta quando afirma que não existe objeto de experiência sem conceitos, mas erra quando não percebe que o conceito constitui a totalidade do objeto, e ter admitido que o objeto possuía uma matéria sensível, além da forma a priori, e *ter ligado assim o pensamento a essa forma*⁷⁵.

Hegel cria uma lógica nova ao substituir a lógica formal pela lógica material. Hegel usa as categorias de uma forma que expressa a dinâmica da realidade, em contraste com a lógica formal que considera as categorias e formas válidas, se forem corretamente formadas e estiverem em conformidade com as regras do silogismo e do pensamento. Para a lógica formal não vai importar a que conteúdo as categorias e formas estejam aplicadas. É neste ponto que Hegel afirma: o que determina a forma e a validade das categorias é o conteúdo, ou seja, diz Hegel: "Somente a natureza do conteúdo pode ser a que se move no conhecimento científico, posto que é ao mesmo tempo a própria reflexão do conteúdo, a que funda e cria sua própria determinação."⁷⁶ A novidade que Hegel desenvolve está relacionada com o uso das categorias. Ele descobriu e utilizou uma "*forma definida de dinâmica, e a novidade e significação última da sua lógica repousam neste fato*"⁷⁷, por que, na verdade, esta concepção dinâmica já aparecia na filosofia de Aristóteles. Hegel inova quando elabora um método filosófico que faz uma reflexão do processo efetivo da realidade. Segundo Marcuse, atingimos o ponto mais alto do esforço filosófico de Hegel, com a *Ciência da Lógica*⁷⁸.

A Lógica é um instrumento crítico, continua Marcuse, contra uma crença de que a matéria do conhecimento existe sob a forma de um mundo acabado e que está fora do pensamento. Ora, se a matéria do conhecimento está completo e acabado, não seria estranho, então, dispensar o pensamento de

⁷⁵ Rovighi, 2002, pg. 729.

⁷⁶ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Tomo I. 2v. 6. Ed. Trad. De Augusta e Rodolfo Modolfo. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993, pg. 38.

⁷⁷ Marcuse, 2004, pg. 114.

⁷⁸ Idem.

suas funções? Para Hegel, a separação entre pensamento e realidade vai desembocar em uma “*submissão ao mundo como ele é*”⁷⁹, forçando o pensamento a abrir mão de sua tarefa de trazer a realidade à razão. Como já analisamos, Hegel insiste em afastar o senso comum, e sua influência, que faz a realidade parecer estabilizada e perpétua. Mas de quem seria a tarefa de anular o controle do senso comum? Segundo Hegel, essa tarefa é da lógica dialética, que tem um caráter “*negativo*”, e que “*el espíritu es lo negativo, es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del intelecto*”⁸⁰. Essa negatividade vai expressar que a realidade, na forma que está dada, não condiz com a verdade, porque, para Hegel, tudo que existe está, de alguma forma, afastada da sua verdade e o movimento guiado pelas suas potencialidades lhes levarão em direção a verdade. As potencialidades das coisas são produzidas a partir de suas contradições. Pela lógica formal, o princípio de identidade implica o princípio de contradição, que diz que *algo* é igual a *algo* e tem seu oposto como não-*algo*. Hegel entende que *algo* está em contradição com ele mesmo, e não com *algo* exterior, isto é, um não-*algo* fora dele.

Quando Hegel diz que cada coisa se contradiz, está dizendo que sua essência contradiz um determinado estado de sua existência, e a faz superar o estado de existência na qual ela está inserida. Portanto, cada coisa deve, ainda, “*transgredir os limites de sua própria particularidade, pondo-se em relação universal com outras coisas*”⁸¹.

É com o *Ser* puro que Hegel inicia a *Ciência da Lógica*. A proposta de Hegel é começar com algo que não seja dado pelo senso comum; que não seja determinado, mas que seja universal, primeiro e indeterminado. Para Hegel, o pensamento necessita, para chegar à verdade, alcançar uma base estável para poder se orientar e que seja universal e necessária, condição importante para a ciência. Esse algo universal pretende ser o começo e a base para, a partir daí, dar seqüência a esse começo que não pode ser determinado, visto que, tudo que é determinado tem necessariamente algo que o precede, isto é, algo

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Hegel, 1993, pg. 39.

⁸¹ Marcuse, 2004, pg. 116.

condicionado. Há no idealismo alemão, e em Schelling⁸² também, uma necessidade de buscar um fundamento último para a Filosofia, sendo esse fundamento, algo que se encontra em todas as coisas, que seja comum a tudo que podemos constatar na realidade. Portanto, esse algo universal primeiro e indeterminado, para Hegel, é o Ser. O Ser é indeterminado e é a entidade mais universal; é puro ser, e nada mais⁸³. Portanto, a questão do começo, em Hegel, demonstra uma ligação íntima com os ideais almejados por Schelling e Fichte, que acreditam em um começo absoluto, indeterminado e sem conteúdo, sendo ele mesmo o fundamento da ciência:

“Aqui o ser, é o que começa, apresentado como surgido da mediação e justamente de uma mediação que é ao mesmo tempo a superação de si mesmo; [...] De modo que o começo tem que ser *absoluto*, ou o que aqui significa o mesmo, um começo abstrato; não deve pressupor nada, não deve ser mediado por nada, nem ter um fundamento, mas deve ser ele mesmo o fundamento de toda a ciência. Por conseguinte, tem que ser absolutamente algo *imediato*, ou melhor, o *imediato* mesmo. Assim como não pode ter uma determinação em si, não pode encerrar em si nenhum conteúdo, porque este mesmo seria uma diferença e uma relação de um diferente com outro, e por fim, uma mediação. O começo é, por conseguinte, o *puro ser*.”⁸⁴

Como vimos, é com o *ser puro* que Hegel inicia a Lógica; com um conceito que não está ainda determinado e que não podemos dizer o que realmente é. Segundo Hegel, “o *puro ser constitui o começo, porque é tanto pensamento puro como o imediato indeterminado e simples*”⁸⁵. Ora, ser puro é distinto de ser determinado. Podemos dizer que o carro é azul; a mulher é sensual; o gato é corajoso. Neste caso, quando dizemos “é” estamos determinando algo, mas

⁸² Eduardo Luft, na obra *As Sementes da Dúvida*, destaca a proximidade de Schelling e Hegel, não apenas no sentido temporal, mas, na postura idealista, pois, os dois, partem na busca de realizar uma teoria do absoluto e, ambos, procuram uma fundamentação última para a Filosofia. (Luft, 2001, pg. 29).

⁸³ Marcuse, 2004, pg. 119.

⁸⁴ “Aquí el ser, es lo que comienza, presentado como surgido de la mediación y justamente de una mediación que es al mismo tiempo la superación de si misma; [...] De modo que el comienzo tiene que ser *absoluto*, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia. Por consiguiente, tiene que ser absolutamente algo *imediato*, o mejor lo *imediato mismo*. Así como no puede tener una determinación en sí, no puede encerrar en sí ningún contenido, porque este mismo sería una diferencia y una relación de un diferente con otro, y por ende, una mediación. El comienzo es, por consiguiente, *el puro ser*.” (Hegel, 1993, pg. 90-91.)

⁸⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome, Vol.I. Lisboa: Edições 70, 1969a, pg. 138.

o ser não se pode definir, pois é predicado de todas as coisas. Marcuse analise esse ser puro através da cópula "é" e nos diz que:

"O 'é' não indica nenhuma coisa real que se possa tornar sujeito de uma determinada proposição, porque, ao determinar o ser como isto ou aquilo, teríamos que usar o mesmíssimo 'é' que procurávamos definir, o que é uma impossibilidade óbvia. Não podemos definir ser como alguma coisa, pois que ser é o predicado de todas as coisas. Em outras palavras, cada coisa é, mas ser não é uma coisa. E o que não é alguma coisa, é nada."⁸⁶

Portanto, o ser puro não pode ser definido como algo e, neste sentido, é pura *"indeterminação e vacuidade, portanto é nada"*⁸⁷. O caráter negativo da realidade está no fato de ao tentarmos apreender o ser, necessariamente, encontraremos o nada. E ser e nada são idênticos, portanto, não encontraremos nenhuma coisa no mundo da realidade que não contenha em si a *co-pertinência do ser e do nada*. No parágrafo 88 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas vol.I, Hegel analisa a proposição *"o ser e o nada são o mesmo"* admitindo que alguém possa entendê-la como paradoxal, mas, afirma ele, as coisas mais difíceis para o pensamento são as mais atrativas. Esses paradoxos serão resolvidos e a filosofia é justamente a doutrina que liberta o homem de *um conjunto infinito de fins e propósitos finitos...*⁸⁸. Segundo Hegel a sua proposição é tão correta:

*"...como a unidade do ser e do nada é também a afirmação de que eles são perfeitamente diversos – um não é o que é o outro. Mas, visto que a diferença não está aqui ainda determinada – o ser e o nada são, justamente, ainda o imediato -, ela permanece, tal como é em si, o indizível, o simples intento (Meinung)"*⁸⁹

Percebemos que a *Lógica* de Hegel difere bastante da *Lógica* tradicional, porque considera falsas as regras, formas e categorias que não levam em consideração a natureza contraditória e negativa da realidade. São as formas e regras do pensamento falsos⁹⁰, que coloca o caráter absurdo e paradoxal da realidade. São as categorias dialéticas que *"constroem um mundo às avessas,*

⁸⁶ Marcuse, 2004, pg. 119.

⁸⁷ Hegel, 1969a, pg. 139.

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ Idem, pg. 140.

⁹⁰ Falsos do ponto de vista do senso comum, que usa a lógica tradicional como prática do pensamento cotidiano.

começando com a identidade entre ser e nada, para chegar ao conceito, considerado como a realidade autêntica⁹¹”. Para Hegel, a lógica formal é acomodada, isto é, aceita passivamente a realidade como está dada, enquanto que a lógica dialética procura, através da contradição inerente ao real, impelir o homem a realizar o que ainda não existe. Neste sentido, ser é, de forma contínua e ininterrupta, vir-a-ser. Esse movimento das categorias, esse progresso é uma consequência do movimento do ser e:

"O progresso de uma categoria lógica a outra é estimulado por uma tendência, inerente a cada tipo de ser, a ultrapassar suas condições negativas de existência e passar a um novo modo de ser, onde alcança sua forma e conteúdo verdadeiros.⁹²"

Ao adotar o começo da Ciência da *Lógica* com o *ser puro*, Hegel abre a questão: mas o *que é Ser para Hegel?* Como Hegel responde essa pergunta central? Porque é o *ser* que mantém as coisas na existência e é o *ser* que faz com que essas coisas sejam o que são. Para Hegel, a resposta a essa pergunta tem uma relação intrínseca com a essência, pois, segundo ele, “O absoluto é a Essência⁹³”, isto é, “*Ser é a Essência*”. Para Marcuse a essência não é algo no mundo, mas, a negação de todo ser; negação essa que não é o nada e sim o movimento infinito do ser para além de todo estado determinado⁹⁴. A reflexão é o processo da essência. É o sujeito que a essência revela que é o processo, fazendo de sua unidade a totalidade de um movimento que a *Doutrina da Essência* descreve como o movimento da reflexão. Portanto, a transição do ser à essência não é, primariamente, um processo cognitivo filosófico, mas um processo real⁹⁵. Se Hegel apresentou o *ser* como o “*começo em si*”, ser indeterminado, puro, ele nos apresenta uma forma, a partir do parágrafo 112 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na qual o conceito é “*conceito posto*”, sendo essa forma a *essência*, isto é, o conceito posto agora já é determinado, na sua essência. Afirma Hegel no início da *Doutrina da Essência*:

⁹¹ Marcuse, 2004, pg. 120.

⁹² Idem, pg. 121.

⁹³ Hegel, 1969a, pg. 155.

⁹⁴ Marcuse, 2004, pg. 130.

⁹⁵ Idem.

“A essência é o conceito enquanto conceito *posto*; as determinações, na essência, apenas *relativas* e ainda não absolutamente em si reflexas; por isso, o conceito não é ainda *para si*. A essência, enquanto ser que consigo se mediatiza através da negatividade de si mesmo, é a referência a si só enquanto é referência a outro, o qual, porém, não é imediatamente como ente, mas como algo que é *posto e mediado*.”⁹⁶

O que é mais profundo e que se revelará como a razão daquilo que é dado é a essência. Portanto, enquanto o ser é o imediato que se apresenta imediatamente à experiência, a essência é o verdadeiro ser, isto é, não é aparência. Neste sentido podemos afirmar que a “*essência não é, portanto, apenas o objeto de um conhecimento mais aprofundado, mas é o próprio aprofundar-se do ser*”⁹⁷. A essência é a negação do ser enquanto aparência, enquanto nos apresenta imediatamente com suas determinações superficiais, acidentais, porém, essas determinações ainda não são anuladas, mas decaem e fazem aparecer algo mais profundo e, como se disse antes, fazem aparecer a razão daquilo que é dado, o verdadeiro ser, a essência. Mas como é que a essência se nega como imediato? Para Hegel é através da reflexão que a essência se nega como imediato e se põe como interioridade:

“A *referência-a-si* na essência é a forma da identidade, da *reflexão-em-si*; esta entrou aqui para o lugar da *imediatidade* do ser; ambas são as mesmas abstrações da *referência-a-si*”⁹⁸.

Portanto, a reflexão sobre si é a identidade que entrou na imediatez do ser. Neste sentido, a reflexão não é primariamente o processo do pensamento, mas o processo de ser o mesmo⁹⁹.

É na *Doutrina da Essência* que Hegel apresenta uma forma em que o conceito se apresenta como “*conceito posto*”, diferentemente do conceito de ser, indeterminado, puro, que Hegel nos apresenta na *Doutrina do Ser*. Para Hegel, *conceito posto* significa determinações que não estão refletidas em si mesmas, não tornando, ainda, um *para-si*. Mertens nos explica esse estágio, através de

⁹⁶ Hegel, 1969a, pg. 155.

⁹⁷ Rovighi, 2002, pg. 734.

⁹⁸ Hegel, 1969a, pg. 156, parágrafo 113.

⁹⁹ Hegel, 1969b, pg. 24.

uma analogia ao movimento de reflexão especulativa da consciência descrita por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Diz Mertens:

"Na referida obra, o espírito no ato de conhecer se desdobra até aquilo que, enquanto fenômeno, pode ser conhecido o ser-aí. Apossa-se da determinação deste que agora é 'objeto' de seu conhecimento e, novamente, flexiona-se sobre si mesmo. O momento da essência, o qual relatamos, é justamente esse no qual a consciência fletiu-se em direção ao fenômeno, apossando-se dele. Entretanto, ainda não fez o 'caminho de volta'. Isto é, ainda não refletiu sobre si mesma a determinação do fenômeno que apreendeu. Assim (continuando a usar a terminologia da *Fenomenologia do Espírito* para explicar esta frase), 'o conceito não é ainda como (um) para si', pois o conceito, nesse processo, já foi 'em-si', pois ainda não se refletiu para o ponto do qual partiu."¹⁰⁰

Com essa explicação podemos entender que o ser que se apresenta na coisa, enquanto aparece em si mesmo, é a essência. Sobre isso Hegel afirma que *"Na essência a relação para consigo é a forma da identidade, da reflexão sobre si; que entrou aqui no lugar da imediatez do ser. As duas são as mesmas abstrações da relação para consigo"*¹⁰¹. Isto é, o movimento na qual a consciência fletiu-se em direção ao fenômeno e, ainda, não se voltou para si, nos mostra que a reflexão sobre si é a identidade que entrou na imediatez do ser.

A essência é o que há de permanente nas coisas. A reflexão é o processo da essência, e como diz Marcuse, essa transição do ser à essência é um processo real. Neste sentido o ser objetivo deve ser compreendido como ser subjetivo. Neste caso, as categorias da Doutrina do Ser irão reaparecer, isto é, *"o ser determinado é, agora, concebido como existência e, posteriormente, como atualidade; o 'algo', como coisa e. depois, como substância, e assim por diante"*¹⁰².

A pretensão de Hegel, na *Doutrina da Essência*, é libertar o conhecimento das coisas observáveis e, conseqüentemente, do senso comum científico. Hegel

¹⁰⁰ Mertens, A tese de Hegel sobre o ser nas doutrinas da Enciclopédia das Ciências filosóficas – Lógica menor (1830), IN http://www.consciencia.org/logica_hegel_roberto.shtml, último acesso em 20/03/2009, pg. 9-10.

¹⁰¹ Hegel, 1969a, pg. 157.

¹⁰² Marcuse, 2004, pg. 131.

entende que utilizar as categorias matemáticas para determinar todo a possibilidade de conhecimento é uma atitude equivocada. Como poderíamos matematizar a moral, a lei, a liberdade, ou o próprio Deus? Para responder, Hegel afirma que: *"Pretender utilizar-se das categorias matemáticas para determinar algo que se refira ao método ou ao conteúdo das ciências filosóficas, revela-se tanto mais essencialmente errado... A pura aplicação destas fórmulas emprestadas já é, de si, um procedimento exterior;... tal conhecimento só poderia resultar da consideração intelectual, e não da autoridade que lhe confere a matemática"*¹⁰³.

Portanto, o formalismo matemático não nos dá uma compreensão dos fatos de forma crítica. Para Hegel, é necessário fazer uma apreciação crítica das coisas como elas nos são dadas e progredir em direção à superação de suas formas. Para ultrapassar as aparências das coisas temos que admitir, primeiramente, que há uma divergência entre a aparência e a essência da coisa. Admitindo isso, caminhamos para a verdade, pois, o pensamento dialético tem essa habilidade, a saber, em conseguir ver, distinguir na aparência das coisas a essência da realidade e mostrar que existe uma relação mútua entre elas.

1.6- Hegel e as leis da Reflexão

A essência denota a unidade do ser, sua identidade através da mudança¹⁰⁴, e essa identidade, não é um substrato que é fixo e permanente. Mas é um processo em que tudo, enfrentando com suas contradições, se torna algo, isto é, se revela um resultado. Essa identidade, segundo Hegel, é o mesmo que Essência. Para ele tudo é diferente de si e se contradiz, tornando-se seu próprio oposto.

Hegel está, desta forma, fazendo uma inversão total do que até então eram as leis tradicionais do pensamento, isto é, a lógica tradicional. As coisas têm em si algo essencial e, esse algo, é a sua diferença e seu oposto inerente a si mesmo. É necessário, afirma Hegel, que se faça uma reconstrução do

¹⁰³ Hegel, 1969b, pg. 261.

¹⁰⁴ Marcuse, 2004, pg. 133.

processo no qual a coisa se transforma em seu oposto, para que o pensamento possa apreender a identidade da coisa. Quando Hegel insiste em afirmar que “*todas as coisas são contraditórias em si*”, ele está divergindo dos princípios de identidade e contradição, conhecidos pela lógica tradicional. As coisas têm uma negatividade que são inerentes à elas e, por isso, se tornam autocontraditórias. Para Hegel: “*A contradição é a raiz de todo o movimento e de toda a vida; toda a realidade é autocontraditória. Especialmente o movimento, tanto o externo como o movimento próprio, nada mais é do que a 'contradição viva'*”¹⁰⁵.

Mas será que o pensamento dialético não causa um impacto nos fundamentos do idealismo? Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, parágrafo 112, Hegel afirma que o que existe de permanente nas coisas, em primeira instância, é a sua Essência. Neste sentido, Herbert Marcuse na sua obra *Razão e Revolução* discorre:

"A análise hegeliana das determinações da Reflexão assinala o ponto em que se pode ver o pensamento dialético arruinar a estrutura da filosofia idealística que dele se serve. Até agora, observamos que a dialética concluíra que a realidade tem caráter contraditório e é uma 'totalidade negativa'. A medida que progredimos na lógica de Hegel, a dialética surgiu como um princípio ontológico universal que afirma que toda existência segue seu curso transformando-se no oposto de si e produzindo a identidade de seu ser pela superação da oposição. Mas, um estudo mais acurado daquele princípio revela implicações históricas que evidenciam suas motivações fundamentalmente críticas. Se a essência das coisas é o resultado de tal processo, a própria essência é produto de um desenvolvimento concreto, é 'algo que veio-a-ser (ein Gewordenes)'"¹⁰⁶.

Marcuse interpreta que quando aplica as Determinações da Reflexão no campo das realidades na história, a teoria crítica que o materialismo histórico desenvolveu, através de Marx, fica evidenciada. Isso quer dizer que as contradições, em termos sócios-históricos, são manifestações da própria natureza e não acidentes. E essas manifestações da natureza, com seus opostos, são verdadeiras e expressam sua essência. Mas, a contradição não é o fim, pois a essência, lugar da contradição, deverá desaparecer para que a

¹⁰⁵ Hegel, 1969b, pg. 321.

¹⁰⁶ Marcuse, 2004, pg. 134, grifo nosso.

contradição autodissolva-se. É neste sentido que: "*A Essência, ao se tornar fundamento das coisas, entra na existência*"¹⁰⁷.

1.7- A Fenomenologia do Espírito

A Fenomenologia do Espírito foi escrita em 1806 e publicada em 1807, sob a batalha de Jena, quando Napoleão invadia a cidade de Hegel. É nesta obra que Hegel escreve sobre seu primeiro julgamento filosófico sobre a história¹⁰⁸, percebendo que a Revolução Francesa tinha estabelecido um novo despotismo¹⁰⁹, esquecendo a tríade de Liberdade, Igualdade e Fraternidade. A interpretação que Hegel dara era que esse processo era necessário, porque a emancipação do indivíduo se dá através de uma conjuntura em que o terror e a destruição são inerentes ao processo, quando esse indivíduo resolve ir contra o Estado. Uma emancipação não resulta do particular para o universal, e sim o contrário, é através do Estado, com sua vontade, que o indivíduo se emancipa.

Hegel vai, então, entender a história real, os fatos acontecidos, pelos óculos de sua filosofia dialética. O mundo, para Hegel, era o sítio em que o projeto da humanidade tinha condições de ser realizado. Os conflitos que ocorrem na história da humanidade produzem progresso e a *negatividade* continuará a ser "*a fonte e a força motriz do movimento*"¹¹⁰, mostrando que todo o bem e todo o mal se transformarão em verdade. Dentro dos próprios conflitos estão as suas soluções.

A Fenomenologia do Espírito tinha a pretensão de ser apenas uma introdução¹¹¹ ao seu sistema filosófico, pretendendo conduzir o entendimento humano do senso comum ao conhecimento real filosófico, isto é, à verdade

¹⁰⁷ Hegel, 1969b, pg. 226.

¹⁰⁸ Paulo Meneses no livro "Hegel e a Fenomenologia do Espírito" interpreta que no capítulo "A liberdade absoluta e o terror", Hegel acerta contas com a Revolução Francesa, que ele admirou na sua juventude, mas, contrariou suas expectativas e esperanças com o fracasso de uma revolução que teve sua face principal no Terror. Cf. Meneses, Paulo. Hegel e a Fenomenologia do espírito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003, pg.49.

¹⁰⁹ Marcuse, 2004, pg. 89.

¹¹⁰ Idem, pg. 90.

¹¹¹ Idem, pg. 91.

absoluta, que é o conhecimento e o processo do mundo como espírito¹¹². Na visão de Meneses, a *Fenomenologia* é mais que uma introdução, representa uma outra exposição do hegelianismo, que é enriquecida com a experiência da consciência e sua dialética “*que a move até a verdade, e com a riqueza da referência histórica das várias formas e figuras que o espírito assumiu no tempo que é o “corpo do conceito”*”¹¹³. A passagem do senso comum ao conhecimento real filosófico se dará primeiramente abandonando a experiência do cotidiano como conhecimento; passará da certeza sensível à percepção, depois fará um processo que o levará da percepção ao entendimento, deste à certeza-de-si, até atingir a verdade da razão¹¹⁴.

Hegel concebe a *Fenomenologia do Espírito* como a história da experiência humana no caminho do conhecimento real. Diz Hegel que *A Fenomenologia do Espírito* descreve: “*o caminho do conhecimento natural que se dirige para o verdadeiro saber*”, percorrendo etapas e se purificando, enquanto, “*por meio da experiência completa de si mesma, chega ao conhecimento do que ela é em si*”¹¹⁵. Para Hegel, a experiência humana está, na história, progredindo para atingir o saber absoluto que, discordando de Fichte e Schelling, não é dado de forma imediata, isto é, como intuição intelectual. Para Luft, essa polêmica com os expoentes do idealismo alemão é chave para formar princípios para se construir um sistema teórico:

"O apelo a uma forma de conhecimento imediato como instrumento para o conhecimento infalível de princípios marcará época, posteriormente, no Idealismo Alemão, nos sistemas de Fichte e Schelling (intuição intelectual), mas foi rejeitado por Hegel, (...) Ao recusar o apelo à intuição intelectual como modo de acesso ou mesmo prova do princípio do sistema, o filósofo aprofundará e dará um significado especial à dualidade introduzida por Kant..."¹¹⁶

Chegar ao saber absoluto exige um caminho longo que se inicia no senso comum, a sensação, até chegar a uma forma mais perfeita, isto é, uma forma absoluta da razão, ou seja, são etapas de sua formação (*Bildung*) “*em que a*

¹¹² Idem.

¹¹³ Meneses, 2003, pg. 12.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Hegel, apud Rovighi, 2002, pg. 716.

¹¹⁶ Luft, 2001, pg. 146.

*mais elevada contém as etapas inferiores, como momentos suprassumidos*¹¹⁷. A relação variável entre a consciência e seus objetos, determinará o percurso desta experiência no caminho do conhecimento da realidade. Para Hegel, a *Fenomenologia do Espírito* apresenta o *devir* da ciência em geral ou do saber, e esse saber para tornar-se propriamente saber, “ou para produzir o elemento da ciência que é o seu conceito puro, o saber deve percorrer trabalhosamente um longo caminho.”¹¹⁸ O sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido estão intrinsecamente ligados, porque, o progresso do conhecimento não se dá sem a cumplicidade dos dois. Neste sentido, torna-se evidente que o objeto tira sua objetividade do sujeito¹¹⁹. Portanto, a realidade é constituída pelo sujeito que descobre sua presença por trás dos objetos, tornando o mundo real através da consciência que possui a faculdade de compreender esse mundo. Para Hegel, o real é real para nós que filosofamos. A autoconsciência tem a tarefa de transformar o mundo em uma realização de si mesmo. Deste forma, o processo do conhecimento torna-se o processo da história¹²⁰.

Quando Hegel fala de consciência, ele não quer dizer consciência de um indivíduo, mas, consciência da humanidade. O caminho será percorrido por toda a humanidade por um processo que vai da certeza-sensível à razão.

1.8- O caminho para a *Lógica*

A Revolução Francesa, como frisamos anteriormente, foi marcante no pensamento filosófico de Hegel. Para ele, a criação de um novo Estado modifica o mundo exterior para o sujeito, porém, a liberdade essencial do sujeito não foi tocada. O caminho que a liberdade irá traçar começa com sua autodestruição (Revolução Francesa) e irá desembocar no sujeito, isto é, no espírito autoconsciente. Kant inaugura essa nova forma com sua ética. Para

¹¹⁷ Meneses, 2003, pg. 16.

¹¹⁸ Hegel, 1996, pg. 307.

¹¹⁹ Marcuse, 2004, pg. 91.

¹²⁰ Idem, pg. 92.

Kant, o indivíduo tem a consciência de cumprir as leis por dever e não por imposição. Essa submissão às leis é conferida pelo seu próprio arbítrio; ele é consciente que necessita cumprir as leis acima de qualquer outra coisa. Desta forma, temos aí um conflito entre as imposições do dever, a obrigação de cumprir o dever e a felicidade do indivíduo. Para Marcuse esse conflito “se originou na reconciliação kantiana entre o individual e o universal... [e] força o indivíduo a buscar a verdade em outras soluções¹²¹”. O indivíduo, então, procura agora essas soluções na arte e na religião e, necessariamente, encontrará no “conhecimento absoluto” da filosofia dialética, resolvendo o conflito e tendo, a partir daí, o conhecimento do mundo como realidade sua.

A *Lógica* vai fazer o desvelamento da estrutura do universo na sua verdadeira essência e não nas formas mutáveis que ela apresenta a um conhecimento ainda não absoluto¹²². Será o caminho que a *Fenomenologia do Espírito* abre para a *Lógica*. A Fenomenologia absorveu todas as filosofias e suas verdades que a antecederam, acumulando toda a experiência que a humanidade até então tinha. Hegel pretende uma filosofia que reivindique o direito de modelar o mundo pela razão.

O empreendimento de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* é nada menos que conduzir a filosofia a um ponto que a tornará a mais perfeita forma de conhecimento humano. Seu intuito é fazer da filosofia a “Ciência”.¹²³

Ao iniciar a *Fenomenologia do Espírito* criticando as diversas correntes filosóficas, Hegel vai discorrer sobre o seu próprio conceito de filosofia. Para Hegel, não podemos chegar ao conhecimento apenas pela apreensão dos objetos dados na experiência imediata, pois, eles não fornecerão sua verdade. O caminho, segundo Hegel, é buscar a verdade no conceito dos objetos, porque é aí que encontraremos a essência das coisas. Ele faz uma distinção entre essência e existência e seu trabalho principal será o de, segundo Marcuse, “demonstrar e expor a relação entre essência e existência, entre a

¹²¹ Idem, pg. 93.

¹²² Idem.

¹²³ Hegel, 1992, pg. 23.

*verdade preservada pelo conceito e o estado efetivo em que as coisas existem*¹²⁴”.

A busca da verdade pelas diversas ciências difere com relação aos objetos que cada uma tem e o relacionamento delas com a verdade. No conhecimento matemático, a verdade não está nos objetos da matemática e sim no sujeito que conhece. Diferentemente ocorre com os objetos da filosofia que têm uma relação intrínseca à verdade, isto é, a verdade não é um processo cognitivo exterior como o é na matemática. Na filosofia, a relação de um objeto à verdade é uma ocorrência (*Geschehen*) real¹²⁵, portanto, o conceito de indivíduo compreende a própria história desse indivíduo. A verdade é demonstrada por um processo em que o objeto existente é o principal sujeito. A essência e a existência possuem um elo necessário, isto é, estão correlacionados na filosofia. Portanto, é na existência humana que a filosofia vai buscar sua verdade, porque seu objeto é o mundo, o mundo como razão. A verdade da matemática é uma proposição que pode ser apreendida. Na filosofia a verdade não pode ser apreendida em uma proposição, pois ela é um processo que inclui os estados negativo e positivo do objeto, falseando-os e fazendo um movimento que volta à verdade. Como já vimos, é a dialética o método filosófico que revela a negatividade do objeto, para em seguida chegar à verdade.

É a dinâmica da realidade que faz abalar os fundamentos da lógica tradicional. Para Marcuse “*o lugar da verdade não é a proposição, mas um sistema dinâmico de proposições especulativas, no qual cada juízo singular deve ser 'elevado' a outro, de modo que só o processo total representa a verdade*”¹²⁶.

Temos consciência que para fazer uma análise bem elaborada da *Fenomenologia do Espírito* é necessário um trabalho bem mais extenso. Nosso objetivo é examinar as seções que elaboram o método dialético que, segundo Marcuse, servem de modelo à obra toda.

¹²⁴ Idem, pg 94.

¹²⁵ Idem, pg. 100.

¹²⁶ Idem, pg. 97.

A busca da verdade começa na análise da experiência sensível, que deverá ser, portanto, destruída para que o conhecimento possa seguir seu percurso até a verdade. A experiência cotidiana que toma forma de certeza sensível tem uma relação com o sujeito e o objeto como um Aqui e Agora, isto é, o que se conhece na experiência e é mantida pela certeza sensível é o Aqui e o Agora, que são os únicos elementos que continuam nessa constante mudança dos dados objetivos. Exemplificando, vejo o carro em frente de minha casa, em determinado lugar e determinado momento, porém, quando viro a cabeça, vejo outras coisas e não a casa e o carro. Portanto, o verdadeiro conteúdo da certeza sensível não é o que vejo, mas o momento, isto é, o aqui e o agora que são imutáveis. Para Hegel, o Aqui e o Agora se conservam em detrimento de qualquer outro momento do tempo e do espaço. Nesse sentido, “o Agora e o Aqui são algo que é universal¹²⁷”. Portanto, o universal aparece como o conteúdo verdadeiro da experiência. Neste sentido, Meneses afirma que há uma dialética na certeza sensível quando supõe que a verdade está no objeto e que o conhecimento é acidental:

“A primeira “experiência que faz a consciência” é a do saber sensível. Parece o mais seguro e rico dos conhecimentos, porém, examinando de perto, sua abstração e pobreza se mostram. Sei desse objeto que ele é “aqui” e “agora”, mas, se tento dizer isso, sou obrigado a ultrapassar esse conhecimento imediato e referir-me ao espaço e ao tempo que são “universais”. Se desespero de abarcar o objeto singular pela certeza sensível, e recorro ao sujeito que o conhece, volta o problema, pois se vejo uma árvore, outro vê uma casa; o eu do conhecimento é também um universal, e o ato de indicar o que tenho na minha experiência, também.”¹²⁸

A continuação da análise da experiência sensível nos mostra que, sendo o universal existente apenas no conhecimento, podemos afirmar que o fundamento da certeza sensível está no sujeito. Mas, não podemos ligar a verdade a um eu individual particular. Portanto, podemos dizer que se “o Aqui e o Agora são universais em oposição ao seu conteúdo singular, assim também o eu é universal em oposição a todos os “Eus” individuais”¹²⁹.

¹²⁷ Idem, pg. 99.

¹²⁸ Meneses, 2003, pg. 21.

¹²⁹ Idem, pg. 100.

Diante desta análise poderemos concluir que a experiência sensível nos mostra que não podemos apreender a verdade, nem com o objeto singular, nem com o eu individual. Há uma interligação recíproca entre o desenvolvimento do mundo real com o desenvolvimento da consciência. Um duplo processo de negação: é a negação da existência do objeto e a negação do eu individual que nos dará condições de chegar à verdade.

1.9- O Sujeito por trás do Objeto: A autoconsciência é a essência das coisas

Ao crer que o homem poderia desenvolver suas potencialidades, a partir de uma vontade racional, Hegel não concorda com a limitação que Kant impõe à razão com relação ao conhecimento da coisa-em-si. Para Hegel, por trás da aparência das coisas está o sujeito, e a verdade não está fora do alcance desse sujeito, que constitui a essência mesma das coisas. Hegel persegue sem descanso a descoberta do sujeito por trás da aparência das coisas, porque isso é um desejo básico do idealismo, qual seja, de que o homem se aproprie do mundo que ainda lhe é estranho, transformando-o em um mundo seu¹³⁰. Desta forma, é através da autoconsciência que o sujeito irá dominar a realidade e transformá-la conforme sua razão. Portanto, a coisa-em-si não é desconhecida, porque existe por trás dessa aparência das coisas um sujeito que conhece e sua autoconsciência é, de fato, a essência das coisas aparente.

Observamos que Hegel faz uma crítica à filosofia da experiência do senso comum, o Positivismo, nas primeiras seções da *Fenomenologia do Espírito*. Para os positivistas só os fatos é que nos dirão alguma coisa, isto é, pelos fatos conheceremos algo. Ora, para Hegel, os fatos observáveis não revelam a realidade do mundo e o Positivismo, com sua tese, coloca as potencialidades da humanidade em uma situação de passividade e, até, inutilidade. Para os positivistas, os conceitos universais não podem ser reduzidos a fatos observáveis, pois, conceitos universais não são fatos. Hegel discorda completamente desta visão de mundo e insiste que o universal é superior ao particular. Segundo Hegel, a verdade não está no “dado” particular, e sim, no

130 Idem, pg. 104.

âmbito do universal, porque nenhuma forma particular determinada pode abarcar a verdade, seja na natureza, seja na sociedade.

Conforme o pensamento hegeliano, a relação entre sujeito e objeto, indivíduo e mundo, faz aparecer a essência das coisas que é, a saber, o sujeito que conhece. Quando o homem descobre que está por trás das coisas, assume a sua autoconsciência e, a partir daí, desenvolve suas potencialidades para moldar a realidade conforme a razão. O homem sabe agora que é senhor desse mundo, se apropria dos objetos desse mundo e os utiliza da forma que os deseja. Descobre também que os objetos não o completam e não satisfaz totalmente seus desejos. Sente que necessita de uma relação com outros indivíduos, pois, é através do outro que ele torna-se o que ele é¹³¹. A sua existência mesma consiste neste “ser-por-outro”¹³². Essa relação com o outro não será uma relação amigável, porém, ao contrário, uma relação de luta pela vida, de luta pela autopreservação. O vencedor chegará à autoconsciência; conhecerá suas potencialidades e saberá como utilizá-las para moldar a realidade do mundo. A verdade da autoconsciência não é o “eu”, mas o “nós”, *“o eu que é um nós e nós que é um eu”*¹³³.

131 Aqui cabe bem a analogia que Hegel faz do Senhor e do Escravo que Meneses interpreta como uma luta de vida e morte onde “cada uma [morte e vida] quer provar à outra que é a autêntica consciência-de-si no desapego da vida corporal, demonstrando que não está presa a nenhum ser-aí determinado. (...) O senhor desfruta dos bens; o escravo os produz. O senhor é para-si; o escravo é para-outro, para o senhor o qual considera sua verdade e “essência”. (Meneses, 2003, pg. 30.)

132 Marcuse, 2004, pg. 107.

133 Hegel, 1992, pg. 74-75.

Capítulo 2- Kierkegaard e a impossibilidade de sistematização da existência

Destarte a crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano, é inegável a grandeza da Filosofia de Hegel e suas conseqüências, até então muito presente nos trabalhos acadêmicos de nossa época. É fácil encontrar estudiosos que tecem comentários elogiosos ao sistema filosófico construído por Hegel. Para Hösle, “o sistema de Hegel é incontestavelmente um dos mais coesos projetos de pensamento da história da filosofia.”¹³⁴ Mas, o próprio Hösle admite que não é tarefa simples chegar a um posicionamento objetivo em relação à ele, porém, é necessário “examinar sem preconceitos a argumentação de Hegel quanto à sua plausibilidade em uma linguagem que seja a do final do século.”¹³⁵

Segundo Herbert Marcuse, Hegel conseguiu expressar no seu sistema o idealismo cultural da sua época, sendo o seu sistema filosófico “a última grande tentativa para fazer do pensamento o refúgio da razão e da liberdade.”¹³⁶ Kierkegaard também não ficou imune à influência do pensamento hegeliano como um todo. Em seu diário, trecho escrito em 1850, Kierkegaard diz:

“Influenciado como eu estava por Hegel e o que mais fosse moderno, sem a maturidade para compreender a grandeza, eu não pude resistir a apontar em alguma parte de minha dissertação que era um defeito por parte de Sócrates desprezar o todo e considerar apenas numericamente os indivíduos. Que tolo hegeliano eu era! É precisamente isso que demonstra poderosamente que grande eticista era Sócrates”.¹³⁷

Essa influência sobre Kierkegaard não tinha nada de anormal, afinal, em sua época o hegelianismo fez escola entre seus contemporâneos, inclusive seus instrutores. Porém, as reais influências sofridas por Kierkegaard, segundo Gouvêa, foram: “primeiramente Platão (mais especificamente, Sócrates), Martinho Lutero, J.G. Hamann e o Bispo Mynster. Outras influências foram Blaise Pascal, G. E. Lessing, J. W. Goethe, F. H. Jacobi e F. A.

¹³⁴ Hösle, 2007, pg. 17.

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ Marcuse, 2004, pg. 25.

¹³⁷ Kierkegaard, Diário Íntimo apud Gouvêa, 2000, pg. 146.

Trendelenburg.¹³⁸ Embora tenha tido várias influências no decorrer de sua vida, não podemos deixar de admitir que Kierkegaard foi um filósofo original. Sua filosofia do Indivíduo, singular, influenciou grandes pensadores no geral, e em particular na área de ciências humanas.

Para ele, o sistema de Hegel seria completo se não tivesse a pretensão de abarcar a Ontologia, a existência do Indivíduo singular e único. Kierkegaard acreditava que nenhum sistema lógico poderia explicar a existência humana no seu grau de contingência, em que as possibilidades exigiam escolhas do Indivíduo e essas escolhas estavam livres de qualquer necessidade lógica. O homem é livre para escolher sua ética e viver sua verdade. É neste sentido que Carl Koch diz que Kierkegaard:

“... não tinha a intenção de expor uma doutrina, uma ética humana, um sistema em si. Ele queria, ao contrário, descrever uma maneira de viver, ele queria retratar um homem que vivia em conformidade com uma ética.”¹³⁹

2.1- Kierkegaard e seu tempo

No nosso trabalho não vamos nos aprofundar sobre a vida de Kierkegaard e passagens que foram marcantes como o “terremoto”¹⁴⁰, o rompimento do noivado com Regina Olsen¹⁴¹ e a crise com o Corsário¹⁴². Importante é tentar situar a conjuntura, de forma limitada, em que a Dinamarca se encontrava com relação ao contexto histórico e religioso. É verdade que esses acontecimentos

¹³⁸ Cf. Gouvêa, 2000, pg. 146.

¹³⁹ “... n’avait pas l’intention d’exposer une doctrine, une éthique humaine, un système en soi. Il a voulu, bien au contraire, décrire une certaine façon de vivre, il a voulu peindre un homme qui vécut conformément à une éthique” (Koch, 1934, pg. 68.)

¹⁴⁰ Kierkegaard teria tomado conhecimento, talvez por seu próprio pai, de que este não tinha respeitado o luto quando sua esposa morreria, ao engravidar a sua criada (a mãe de Kierkegaard). O respeito ao luto era quase que sagrada nesta época na Dinamarca.

¹⁴¹ Jovem que ele conhecera em 1837. Ficaram noivos e Kierkegaard rompeu o noivado em 1841.

¹⁴² Jornal satírico de Copenhague que passou a atacar Kierkegaard com muita aspereza, através de charges que o ridicularizava.

influenciaram suas escolhas, sua vida e suas obras. Mas não podemos enfatizá-las demasiadamente, como se esses fatos fossem, por si só, a base de sua filosofia. Gouvêa faz uma ponderação com relação a essa, chamada por ele, “falácia genética”:

Não se deve dar ênfase excessiva às conclusões psicanalíticas, para obter uma correta compreensão do conteúdo de seus livros. Eles se sustentam por si mesmos.¹⁴³

A Dinamarca, em termos culturais, era uma província da Alemanha, até o século XIX. Segundo Le Blanc , mesmo que:

[...] sem pretender que tudo o que é válido para a Alemanha seja adequado para a Dinamarca, observam-se pontos de convergência, linhas de influência muito nítidas que nela marcaram o desenvolvimento da cultura e do sentimento religioso... a Dinamarca foi uma terra de expansão natural do movimento protestante nascido na Alemanha... o alto e baixo clero (na Dinamarca) , nacionalizados, tornaram-se funcionários, e o cargo de pastor, a partir de então remunerado pelo Estado.¹⁴⁴

Neste clima em que as cabeças pensantes da Igreja dinamarquesa eram pagas pelo Estado, Kierkegaard teve um terreno muito fértil para plantar e semear toda a sua crítica à cristandade. As críticas de Kierkegaard eram voltadas às crenças ortodoxas que se seguravam ao que chamavam de verdade, sem, contudo, refletirem sobre a condição de aplicar essa verdade na vida real, isto é, de vivê-las.

Outro alvo de Kierkegaard era a especulação hegeliana que estava conquistando a teologia. Para Le Blanc:

O dever da época era completar a união do cristianismo com a filosofia, e a dogmática especulativa podia fundamentar fé na razão,

¹⁴³ Gouvêa, 2003, pg. 25.

¹⁴⁴ Le Blanc, 2003, pg. 17-18.

justificar completamente a Revelação. Este é precisamente o ponto de partida da reflexão de Kierkegaard.¹⁴⁵

Kierkegaard não hesitou em protestar contra essa redução do cristianismo a um sistema que tentava explicar a realidade pela necessidade lógica. Não pode admitir que os grandes mistérios do cristianismo, por exemplo, a Trindade, sejam explicados de forma objetiva no desenvolvimento dialético hegeliano. Kierkegaard entende que existem paradoxos em que a razão é incapaz de adentrar:

Eis, portanto, em poucas palavras, alguns elementos a partir dos quais se formou, sem a isso se reduzir, a filosofia de Kierkegaard. O pensamento de Kierkegaard não é apenas um pensamento que se opõe, por exemplo, ao romantismo e à aplicação do hegelianismo à teologia; é um pensamento positivo que persegue um objetivo preciso: a apropriação subjetiva da verdade e a construção do papel de testemunha da verdade que o pensador, com os riscos que isso comporta, deve assumir no 'temor e tremor'.¹⁴⁶

A especulação filosófica esquece o Indivíduo e Kierkegaard, através de suas obras, evidencia como ponto fundamental de sua filosofia o Indivíduo. Os estádios estético, ético e religioso, mostram, de forma peculiar, as formas de existir deste Indivíduo, que sente, se angustia, se desespera e vive em um mundo frente às possibilidades de escolhas e decisões. A sua contribuição à tradição filosófica é inegável e incomensurável.

¹⁴⁵ Le Blanc, 2003, pg. 29.

¹⁴⁶ Le Blanc, 2003, pg. 29-30.

2.2- Contribuição filosófica à tradição

Para Kierkegaard há três possibilidades ou modos de existir, a saber, existir em relação com o mundo, consigo mesmo e com Deus, que é traduzida pela maioria dos estudiosos em Kierkegaard como três estádios de existência que são: *o estádio estético, o ético e o religioso*.¹⁴⁷ São estádios, ou como prefere Gouvêa, são “estações”,¹⁴⁸ como as estações de um trem, em que podemos estar em uma hoje e amanhã em outra, apenas pelo nosso desejo. Sim, pelo nosso desejo, pois não são os estádios que se transformam e sim o “*Indivíduo que muda, experimenta, sente, detém-se, e pode até recuar*.”¹⁴⁹ As mudanças, se porventura acontecerem, não terão uma lógica, uma *necessidade*, mas uma escolha do Indivíduo diante de possibilidades de mudar, ou continuar, romper ou não romper com a situação imanente.

No estádio estético, isto é, na forma de existir e viver esteticamente, o Indivíduo tem uma relação com o mundo em que ele vive no imediato. A sua relação com a realidade é ideal, pois ele vive o momento de forma natural, isto é, não faz uma reflexão, vive cada dia intensamente sem a preocupação do amanhã. Kierkegaard faz uma analogia do viver esteticamente com a figura do Don Juan, o sedutor, e escreve *O Diário do Sedutor* (1843) onde ele faz ver ao leitor como é a maneira de viver de um esteta. Diz então o esteta:

E então esqueço tudo, não tenho projetos, não faço cálculo algum, lanço a razão pela borda fora, dilato e fortifico o meu coração com profundos suspiros, exercício que me é necessário para não ser constrangido pelo que, na minha conduta, existe de sistemático... eu sou pura dissimulação de dia, e à noite, apenas desejos.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Kierkegaard, *Post-Scriptum não Científico* in Reichmann, Textos selecionados, 1978, pg. 154.

¹⁴⁸ Cf. Gouvêa, 2000, pg. 209.

¹⁴⁹ Le Blanc, 2003, pg. 53.

¹⁵⁰ Kierkegaard, 1974, pg. 182.

A vida do esteta é uma vida que, se há uma preocupação, essa preocupação é viver o momento, sem compromisso, buscando o prazer embora nunca se satisfaça. Na obra *O Banquete* (1845), Johannes o Sedutor é taxativo ao dizer: “*Eu não medito, eu quero gozar (...) O sal da vida é a decisão, a decisão a servir o desejo.*”¹⁵¹

Outro estágio que Kierkegaard analisa em sua filosofia é o estágio ético.¹⁵² O ético, diferentemente do esteta, faz escolhas de olho no futuro e sob regras. Tenta conciliar suas escolhas com a vida social sem passar por cima das regras impostas pela sociedade. É um Indivíduo que se compromete concretamente com a existência, e o casamento é a forma dele concretizar essa moral do dever. Para Kierkegaard, o esposo é o estereótipo de um verdadeiro ético.

Não há uma renúncia do prazer no estágio ético e sim limites que são postos pelas regras em que o ético escolheu ficar sob o julgo. Ele faz escolhas livremente para poder realizar o possível. Para Kierkegaard, o ético faz a liberdade triunfar através do cumprimento do seu dever e realizando o “geral”, isto é, casando-se, sendo um funcionário público, indo à igreja com a família aos domingos, passando para todos a idéia de uma pessoa comum que convive em sociedade de forma equilibrada e sadia. Kierkegaard personaliza o Juiz Vilhelm, personagem da segunda parte de *Ou/Ou* e de *Estações no Caminho da Vida*, como o verdadeiro indivíduo ético. O Juiz tem uma forte fé em Deus, no matrimônio e na sociedade que ele serve¹⁵³. O ético explora sua vida pessoal e descobre sua subjetividade e se pergunta pela vida, pelo seu modo de viver e existir e isso implica um reconhecimento existencial. Ele reconhece as falhas da condição humana a partir de sua própria história pessoal e “*chega a conceber que está em nossa natureza fazer o mal, ser injusto, em suma pecar, idéia que não poderia aflorar na mente do esteta, ocupado demais em perseguir prazeres.*”¹⁵⁴ Essa reflexão que o ético aplica de sua história pessoal, descobrindo a sua subjetividade, levará ele, segundo Kierkegaard, a reconhecer a necessidade do arrependimento e aí ele estará pronto para fazer o salto para

¹⁵¹ Idem, pg. 130-131.

¹⁵² Kierkegaard coloca como interestádios, isto é, situação entre um estágio e outro, a ironia que está entre o esteta e o ético; o humor que está entre o ético e o religioso. No nosso trabalho não iremos entrar nesse tema.

¹⁵³ Cf. Gouvêa, pág. 264.

¹⁵⁴ Le Blanc, 2003, pg. 66.

o estágio religioso. Kierkegaard via no estágio ético um caminho quase perfeito, se não fosse à ameaça de um fracasso, anunciado pela necessidade de se garantir ao lado da norma e do geral, deixando a paixão incondicional pelo infinito no esquecimento de uma vida “normal” e sem riscos. Para ele, o ético se encerrava em um modo de viver insosso que impedia uma vida de plenitude espiritual.

Mas é no estágio religioso que o Indivíduo “*realiza a presença da eternidade no tempo, a plenitude da encarnação.*”¹⁵⁵ Enquanto a angústia caracteriza o estágio do esteta, o desespero é inerente à relação do eu consigo mesmo, que é a relação em que o ético vive. O impedimento, o muro que separa o ético do religioso, é a fé. O ético chega em um ponto de consciência do seu *eu* que já não tem mais o que esperar, isto é, esperança, mas o que tem é desesperança, desespero. Na obra *O Doença para a Morte*, Kierkegaard ao analisar o estado do desesperado, afirma que “*a intensidade de desespero aumenta com a consciência (...) quanto mais lucidamente nos conhecemos – consciência do eu – mais intenso é nosso desespero, em comparação com o daquele que se suicide num estado de alma indeciso e obscuro.*” Mas qual seria a solução para o desespero humano? Seria, para Kierkegaard, saltar o muro que separa o ético do religioso, isto é, o salto pela fé:

Frente a um desmaio, grita-se: Água! Água de Colônia! Gotas de Hofmann! No entanto, quando alguém se desespera, grita-se: Possível, possível! Somente o possível o pode salvar! Uma possibilidade: e o nosso desesperado recomeça a respirar, revive, porque sem “possível”, por assim dizer, não se respira. Algumas vezes basta para arranjá-lo o engenho humano, mas ao termo, quando se trata de crer, um único remédio existe: a Deus tudo é possível.¹⁵⁶

O ético se desespera quando tem a consciência de seus limites, de sua finitude. Desespera porque “*sem possível, não se respira*” e o homem de fé acredita que para Deus tudo é possível.¹⁵⁷ A impossibilidade de superar o desespero, para

¹⁵⁵ Farago, 2006, pg. 126.

¹⁵⁶ Kierkegaard, 1974, pg. 356.

¹⁵⁷ Idem.

Kierkegaard, se concretiza com a falta de fé no infinito, de não acreditar que o impossível é possível, mesmo que isso soe como absurdo.

Mas como fazer esse movimento para o infinito? Como ser um homem de fé? Kierkegaard responderá essas perguntas na Obra *Temor e Tremor* analisando o exemplo de Abraão – o cavaleiro da fé - que, por dever à Deus, oferece Isaac como sacrifício. É nessa obra, com o pseudônimo de Johannes de Silentio, que o filósofo dinamarquês mostra como é o verdadeiro cristão e a verdadeira fé, pois, quem optou pela fé é incessantemente habitado pelos sentimentos que Abraão carregava em si, durante os três dias que caminhou até o monte Moriá. Para Johannes, o grande homem, a seu modo, é grande segundo a grandeza do objeto que amou, seja por amor a si próprio, seja por amor a outrem, mas o maior de todos foi o que amou a Deus. Os grandes homens serão lembrados, porém, a grandeza de cada um será lembrada pelo que combateu:

Porque aquele que lutou contra o mundo, foi grande triunfando do mundo, o que combateu consigo mesmo próprio foi grande pela vitória que alcançou sobre si – mas aquele que lutou contra Deus foi o maior de todos.¹⁵⁸

Para Johannes, foi Abraão o maior de todos. Ao levar Isaac ao monte Moriá, para sacrificá-lo por dever ao Absoluto, o ato de Abraão, de um ponto de vista objetivo, nos parece ser a conduta de um assassino, embora o ato de sacrificar Isaac não tenha sido concretizado, por uma força transcendente. Essa é a questão que iremos tratar no capítulo 4 desse nosso trabalho. A fé e a moral se sobrepõem? O dever para com Deus é maior que a moral do geral? Para Kierkegaard, a moral do geral pode ser suspensa, pois, a exigência do dever absoluto para com Deus vai prevalecer sempre sobre essa moral, que ele denomina esse movimento como a *suspensão teleológica da moral*. Na Obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard vai tratar desse tema dizendo que o Indivíduo que faz a opção pela fé, isto é, dando o salto *ad absurdum*, estará como Abraão na caminhada ao monte Moriá, na condição de incerteza, de angústia, de temor e

¹⁵⁸ Kierkegaard, 1974, pg. 260.

tremor, condição paradoxal entre ele e o mundo e ainda levando em conta que estará sozinho, sem mediação, da mesma forma que Abraão:

No fundo dessa solidão, em que não se ouve qualquer voz humana, só a angústia é uma certeza. A angústia da incerteza torna-se a única certeza possível, a fé está nessa certeza angustiada, a angústia certa dela mesma e da relação com Deus¹⁵⁹

É inegável que a contribuição de Kierkegaard foi decisiva para recolocar o Indivíduo como ponto fundamental de uma filosofia que pretende explicar a realidade. Os temas que poderiam ser estudados pela psicanálise, psicologia, como: angústia, desespero, pecado, etc., têm na filosofia de Kierkegaard uma eminência nova e foram elevados à categoria, de forma legítima, de tema filosófico.

2.3- Kierkegaard: Filósofo ou Teólogo?

O Indivíduo está diante de escolhas e incertezas que o fazem angustiado e desesperado frente à sua existência. Necessita de verdades para poder caminhar e descobrir a sua própria existência, esta que lhe coloca diuturnamente de corpo e alma comprometendo a vida do Indivíduo e seu sentido. Essas verdades não irão dar um *em si* do sentido da vida, mas o *para si* que o Indivíduo necessita para poder viver o aqui e o agora.

Soren Aabye Kierkegaard acreditava piamente nessas verdades subjetivas que davam ao Indivíduo a força para poder viver e morrer por elas. A busca do conhecimento que satisfizesse seu intelecto e interioridade, era seu desafio frente às incertezas da vida com suas múltiplas perguntas que, bem ou mal, davam ao Indivíduo a oportunidade de respondê-las.

¹⁵⁹ Le Blanc, 2003, pg. 74.

Uma das perguntas que a vida fazia à Kierkegaard era se existia um sistema que desse todas as respostas sobre a existência, isto é, a situação real do Indivíduo que está aí, no mundo, e que se desespera, se angustia, sofre, se apaixona, ama, e que um dia irá desaparecer em consequência de sua finitude. Existe então tal sistema? Para Kierkegaard, além de não existir, sua luta contra sistemas filosóficos foi uma empresa que ele, por toda sua vida, empreendeu através de suas obras veronímicas e heteronímicas. Kierkegaard tinha convicção que qualquer sistema lógico não dava conta da existência de um Indivíduo e suas escolhas. Seu principal alvo de ataques foi o sistema hegeliano que colocava o Indivíduo em uma posição secundária e que esse Indivíduo se explicava pelo sistema, isto é, o particular era explicado pelo geral. Kierkegaard se opôs de forma contundente, explicando que a busca de um sentido do Indivíduo, em uma harmonia racional, anulava a individualidade. Essa individualidade que ele procurava dar uma afirmação radical. Martins afirma que:

Enquanto Hegel aponta para a certeza racionalista, Kierkegaard elege como seu o caminho da ambivalência de um pensamento que segue as linhas tortuosas e as riquezas do singular na subjetividade.¹⁶⁰

Ora, para Kierkegaard, a individualidade é o que define a existência. Não podemos compreender individualidade necessariamente por conceitos lógicos e nem por sistemas lógicos, “a existência [não] se resolve por meio de conceitos”,¹⁶¹ pois, a individualidade é o próprio homem finito, diante do infinito. *“Não depende, então, meramente do quê se vê, mas o que se vê depende de quem vê.”*¹⁶²

O caráter filosófico de seu pensamento foi colocado em dúvida por algumas pessoas, devido aos temas em que Kierkegaard se debruçou e pensou de

¹⁶⁰ Martins, 2000, pg. 44.

¹⁶¹ Kierkegaard, 1955, pg. 313.

¹⁶² Kierkegaard, S. Três Discursos Edificantes de 1843. Traduzido e editado por Henri N. Levinspuhl. Teresópolis, 2007, pg. 136.

forma brilhante e inquietante. Temos visto na tradição filosófica tentativas na ordem de reforma do conhecimento, da política, da ética, etc. Em Kierkegaard, não vamos encontrar, de forma estrita, essas motivações da tradição filosófica. Sua crítica ao sistema de Hegel, não se limita a apontar suas falhas e inconsistências, mas ir de contra a qualquer idéia de sistema. O Indivíduo que se coloca frente a si e suas possibilidades, está desamparado de um aparato lógico; está diante de possibilidades de escolha pessoal e não de um sistema de idéias; ele está diante de fatos e, para Kierkegaard, diante de um fato que é fundamental e que a lógica não pode abarcar, a saber, a fé.

Kierkegaard não inventa modos de existir quando divide os estádios estético, ético e religioso. Ele está apenas, através de sua peculiar observação, definindo esses modos de existir e fazendo analogias com o “ser cristão”. Ter fé, para Kierkegaard, é um modo de existir que coloca o Indivíduo em relação com o absurdo; em relação com o paradoxo do homem-Deus; diante de uma Verdade que depende exclusivamente da crença no absurdo. Segundo Kierkegaard, o Indivíduo se realiza nesse modo de existir quando vive subjetivamente a religiosidade cristã.

Todos os estudiosos de Kierkegaard são unânimes em concordar que ele foi o precursor de uma filosofia que parte da análise do existir e suas conseqüências. As grandes questões do Indivíduo como a angústia, o desespero, a ironia, o humor, as escolhas, a fé, etc., devem ser analisadas existencialmente, pois pertencem à vida desse Indivíduo que está no mundo. Alguns manuais de filosofia definem Kierkegaard como o pai do *existencialismo*, porque os chamados filósofos existencialistas foram de alguma forma, influenciados por ele. Para o professor Ricardo Gouvêa, essa alcunha não ajuda na compreensão desse grande filósofo:

Uma vez que definimos Kierkegaard impropriamente como pai do existencialismo, pode-se mais facilmente louvá-lo ou rejeitá-lo como irracionalista, subjetivista, ou relativista. É o modo mais fácil de livrar-se de um autor difícil.¹⁶³

¹⁶³ Gouvêa, 2000, pg. 70.

É fácil compreender que essa definição de Kierkegaard, como existencialista, não coaduna com o seu pensamento, pois ele sempre rechaçou sistemas filosóficos. O termo “existencial” tem um significado de particularidade sobre a universalidade:

Ele queria dizer, com o termo “existencial”, viver e pensar subjetivamente contra a mera observação objetiva da realidade (que pode ser boa para as ciências naturais, mas não para as humanidades, a ética e a religião). Ele queria dizer introspecção e seriedade, e existência *coram Deo*.¹⁶⁴

Embora o objeto da filosofia seja o universo, o todo, nesse “todo” o Indivíduo foi sempre escamoteado e esquecido, para dar lugar ao “todo” que não pode ser sem uma parte: o Indivíduo. Kierkegaard enlaçou o Indivíduo e trouxe-o para dentro do objeto da filosofia, que cada vez mais se identifica com o Indivíduo que filosofa. A verdade do homem que sofre, se angustia, se desespera, se silencia em temor e tremor, faz escolhas, que vive, difere da verdade da ciência ou de qualquer sistema. O que o Indivíduo possui são apenas: a sua vida e possibilidades. Para Le Blanc, a corrente filosófica dita como existencialismo procura mostrar o modo de ser do homem:

Deve-se entender, conseqüentemente, pelo termo “filosofia existencial” toda a forma de pensamento que se propõe e desenvolve como *pensamento e análise da existência*. Mas há mais, o existencialismo é uma filosofia que se opõe a qualquer redução objetiva do homem ou a sua dissolução nos conjuntos ou sistemas totalizantes. A herança de Kierkegaard é aqui bem evidente.¹⁶⁵

Neste sentido, Kierkegaard usa o método da comunicação indireta, com seus vários pseudônimos, para introduzir uma filosofia que pense a existência e suas conseqüências. Uma filosofia que ao invés de reduzir o ser humano como parte de um sistema, o evidencia e o coloca como fundamento da realidade e da vida.

¹⁶⁴ Expressão latina que significa literalmente “diante da face de Deus”. Gouvêa, 2000, pg. 35.

¹⁶⁵ Le Blanc, 2003, pg. 126.

2.4- O absurdo da Existência

Soren Aabye Kierkegaard, em sua existência, foi reflexão do início ao fim. A partir de suas reflexões, seus dias sempre foram povoados de idéias que, diz ele: *“poderia sentar-me à minha mesa e escrever ininterruptamente um dia e uma noite e ainda um dia e uma noite, porque sou muito fértil em pensamentos”*.¹⁶⁶ Tal era a capacidade desse filósofo em materializar seus pensamentos, que ele nos deixou uma obra vastíssima e de grande preciosidade para a humanidade. Para Kierkegaard, a verdade não estava na multidão e sim no Indivíduo. Sua missão foi sempre na direção do Indivíduo, pois acreditava que esse patamar resumia uma concepção da vida e do mundo. O Indivíduo não se deixa nunca ser *“massa de manobra”*, porque ele não necessita de verdades prontas e acabadas. Ele busca sua verdade e a faz ser motivo de viver ou morrer por ela. O Indivíduo Kierkegaardiano abraça a responsabilidade para si. Não a aliena a ninguém. Procura viver intensamente sua humanidade, porque é dessa forma que ele terá uma relação absoluta com o absoluto.

Kierkegaard tinha um propósito com sua filosofia que era ajudar o Indivíduo a se tornar cristão, mas, a decisão era individual e não poderia haver nenhum tipo de pressão ou de manobra. Sabia lucidamente que não podia impor uma opinião, uma convicção ou uma crença, porém, tinha a clareza que uma coisa é factível: *“posso obrigá-lo a tornar-se atento”*.¹⁶⁷ Seus argumentos podiam até não convencer ninguém ou não levar o Indivíduo ao tornar-se cristão, porque cada um deve escolher a partir de opções postas. Kierkegaard tinha uma única certeza para quem lesse suas obras, que era poder *“obrigar um homem a prestar atenção e a julgar”*.¹⁶⁸ Qual seria o julgamento? Não importava. O importante era fazer o indivíduo escolher e buscar uma verdade para si e vivê-la intensamente.

¹⁶⁶ Kierkegaard, 1986, pg. 67-68.

¹⁶⁷ Idem, pg. 45.

¹⁶⁸ Idem.

Abraão, para Johannes, foi um exemplo de Indivíduo que buscou, encontrou e viveu a sua verdade. Abraão, *O cavaleiro da fé*, que faz o duplo movimento da fé – para o infinito (Deus) e para o finito (o retorno de Isaac) – volta ao coletivo muito mais fortificado, ao ponto de ser o patriarca de uma nação.

Diante do exemplo de Abraão, Kierkegaard, em *Temor e Tremor*, faz uma crítica contundente ao crescimento exponencial das ciências e da fria razão, como reguladora da vida dos homens. Abraão demonstra a vontade de se *querer a si mesmo* para se tornar Indivíduo, único. Abraão estava fora da multidão, isto é, ele se destacava e não se podia confundi-lo com a massa. Kierkegaard quer mostrar que é preciso desmistificar as superstições da sociedade, das culturas, que acredita que o conhecimento objetivo é a verdade. Ora, é na forma de analisar, estudar e compreender a existência humana que podemos minimizar, ou quiçá, resolver os males em que a nossa sociedade está se debatendo. Pois ela é uma sociedade de massa que relega ao completo abandono o Indivíduo.

Kierkegaard nos mostra que é necessário viver, de forma intensa, sem cair no erro do esteticismo, porque a vida é o único bem que nos foi dado. Buscar uma verdade é imprescindível, porém, mais importante ainda é viver essa verdade. Esse fortalecimento individual se dá, segundo Kierkegaard, quando o Indivíduo quer a si mesmo e busca a relação absoluta com o absoluto. Para Álvaro Valls, Kierkegaard questiona o sistema dos hegelianos e, de forma original, utiliza a maiêutica socrática, levando muito à sério os fenômenos negativos, como desespero, angústia, tédio, melancolia, na “busca do sentido da vida e de qual papel sua existência individual deveria desempenhar (sua vocação nesta existência), mas o seu esforço por impedir as fugas da existência representadas pelo romantismo alienado e pelo idealismo sem compromisso com a realidade moral fazem deste escritor especulativo o que se poderia chamar um filósofo da existência, herdeiro de Sócrates, Agostinho e Pascal”. E na Literatura:

“é companheiro de Dostoiévski, Kafka e Camus, e no século XX é muito aproveitado pelo suíço Max Frisch, que explora alguns de seus temas principais. Na teologia, sua marca em Karl Barth é bastante conhecida, mas vale a pena descobri-la também no coração do pensamento de Paul Tillich (orientador,

aliás, da tese de Adorno sobre Kierkegaard). O tema da eterna possibilidade do escândalo, como possibilidade concreta de se dizer não ao anúncio, independente das teorizações eruditas, é uma contribuição original deste indivíduo singular, responsável diante de Deus”.¹⁶⁹

O Indivíduo, diante da existência, foi objeto de estudo por muito pensadores e, principalmente, por literatos. Há uma vasta literatura escrita sob esse alicerce que é a existência humana e o existente detentor da vida. Muitos romancistas foram, de uma forma ou de outra, influenciados por Kierkegaard e os que não o leram, desta forma ficando imune à sua influência, escreveram peças literárias que estão intimamente ligadas ao pensamento de Kierkegaard, como foi o caso de Dostoiévski. Todavia, mesmo não lendo as obras de Kierkegaard, podemos dizer que Dostoiévski possuía “*um estado de espírito kierkegaardiano*”, conforme nos apresenta Ernani Reichmann¹⁷⁰. Dos influenciados diretamente podemos citar, por exemplo, Rainer Maria Rilke, André Gide, Albert Camus e Franz Kafka¹⁷¹. Camus fará parte deste estudo em que iremos, a partir de suas obras, fazer uma ligação, resumidamente, com o pensamento existencial kierkegaardiano e seu “desenrolar em um mundo real e absurdo”, como afirma o próprio Camus.

Como poderemos entender a existência do Indivíduo com suas possibilidades? Qual o sentido da existência? O que é a vida desse Indivíduo em um mundo que não nos diz nada sobre ele? Segundo Cioran “não se pode eludir a existência com explicações, só se pode suportá-la, amá-la ou odiá-la, adorá-la ou temê-la”¹⁷² e o ser existente viverá nesta alternância de felicidade e de horror. Talvez não encontraremos respostas para todas essas perguntas, tendo que nos resignar e ter consciência que há muitas perguntas existenciais além dessas e poucas respostas satisfatórias. Será que podemos entender nossa existência com suas formas e modos por um viés lógico? Há algo de lógico nas nossas ações como Indivíduos, mesmo sendo, como nos diz Sartre,

¹⁶⁹ Valls, Álvaro L. M. Kierkegaard in Pecoraro, Rossano (org.) Os Filósofos Clássicos da Filosofia, vol. II de Kant a Popper. RJ: Ed. Vozes, 2008, pg. 145.

¹⁷⁰ Reichmann, Ernani. Intermezzo Lírico-Filosófico: 7ª parte. Curitiba: Edição do Autor, 1963, pg. 52

¹⁷¹ Cf. Reichmann, 1963, pg. 33.

¹⁷² Cioran, 1989, pg. 55.

“condenados a liberdade”? É crível que todo ser vivente racional tenha feito algumas dessas perguntas, a si mesmo, enquanto estava *passeando* por esse mundo. Os que procuraram respondê-la, com certeza passaram noites de insônia e dias angustiantes. Não há como fugir das noites longas repletas de pensamentos, quando a questão está no nosso íntimo mais profundo.

Kierkegaard quando analisa a *opção* de Abraão diante do *pedido*¹⁷³ de Deus pra sacrificar seu único filho, ele percebia que ali estava o Indivíduo que precisava decidir e sua decisão era uma afirmação do *querer-ser-si-mesmo* diante do absoluto. Essa história foi contada por muitas pessoas e “*gerações sem número souberam de cor, palavra por palavra, a história de Abraão; mas quantos tiveram insônias por sua causa?*”¹⁷⁴ Com certeza, Camus passou noites de insônia ao procurar construir seus personagens e incluí-los em um mundo real, porém, não racional. O questionamento sobre o sentido da vida está explícito em nossos autores. A vida é um enigma tão complexo que não conseguiremos explicá-la, mas podemos vivê-la e vivendo, quem sabe, encontraremos algumas respostas. Mas para que respostas? Talvez a melhor maneira de entender a vida, ou de suportá-la, seja através da arte. Para Camus, esse mundo é absurdo e obscuro e “*se o mundo fosse claro, não existiria a arte.*”¹⁷⁵

2.5- Camus: o homem e sua existência absurda

Escritor francês, nascido na Argélia, Albert Camus (1913-1960) morreu cedo, vítima de um acidente automobilístico. Ganhador do prêmio Nobel de literatura em 1957, Camus se tornou conhecido e agraciado no meio literário. Participou ativamente da resistência francesa durante a Segunda Guerra Mundial, e escreveu seus livros com as idéias do existencialismo que tanto lhe influenciaram. *O Mito de Sísifo* (1942) considerado uma de suas mais

¹⁷³ Opção, pois Abraão poderia escolher dizer sim ou não. Pedido é mais próprio que Ordem, por que o Indivíduo Abraão, mesmo diante do Absoluto, possuía sua liberdade inalienável.

¹⁷⁴ Kierkegaard, 1974, pg. 265.

¹⁷⁵ Camus, Albert. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2006, Pg. 114

expoentes obras, apresenta a sua filosofia do absurdo, como o livro *O Estrangeiro* (1942). Escreve também *A Peste* (1947), *O Homem Revoltado* (1951). No primeiro, Camus apresenta uma alegoria da condição humana no pós-guerra, enquanto o segundo aponta ao homem os caminhos que ele seguirá para se revoltar diante desse mundo absurdo. Além de ser autor de várias peças de teatro, Camus nos deixa uma obra que tenta acordar o homem de sua inatividade e ignorância frente sua existência; sua irracionalidade em um mundo absurdo e igualmente irracional. É no *Mito de Sísifo* que Camus desvela esse mundo, nos mostrando que o que está por traz do véu é uma realidade terrível que traga o homem e suas referências.

A primeira frase do livro *O Mito de Sísifo* já nos informa o que será tratado nas páginas seguintes. “*Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio*”¹⁷⁶; é a partir desta constatação filosófica que Camus inicia uma análise – ou julgamento – da importância de viver, ou seja, a vida vale a pena ser vivida? Para Camus, responder a essa pergunta fundamental é de suma importância para o indivíduo existente. É uma questão primeira. As outras questões filosóficas estão enfileiradas, porém, atrás do problema filosófico que Camus apresenta. Não que as outras questões sejam de menor importância. Saber que o mundo tem mais de três dimensões, se o ser puro é a primeira proposição da ciência, ou se o espírito possui três ou doze categorias para poder conhecer, para Camus, tudo isso vem depois de responder a questão fundamental.¹⁷⁷ Usando de sua ironia fina ele constata: “*nunca vi ninguém morrer por causa do argumento ontológico*” e alguns pensadores, diante de uma iminente condenação à morte, renegaram tudo que disseram.

Tratar a questão do suicídio é entender que a questão não é um fenômeno social e sim uma relação entre o pensamento individual, o indivíduo e o suicídio. Ninguém se mata antes de fazer uma reflexão profunda da vida. Mesmo que suas conjecturas estejam mortalmente equivocadas, não podemos dizer que o indivíduo que decidiu se matar não refletiu antes do ato. Neste

¹⁷⁶ Camus, 2006, pg. 17.

¹⁷⁷ É interessante notar aqui uma semelhança com o que Kierkegaard diz em 1946 quando escreve em seus diários: “Um filósofo se empenha em explicar o homem totalmente. Que me importa a corrente centrífuga ou centrípeta dos nervos e da circulação do sangue [...] Acaso necessito saber como se faz a digestão para digerir?[...]” (Cf. Kierkegaard, 1955, pg. 169-170.)

sentido Camus diz que “começar a pensar é começar a ser atormentado”, porque “o verme se encontra no coração do homem”,¹⁷⁸ e é no interior desse homem que está toda a chave para a compreensão do ato que passa do amor à vida, ao ato que nega esse amor em favor da evasão.

Não pretendemos, como cremos que Camus também não, fazer uma análise psicológica do suicida. A questão é filosófica, isto é, uma visão individual da vida e de seu sentido maior para se manter vivo. Sim, se manter vivo é uma tarefa árdua e perigosa. Se para Schopenhauer *toda vida é sofrimento*, para Camus a *vida é absurdo* e ele pretende entender a “*medida exata em que o suicídio é uma solução para o absurdo*”.¹⁷⁹ Para Camus, negar um sentido à vida não pressupõe dizer que a vida não valha a pena ser vivida. Mas, o suicídio coloca algo de forma explícita: quem se mata acredita que a vida não vale a pena ser vivida. Segundo Camus isso é uma verdade que ninguém pode contestar. O jovem Werther, de Goethe, já não encontra mais nenhum sentido em viver e, diz ele, “*cada vez mais se torna uma certeza que a existência de um ser humano tem muito pouca importância*”.¹⁸⁰ Camus pretende, através da reflexão sobre o suicídio, resolver um problema que lhe é de suma importância, a saber, “*há uma lógica que chegue até a morte?*”.¹⁸¹

Chegamos aqui ao que pretendíamos, com as questões: Há uma lógica na existência de um indivíduo? A existência e sua finitude podem ser entendidas logicamente? A vida tem sentido e, se tem, qual? Será que realmente é necessário um sentido à vida para ser vivida? As respostas às questões colocadas não determinam uma realidade existencial, porque para respondê-las usaremos nossa compreensão subjetiva do mundo. O indivíduo que busca responder essas questões quer, entretanto, conhecer a si mesmo, saber o que ou quem o colocou nesse mundo absurdo, o que ele deve fazer para viver bem e morrer bem.

O indivíduo é colocado no mundo e vive sua vida natural, acorda, toma café, vai ao trabalho, trabalha, almoça, volta ao trabalho, trabalha, vai para a casa,

¹⁷⁸ Camus, 2006, pg. 19.

¹⁷⁹ Idem, pg. 20.

¹⁸⁰ Goethe, J. Wolfgang Von. Fausto; tradução de Silvio Meira. Werther, Tradução de Galeão Coutinho. São Paulo: Abril Cultural, 1983, Pg. 382

¹⁸¹ Camus, 2006, pg. 23.

janta, dorme e vive no hábito o resto da semana. Uma vida normal, como qualquer outra. Mas, “*um belo dia, surge o “por quê” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro*”.¹⁸² Esta constatação de Camus nos faz lembrar a vida de Ivan Ilitch¹⁸³ e agora, também, a vida de Meursault, em *O Estrangeiro*.¹⁸⁴ É no personagem Meursault que Camus personifica o homem absurdo, que vive uma vida simples e se depara com o “por quê” depois de cometer um assassinato e ser condenado à morte. Será a morte um aviso da vida? É como se a morte fosse um balde de água fria jogado no rosto de uma pessoa que se encontra dormindo. Jean-Baptiste Clamence, personagem de *A Queda*, questiona nosso sentimento com relação à vida e a força da morte ao perguntar: “Não amaremos talvez insuficientemente a vida? Já notou que só a morte desperta os nossos sentimentos?”¹⁸⁵

No início do livro *O Estrangeiro* Meursault lê um telegrama que o informava da morte de sua mãe que vivia em um asilo. O personagem de Camus era um homem comum, com seu trabalho de segunda à sexta em um escritório, almoçava sempre no restaurante do Céleste, no fim de semana ia à praia sozinho ou com sua namorada Marie, e o fato da morte de sua mãe não mudava muito sua vida: “Pensei que passara mais um domingo, que mamãe agora já estava enterrada, que ia retornar o trabalho, e que, afinal, nada mudara”.¹⁸⁶ Nada mudar, era o lema da vida de Meursault. Para ele, temos apenas uma vida e a mais simples era a melhor. Quando, certa vez, lhe perguntaram se essa vida lhe agradaria, ele responde, desdenhosamente, que sim, mas que no fundo, “tanto fazia”. E questionado se gostaria de uma mudança de vida, Meursault responde que “nunca se muda de vida; que, em todo caso, todas as vidas se equivaliam, e que a minha, aqui, não me desagradava em absoluto”.¹⁸⁷ Camus acredita que o homem absurdo é “aquele

¹⁸² Idem, pg. 27.

¹⁸³ Personagem da obra de L. Tolstoi *A Morte de Ivan Ilitch*. (Tolstoi, Lev Nikolaievitch. *A Morte de Ivan Ilitch*. Tradução, posfácio e notas de Boris Schnaiderman; texto em apêndice de Paulo Rónai. São Paulo, 2006.)

¹⁸⁴ Camus, Albert. *O Estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjaneck. São Paulo: Record, 1957.

¹⁸⁵ Camus, Albert. *A Queda*. Lisboa: Ed.: Livros do Brasil, 1968, pg. 56.

¹⁸⁶ Camus, 1957, pg. 26.

¹⁸⁷ Idem, pg. 44.

que, sem negá-lo, nada faz pelo eterno”, e que “uma vida maior não pode significar para ele uma outra vida”.¹⁸⁸

A existência de Meursault nesse mundo continua sem muitas mudanças até o instante em que ele mata um homem. O desenrolar dos acontecimentos, até o assassinato, é tão absurdo que Meursault, depois, não cultiva nenhum sentimento de arrependimento. O dia em que ocorreu o assassinato era um dia de sol forte e praia perfeita para um banho. Meursault estava de frente ao árabe, que tinha uma contenda com seu amigo e, naquele momento, nosso personagem tinha um revolver na cintura. Meursault não tinha raiva daquele árabe e o problema dele era com seu amigo, não com ele. “Pensei que bastava dar meia-volta e tudo estava acabado”,¹⁸⁹ analisava diante da possibilidade de ter que decidir. Ir embora, e sua vida continuaria como sempre foi, ou atirar e dar um salto ao desconhecido da existência humana. Tomou a decisão de atirar e “foi então que tudo vacilou”; “compreendi que destruíra o equilíbrio do dia, o silêncio excepcional de uma praia onde havia sido feliz”.¹⁹⁰ A partir desse instante¹⁹¹ Meursault mergulhava em um mar que não conhecia e que não tinha nenhuma pretensão de conhecer suas águas. A vida mudara, era outra completamente. Ele já não tinha mais nenhum controle sobre ela. Esse acontecimento absurdo lhe dava, mais ainda, a certeza de viver em um mundo absurdo. Diante do juiz, no tribunal, ao ser perguntado sobre os motivos do seu ato disse, “misturando um pouco as palavras e consciente do meu ridículo, que fora por causa do sol”.¹⁹²

Enfrentara um julgamento absurdo que, para ele, a sua condenação se deu, não por causa do assassinato, mas por que não chorou no enterro da sua mãe. Agora a prisão era sua casa, seu limite, seu mundo. Agora Meursault tinha tempo para refletir esse mundo absurdo pois, “perdera um pouco o hábito de

¹⁸⁸ Camus, 2006, pg. 79.

¹⁸⁹ Camus, 1957, pg. 59.

¹⁹⁰ Idem, pg. 60.

¹⁹¹ Para Kierkegaard o Instante tem uma importância decisiva na existência. “Um tal instante tem uma natureza própria. Sem dúvida é breve e temporal como o é todo instante, passando, como todos os outros, ao instante seguinte, e no entanto é o decisivo, pleno de eternidade”. (Kierkegaard, Sören. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, pg. 38.)

¹⁹² Camus, 1957, pg. 103.

interrogar a mim mesmo”¹⁹³, dizia ele. Diante de sua condenação, Meursault tinha consciência que sua morte se aproximava todas as vezes que ouvia passos do carcereiro no corredor. “O que me interessava neste momento é fugir à engrenagem, saber se o inevitável pode ter uma saída”.¹⁹⁴ Sim, poderia ocorrer algo que mudasse a comutação de sua pena como ocorreu com Dostoiévski.¹⁹⁵ Poderia! As possibilidades não exaurem quando se tem ainda a vida. “O que contava era uma possibilidade de fuga, um salto para fora do rito implacável, uma louca corrida que oferecesse todas as oportunidades de esperança”.¹⁹⁶ Esperança era a palavra que não permitia a Meursault ser pronunciada. A engrenagem o reconquistava a cada minuto. Para Meursault “a vida não vale a pena ser vivida” e que “a partir do momento em que se morre, é evidente que não importa como e quando”.¹⁹⁷

Vemos que Camus constrói seu personagem em um mundo absurdo que não se tem nenhum controle ou, ao menos, uma previsão de um amanhã. Meursault vive sua vida comum e, a partir de uma ruptura com a rotina, sua existência é questionada. Para Ernani Reichmann há uma forte ligação entre Camus e Kierkegaard: “Os seus ensaios, mais do que suas peças, novelas ou romances mostram o procedimento de Camus diante de Kierkegaard”.¹⁹⁸ É no capítulo sobre o Suicídio Filosófico que Camus faz uma análise do pensamento kierkegaardiano e o absurdo. Para Camus, o indivíduo é sempre vítima de suas verdades e quando “as reconhece, não é capaz de se desfazer delas”.¹⁹⁹ Muito parecido com o que Kierkegaard *pregava* sobre a verdade subjetiva. Para ele o indivíduo deveria buscar sua verdade, viver e morrer por ela. É a crítica ao racionalismo que Kierkegaard e Camus fazem baseados na existência em um mundo absurdo. Em um mundo em que a ciência pretende entender e explicá-

¹⁹³ Idem, pg. 65.

¹⁹⁴ Idem, pg. 109.

¹⁹⁵ Fiodor Dostoiévski (1821-1881) por sua ligação com círculos liberais é preso e condenado à morte. Quando se dirigia à execução, sua pena foi comutada e ele, com seus amigos, pagaram cinco anos em uma prisão na Sibéria. Esse momento ficou na memória do escritor que citou o fato na sua obra *O Idiota*.

¹⁹⁶ Camus, 1957, pg. 110.

¹⁹⁷ Idem, pg. 114.

¹⁹⁸ Reichmann, 1963, pg. 44.

¹⁹⁹ Camus, 2006, pg. 46.

lo ao divinizar a razão. Uma razão que marginaliza o próprio homem que é uma síntese de finito e infinito, de temporal e eterno, de liberdade e necessidade.²⁰⁰

Mas, destarte uma aproximação de Camus e Kierkegaard, há também contrapontos em suas filosofias. A solução para o absurdo está aqui, no próprio mundo, segundo Camus, enquanto para Kierkegaard é necessário dar o salto. Para Camus, ao tentar explicar o absurdo, Kierkegaard se vê impotente e transforma o absurdo através de um salto transcendente. É neste sentido que Camus afirma que “o absurdo torna-se deus”.²⁰¹ A crítica que Camus pretende fazer aos filósofos existencialistas²⁰² se dá na tentativa de encontrar uma saída ao absurdo da existência, isto é, dar um salto, pois, “este salto é uma escapatória”²⁰³ e, para Chestov a razão é vã e deve existir algo além da razão. Mas, para o homem absurdo, a razão é vã e não existe nada além da razão. Neste ponto Camus discorda dos existencialistas que negam absolutamente a razão, e, portanto, dão o salto.

O espírito absurdo, segundo Camus, “reconhece a luta, não despreza em absoluto a razão e admite o irracional”.²⁰⁴ Para Kierkegaard, segundo Camus, a antinomia e o paradoxo tornaram-se critérios do religioso. Camus insiste que a nossa impossibilidade de apreender o real existencial não é condição necessária de concluir que não há, nesta realidade, uma resposta, ou respostas. O que Camus quer dizer é que só posso viver com o que eu sei e apenas com isso e que: “por mais que a simpatia nos incline a tal atitude, é preciso dizer, no entanto, que a desmesura não justifica nada. Isso ultrapassou a medida humana, dizem, então deve ser sobre-humano. Mas este ‘então’ está sobrando. Não há aqui certeza lógica. Tampouco há probabilidade experimental. Tudo o que posso dizer é que, de fato, isso ultrapassa as minhas medidas”.²⁰⁵

Como Meursault, Camus também se sente um estrangeiro com espírito de homem absurdo, em que vive o absurdo que é o “divórcio entre o espírito que

²⁰⁰ Kierkegaard, 1974, pg 337.

²⁰¹ Camus, 2006, pg. 47.

²⁰² No ensaio O suicídio Filosófico, do livro *O Mito de Sísifo*, ele inclui apenas Chestov e Kierkegaard, cf. Camus, 2006, pg. 47.

²⁰³ Idem, pg. 49.

²⁰⁴ Idem, pg. 51.

²⁰⁵ Idem, pg. 53.

deseja e o mundo que decepçiona”,²⁰⁶ e suas expectativas existenciais não coadunam com o que a vida oferece. Portanto, Camus não possui um sistema filosófico,²⁰⁷ e nunca desejou fazê-lo; acredita que a filosofia é feita através do pensar a existência, priorizando seus aspectos práticos e existenciais. Neste sentido, Camus e Kierkegaard se dão as mãos e constroem uma visão de mundo partindo de suas experiências de vida, entretanto, não menosprezando o olhar atento para os indivíduos e suas escolhas. Tanto Kierkegaard como Camus travaram uma luta heróica contra sistemas lógicos que pretendessem explicar o inexplicável, a saber, a existência. A existência do indivíduo é única e contingente, e a lógica nunca poderá abarcá-la. Segundo Cioran, não encontraremos farmácias que nos vendam algo contra a existência: “Que pecado cometeste para nascer, que crime para existir? Tua dor, como teu destino, não tem motivo. Sofrer verdadeiramente é aceitar a invasão dos males sem a desculpa da causalidade, como um favor da natureza demente, como um milagre negativo...”²⁰⁸

Portanto a pergunta de Camus: “Há uma lógica que chegue até a morte?”,²⁰⁹ foi respondida por Meursault personagem do livro *O Estrangeiro*: “Do fundo do meu futuro, durante toda aquela vida absurda que eu levava, subira até mim, através dos anos que ainda não tinham chegado,[...] Que me importavam a morte dos outros, o amor de uma mãe, que me importavam o seu Deus, as vidas que se escolhem, os destinos que se elegem, já que um só destino devia eleger-me a mim próprio [...], senti que fora feliz e que ainda o era.”²¹⁰ Esse mundo absurdo, sem uma explicação lógica, é também para Kierkegaard que quando se pergunta sobre esse mundo:

“Estou na extremidade da vida. O mundo me causa náuseas. Ele é insípido, não tem sal nem sentido. Mesmo que eu fosse mais afamado que Pierrot, não

²⁰⁶ Idem, pg. 62.

²⁰⁷ Neste sentido, Camus mais uma vez se aproxima do pensamento kierkegaardiano de uma filosofia assistemática.

²⁰⁸ Cioran, 1989, pg. 37.

²⁰⁹ No ensaio *O Absurdo e o Suicídio* do livro *O mito de Sísifo*, Camus analisa a questão do suicídio e questiona com a pergunta “Há uma lógica que chegue até a morte?” (cf. pg. 23.), mostrando que não podemos usar o raciocínio lógico para entender, e sim o raciocínio absurdo.

²¹⁰ Camus, 1957, pg. 121-122.

quereria me alimentar da explicação que os homens têm para dar. Assim como se crava o dedo na terra para reconhecer-se o país em que está, eu ponho o dedo na vida: esta não tem odor de coisa alguma. Onde estou? O mundo – o que é que isto quer dizer? Que significa esta palavra?”²¹¹

2.6- A existência fora do Sistema

Na obra *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* Kierkegaard afirma peremptoriamente que é um autor religioso e que toda sua obra de escritor “se relaciona com o cristianismo, com o problema de tornar-se cristão”,²¹² pois acreditava que todos os habitantes de seu país se consideravam cristãos e nem sabiam o que é ser cristão. Parece-nos inverossímil que toda sua obra tenha esse propósito e que, mesmo assim, tenha recorrido a produções estéticas para chegar ao objetivo traçado. Para Reichmann, Kierkegaard tinha um motivo: ele acreditava que todos se iludiam ao dizerem-se cristãos; que o ataque direto nada mais faz do que aferrá-los à sua ilusão e que se pode destruir essa ilusão pelo método indireto, para que ninguém suspeite a origem religiosa do autor.²¹³ Mas foi através de suas obras estéticas que o filósofo dinamarquês se tornou conhecido e influenciou vários escritores e filósofos. Quando Kierkegaard começa a se tornar conhecido, é pelas obras estéticas e sua veia religiosa é deixada de lado. Georg Brandes (1842-1927) é considerado um grande conhecedor de Kierkegaard e responsável pelo realismo literário da Escandinávia²¹⁴ e criador do método psicobiográfico aplicado à Kierkegaard. O crítico dinamarquês George Brandes ressalta a importância das obras de Kierkegaard ao dizer: “A prosa

²¹¹ Kierkegaard – A Repetição. O trecho transcrito se encontra à pg. 70 da tradução francesa, apud Reichmann, 1963, Pg. 59.

²¹² Kierkegaard, 1986, pg. 22.

²¹³ Reichmann, 1963, pg. 25.

²¹⁴ Santos, Deyve R. M. O legado intelectual de Sören Kierkegaard. Filosofia UNISINOS, Set/Dez 2005.

dinamarquesa jamais produziu obras-primas como o *Diário de um Sedutor e In vino veritas*".²¹⁵ Em 1888 Brandes escreve para Nietzsche e fala de um livro que escreveu sobre Kierkegaard:

"Existe um escritor escandinavo, cujas obras muito lhe interessariam se pudesse lê-las em alguma tradução: penso em Soren Kierkegaard que é, segundo o conceito que dele faço, um dos mais profundos psicólogos do mundo. Um pequeno livro que escrevi sobre ele não dá a imagem de sua genial personalidade ..."²¹⁶

Esta carta é datada de 11 de janeiro de 1888 e Nietzsche responde com uma carta de 19 de fevereiro do mesmo ano, demonstrando interesse, quando chegar à Alemanha, de "começar a trabalhar o problema psicológico Kierkegaard".²¹⁷ Nietzsche não teve condições de seguir seu propósito, pois sua doença não lhe permitiria. Harald Beyer, grande estudioso da literatura dinamarquesa, se expressa da seguinte forma sobre Kierkegaard: "Não obstante, por trás do pietismo e do esteticismo existia freqüentemente uma intensa aspiração ideal que encontrou abundante alimento nos escritos do filósofo-poeta dinamarquês Soeren Kierkegaard".²¹⁸ Ou seja, as obras de Kierkegaard não foram vistas apenas a partir do seu lado religioso. Bem mais do que desejava Kierkegaard, suas obras deram início a uma especulação da existência, sua origem e suas conseqüências para o homem. Podemos perceber a forma de expor a vida e a morte de Albert Camus e Franz Kafka. Esses, decididamente influenciados pela abordagem existencial de Kierkegaard, materializaram em seus romances o homem nu diante do absurdo da existência e ao relento das metamorfoses que a vida nos obriga e, muitas vezes, determina. O homem é o interesse do homem para Dostoiévski, Tolstoi, Camus, Kafka. Dentre esses, uns influenciados diretamente e outros possuíam o espírito kierkegaardiano. Kierkegaard muniu esses escritores – Kafka e Camus – de temas que nenhum sistema se ocupou até então. Mesmo que se

²¹⁵ Conf. Apud Reichmann, 1963, pg. 26.

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ Idem, pg. 27.

²¹⁸ Idem, pg 29.

ocupasse, não daria conta de abarcar essas questões existenciais na busca de uma explicação lógica.

Quando nos debruçamos nas obras desses escritores, entendemos a grande luta travada pelo filósofo dinamarquês contra qualquer sistema filosófico que procurasse explicar a realidade. Sua disputa contra Hegel não lhe deu discípulos nem seguidores. E essa nunca foi sua intenção. Sistematizar a existência é como querer transformar as decisões e escolhas do Indivíduo em fórmulas matemáticas. A questão do pecado, por exemplo, analisada na obra *O Conceito de Angústia*, leva o leitor a entender como as questões do Indivíduo na sua existência não podem ser respondidas por nenhuma ciência, e que o Indivíduo ao buscar respostas “deve igualmente saber que toda e qualquer ciência é completamente impotente para lhe explicar o que seja o pecado [o que seja o desespero, o medo, a melancolia, a felicidade, etc...]”²¹⁹ Se fosse possível, ao sair de casa pela manhã, preveríamos todas as nossas atitudes analisando as lógicas dos números. Nesta construção do sistema hegeliano, algo impreterível está solto e foi aí que Kierkegaard percebe esse tijolo solto na parede do sistema hegeliano. Foi aí que ele “*agarrou este tijolo e o puxou. A consequência foi que tudo desabou...*”²²⁰

Ivan Ilitch, Meursault, Gregor Samsa, Fiódor Pávlovitch e Abraão representam a libertação e a ruptura de qualquer sistema lógico-filosófico-existencial. Neste sentido, Dostoiévski, Kafka, Camus e Tolstoi ajudaram Kierkegaard a puxar esse tijolo solto que derruba toda a construção aparentemente sólida. Para Ernani Reichmann esses poetas viveram um estado de espírito kierkegaardiano, ao qual se deve acrescentar apenas a experiência pessoal de cada um, e isso basta.

“É isso justamente o que tem libertado Kierkegaard da armadura do sistema, mesmo mediatizado. E mais, a rebelião desse estado de espírito contra o sistema é que provocará, segundo o nosso modo de entender, a destruição completa do sistema nesta segunda metade do século, quando o sistema cairá vencido pelo

²¹⁹ Kierkegaard, 1968, pg. 54.

²²⁰ Gouvêa, 2000, pg. 149.

conteúdo do que procurou sistematizar: pela própria existência”.²²¹

“É incrível a confusão produzida pela filosofia hegeliana na vida privada; triste consequência do fato de que um filósofo se ache um herói quando na vida privada só é um filisteu e um pedante. Algo lhe escapa sempre a Hegel: que é viver.”²²²

²²¹ Reichmann, 1963, pg. 52.

²²² Kierkegaard, 1955, pg. 163.

Capítulo 3- Kierkegaard e a crítica ao saber Absoluto de Hegel

Toda a vida de Sören Kierkegaard foi repleta de acontecimentos que marcariam sua existência e seus pensamentos. Mas foi a partir do ano de 1840, então com 27 anos, que poderemos notar uma reviravolta no mundo do filósofo dinamarquês. Em julho de 1840 Kierkegaard passa em seu exame de teologia²²³ e a 10 de setembro fica noivo de Regina Olsen²²⁴. A 29 de setembro ele defende a sua dissertação, *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*, e obtém o grau de *Magister Artium*. Neste mesmo ano ocorre o rompimento do noivado e Kierkegaard decide assistir aos cursos de Schelling em Berlim. Ao escrever no seu diário em 1844 sobre esse fato, diz Kierkegaard: “[...] Após a ruptura do noivado, Peter (seu irmão) me disse: ‘Agora estás perdido’. No entanto, é evidente que se me tornei qualquer coisa, isso só sucedeu em virtude deste passo”.²²⁵ Esse passo foi para Kierkegaard um passo determinante para que ele se tornasse o escritor e filósofo que foi. O rompimento do noivado vai acompanhar seus pensamentos por toda a sua vida e em várias de suas obras, Regina será o seu leitor predileto.

Ao partir para Berlim, Kierkegaard, a princípio, tinha a intenção de ficar por dezoito meses acompanhando as lições do professor Schelling. Kierkegaard tinha um objetivo: iniciar a demolição do sistema hegeliano. Sua esperança era que Schelling pudesse ajudá-lo nesta empresa evitando “tudo explicar por qualquer preço”.²²⁶ Kierkegaard mantém contato, através de cartas, com seu amigo pastor Emil Boesen e escreve sobre suas impressões em Berlim. Em carta datada de 31 de outubro de 1841, Kierkegaard comunica o início das preleções de Schelling: “Schelling começou [...] Entrementes, prometeu ele

²²³ Conf. Le Blanc, 2003, pg. 11.

²²⁴ Parece um fato banal um noivado, quando se pretende fazer uma exegese de um filósofo tão profundo como Kierkegaard foi, mas, não é. Regina Olsen foi um marco na história pessoal deste filósofo, influenciando suas obras de forma particular.

²²⁵ VI A 8 (VI corresponde ao número do volume do Diário, A 8 à classificação dos papéis), apud Reichmann, 1963, pg. 292.

²²⁶ Expressão que Kierkegaard usa na introdução de *O Conceito de Angústia*, aludindo ao desejo de Hegel, ou seja, ele acreditava que Hegel tentava explicar tudo, mesmo o inexplicável. (Kierkegaard, 1968, pg. 25.)

auxiliar-nos a conseguir o florescimento da ciência e o nosso com ela [...]”.²²⁷ Quatro dias depois, Kierkegaard assinala em seu Diário a segunda lição e fica extremamente contente, sendo otimista de que, com as lições, “poderá surgir um pouco de luz” para iluminar seus pensamentos, e coloca todas as suas esperanças em Schelling²²⁸, pois espera que ele, com sua distinção de filosofia positiva, que é muito crítica com relação à ontologia de Hegel²²⁹, venha uma explicação da realidade que Kierkegaard não tinha encontrado em Hegel.

As esperanças se dissiparam como nuvens em um dia ensolarado. Kierkegaard, ao passar dos dias em Berlim, se decepciona com as lições de Schelling e escreve para Emil Boesen, em 27 de fevereiro, falando de seu propósito de voltar: “Schelling conversa demais, tanto em sentido extensivo quanto intensivo. Deixo Berlim e apresso-me em voltar para Copenhague [...]”.²³⁰ Kierkegaard volta para a Dinamarca para concluir a sua obra *Ou Ou/A Alternativa*. Mas afinal o que decepcionou Kierkegaard com relação à Schelling?

Para responder a essa pergunta, é necessário antes ter a compreensão de que Kierkegaard tinha em comum com Schelling uma reflexão antihegeliana.²³¹ Schelling se opõe a ontologia de Hegel e apresenta uma filosofia da realidade que será “desenvolvida por Marx e Kierkegaard, segundo as perspectivas da exterioridade e da interioridade”,²³² e procura construir um sistema da liberdade em oposição “ao idealismo absoluto, que para ele é um sistema da necessidade.”²³³ Mas a filosofia de Schelling é contestada, pois, sua exigência do real existente não é nada mais que programática e ele não renuncia a uma

²²⁷ Carta nº 51 (Edição de Niels Thulstrup, sob o título “Breve og Aktstykker Vedroerende S. K., publicada por Munksgaard em 1953 em dois volumes. A referência obedece à numeração desta edição), conf. Reichmann, 1963, notas, pg. 348

²²⁸ Outro fator importante que Kierkegaard via em Schelling era sua negação da filosofia abstrata de Hegel. Segundo Ramos, Schelling abre o caminho para a tradição crítica da filosofia hegeliana, tradição essa que nega a “abstração” do sistema “em nome de uma idéia de *efetividade* diferente daquela que essa filosofia havia concebido. Toda tradição das críticas a Hegel (de Feuerbach a Marx, de Kierkegaard a Schopenhauer) denunciara a inefetividade da construção *idealista* e irá considerar os conceitos da Lógica como algo apenas ‘subjetivo’, artificialmente feito objetivo” (Ramos, 2008, pg. 23.)

²²⁹ Le Blanc, 2003, pg. 38.

²³⁰ Carta nº 69, apud Reichmann, 1963, pg. 295.

²³¹ Cf. Marion, Francisco Jarauta, artigo La relacion kierkegaard-Schelling. Revista ECO numero 159. Buchholz, Bogotá, janeiro de 1974, pg. 279.

²³² Idem, pg. 289.

²³³ Idem, pg. 288.

síntese que supera as antíteses histórico-dialéticas, ao adotar uma forma conciliadora que se aproxima de um panteísmo, e faz desaparecer a tensão entre filosofia negativa e positiva. Portanto, Kierkegaard se decepciona e “acaba por concluir que sua doutrina das potências era impotente demais, e que ambos estavam velhos, um para lecionar, o outro para estudar.”²³⁴

Ao perceber que a filosofia de Schelling não lhe traria mais conteúdo, Kierkegaard regressa à Copenhague, porém é necessário admitir que a estada de Kierkegaard em Berlim o leva a concluir que ele e Schelling tinham um ponto de interesse, a saber, construir uma crítica à filosofia de Hegel. Conforme Marion, “Schelling é para Kierkegaard o momento de uma decisão filosófica, a partir da qual inicia seu próprio filosofar.”²³⁵ Os dois buscam argumentar contra a filosofia absoluta resgatando o conceito de contingência que é inerente ao real. Para Schelling, contrapondo a filosofia puramente racional, a razão tem poder de explicar somente o “*was*”, a essência, mas é impotente para explicar seu “*dass*”, sua efetividade, a sua existência enquanto tal.²³⁶ A partir desse contato com Schelling, Kierkegaard inicia um longo caminho de escritor e conclui logo quando volta a obra *Ou Ou/A Alternativa* que publicará em 1843. Segundo Reichmann “o ano de 1843 foi fecundo na vida de Kierkegaard, tendo ele publicado os seguintes livros: ‘*A Alternativa/Ou Ou*’ (20 de fevereiro), ‘*Dois discursos edificantes*’ (16 de maio), ‘*Temor e Tremor*’ (16 de outubro), ‘*A Repetição*’ (16 de outubro) e ‘*Quatro discursos edificantes*’ (6 de dezembro).”²³⁷

3.1- A contingência e o início na ciência

Ao abandonar Schelling, Kierkegaard procura construir argumentos sólidos pra fazer objeções à filosofia de Hegel. As suas principais objeções se definem pela pretensão de Hegel em fazer um sistema completo da existência. Ora, um

²³⁴ Almeida e Valls, 2007, pg. 15.

²³⁵ Idem, pg. 290.

²³⁶ Cf. Idem, pg. 286.

²³⁷ Cf. Reichmann, 1963, pg. 301.

sistema se entende por ser fechado e acabado e a existência não pode, segundo Kierkegaard, ser sistematizada, porque ela não se demonstra, ela é constatada. Sistema também pressupõe um início absoluto que é impossível, ou seja, sendo impossível, um sistema absoluto e objetivo também o será. Portanto, não poderemos afirmar que a filosofia de Kierkegaard se constitui uma oposição à filosofia de Hegel, mas sim uma posição. É neste sentido que Le Blanc afirma:

“A filosofia de Sören Kierkegaard não se construiu em oposição à de Hegel: ela foi levada por oposições próprias e autônomas a tomar um sentido oposto. Kierkegaard é compreendido sem Hegel. Sua filosofia não é uma filosofia de oposição, mas de posição: a do caráter radical da mensagem cristã”.²³⁸

Como vimos anteriormente, Hegel constrói seu sistema dividindo-o em três partes, sendo uma Ciência da Lógica, uma Filosofia da Natureza e uma Filosofia do Espírito. A primeira vai fundamentar a legalidade única que organiza tanto a esfera do pensamento quanto a esfera do ser, a segunda será responsável pela apresentação do funcionamento do mundo natural e a terceira explicará a realidade cultural que é a ordem imanente ao mundo do homem.²³⁹ O conjunto dessas três partes constitui a obra maior de Hegel que é *A Ciência da Lógica* (1831). Para Hegel, sua Lógica é uma forma de saber absoluto, que pretende fornecer o conhecimento das leis universais que são válidas para a esfera do ser e do pensamento. Mais ainda, segundo Hegel, “ela deveria propiciar as bases do conhecimento absoluto necessariamente verdadeiro dessas leis”.²⁴⁰ Para que o sistema de Hegel seja inatingível, ele propõe que seu sistema propicia conhecimento *necessariamente verdadeiro*, imune à crítica com relação às proposições, e *absoluto*, pois não é condicionado a nada exterior à *Lógica*.²⁴¹

A tarefa de Kierkegaard não é menos complexa, visto que a *Lógica* hegeliana se armou de proteções aparentemente sólidas. Para demolir o Sistema de

²³⁸ Le Blanc, 2003, pg. 123.

²³⁹ Luft, 2001, pg. 47.

²⁴⁰ Idem, pg. 48.

²⁴¹ Idem.

Hegel, o filósofo dinamarquês irá, primeiramente, minar os pressupostos centrais da sua *Lógica* para obter êxito em sua empresa. Kierkegaard quer provar que não existe um *saber absoluto* e que todo o conhecimento racional tem seu fundamento em um ponto de partida não racional. Ora, para Hegel uma ciência que pretende dar as bases do conhecimento absoluto não pode ter um pressuposto, ou seja, um começo. Como vimos anteriormente (*A Lógica* hegeliana), a proposta de Hegel é começar com algo que não seja dado pelo senso comum; que não seja determinado, mas que seja universal, primeiro e indeterminado, pois, o pensamento necessita, para chegar à verdade, alcançar uma base estável para poder se orientar e que seja universal e necessário, condição importante para a ciência. Esse algo universal pretende ser o começo e a base para, a partir daí, dar seqüência a esse começo que não pode ser determinado, visto que, tudo que é determinado tem necessariamente algo que o precede, isto é, algo condicionado. Esse pensamento está enraizado no idealismo alemão que busca um fundamento último para a Filosofia, ou seja, algo que se encontra em todas as coisas, que seja comum a tudo que podemos constatar na realidade. Portanto, esse algo universal primeiro e indeterminado, para Hegel, é o Ser. O Ser é indeterminado e é a entidade mais universal; é puro ser, e nada mais²⁴².

Para Kierkegaard – e também para Feuerbach – toda ciência ou argumentação racional tem, necessariamente, de partir de algum tipo de pressuposição, ou seja, tem de haver um ponto que começará a dar suas provas. Nesse sentido, a *Lógica* de Hegel não pode ser diferente e tem de partir de um começo e, sendo assim, as perguntas necessitam ser respondidas:

“E o fato de a *Lógica* possuir um começo não retira dela o estatuto de saber absoluto? Não é justamente o começo aquele elemento exterior que condiciona o saber supremo defendido por Hegel? Não é a *Lógica* condicionada por seu começo? Se é condicionada, então não pode ser absoluta.”²⁴³

²⁴²Marcuse, 2004, pg. 119.

²⁴³Luft, 2001, pg. 50.

Se Kierkegaard estiver certo, a ciência deverá ter um início, esse início é arbitrário e não lógico. A ciência necessita de um processo de dar razões e o início desse processo não pode estar baseado em uma nova razão, ou seja, só poderá se basear a partir de uma decisão arbitrária que escolhe iniciar com uma afirmação em detrimento de outra. O que Kierkegaard quer afirmar é que, mesmo que a ciência tenha um discurso composto de um conjunto de proposições verdadeiras, a primeira, necessariamente, teria um caráter contingente. Portanto, essa proposição, fruto de uma decisão arbitrária, pode muito bem ser falsa, comprometendo todas as outras proposições que são derivadas desta.

Para Kierkegaard esse início é o possível, contingente, que poderia ser ou não ser, ou seja, não pode ser um início necessário²⁴⁴. Neste sentido, a existência também é regida por esse princípio, a saber, da possibilidade, contingência. Segundo o filósofo danês, o “possível” não se refere a um juízo sobre o advir das coisas, mas caracteriza o que é de mais essencial ao homem: o existir. Para Le Blanc:

“A vida do homem é existência, é relação com o mundo e com os outros; é preocupação com sua sobrevivência, é antecipação e projeto, desenvolvimento de um programa que está se escrevendo, saída fora de si da vida, é essa continuidade contrariada por descontinuidades, as das escolhas que é preciso efetuar o tempo todo. O existir é contingência absoluta: o existir não conhece outra necessidade a não ser a das escolhas exigidas por um existir livre sem determinação”.²⁴⁵

A questão da liberdade é para Kierkegaard de importância capital em qualquer sistema que se pretende ser filosófico. Ele trata a liberdade na esfera da ontologia e nas questões lógicas e epistemológicas. Como a *Lógica* hegeliana não é apenas uma *Lógica*, no sentido de uma teoria do pensamento correto, mas também uma *Ontologia*, essa teoria deveria ter, necessariamente, a

²⁴⁴ Jacques Monod, biólogo e cientista francês, argumenta que “todas as religiões, quase todas as filosofias, inclusive uma parte da Ciência, testemunham o incansável e heróico esforço da humanidade em negar desesperadamente sua própria contingência.” (Monod, Jacques. *O acaso e a necessidade*: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna. Tradução de Bruno Palma e Pedro Paulo de Sena Madureira. 6. Ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, pg. 56.)

²⁴⁵ Le Blanc, 2003, pg. 48.

questão da liberdade. A importância desta categoria no *corpus kierkegaardiano* é expressa por María J. Binetti ao afirmar que “a questão da liberdade protagoniza o pensamento de Sören A. Kierkegaard e estabelece o fundamento sobre o qual repousa todo seu edifício existencial”.²⁴⁶ Todos os conceitos de existência (devenir, subjetividade, realidade, angústia, fé, instante, etc.), em Kierkegaard, estão edificados sobre a noção de liberdade, que tem em seu conceito a importância e a originalidade em oferecer um sujeito autêntico que recria seu mundo. Essa é a chave hermenêutica na filosofia existencial, ou seja, “a decisão apaixonada do existente na transformação da própria existência, pois toda decisão essencial se dá na subjetividade”.²⁴⁷ Para Binetti, essa liberdade subjetiva proposta por Kierkegaard:

“está livre de estruturas racionalistas e de indeterminabilidades insuperáveis, livre de formalismo insubstancial e de disseminações cancerígenas, livre de diferenças dogmáticas e de identificações alienantes. Contudo, sua força libertadora não se apóia na desconstrução e sim na edificação da identidade pessoal.”²⁴⁸

Le Blanc interpreta o parágrafo 147 da *Ciência da Lógica* na obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, afirmando que Hegel, neste parágrafo, admite que o que vale para as coisas vale para o homem, pois o *possível* é conteúdo, é potencialidade.²⁴⁹ Diz Hegel no parágrafo 145: “Possibilidade e contingência são os momentos da realidade efetiva, o interno e o externo, postos como meras formas que constituem a *exterioridade* do real afetivo.[...] A finitude do contingente e do possível consiste, pois, mais precisamente, na distinção entre a determinação formal e o conteúdo e, portanto, *se algo é contingente e possível isso concerne ao conteúdo*”.²⁵⁰ Percebemos que Hegel tenta conciliar

²⁴⁶ “la cuestión de la libertad protagoniza el pensamiento de Sören A. Kierkegaard y establece el fundamento sobre el cual descansa su entero edificio existencial”. Binetti, María J. La posibilidad necesaria de la libertad: Un análisis Del pensamiento de Sören Kierkegaard. Pamplona – Spain: Cuadernos de anuario Filosófico – Serie Universitaria, 2005, Pg. 7.

²⁴⁷ Almeida, Jorge Miranda de, Valls, Álvaro M. Kierkegaard. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, pg. 27.

²⁴⁸ “está libre de estructuras racionalistas y de indeterminabilidades insuperables, libre de formalismos insustanciales y de diseminaciones cancerígenas, libre de diferencias dogmáticas y de identificaciones alienantes. Sin embargo, su fuerza liberadora no se apoya em la deconstrucción sino en la edificación de la identidad personal” (Binetti, 2005, pg. 7.)

²⁴⁹ Le Blanc, 2003, pg. 49.

²⁵⁰ Hegel, 1969a, pg. 173.

o contingente e o possível dentro de momentos em uma realidade efetiva, transformando-os em meras formas. Analisemos o que Hegel diz no parágrafo 147:

“[...] Quando estão presentes todas as condições, a coisa deve tornar-se efetiva e a própria coisa é uma das condições, já que ela própria é, antes de mais, como algo de interno, apenas um pressuposto. A realidade envolvida, enquanto alternância coincidente do interno e do externo, alternância dos seus movimentos opostos que estão num único movimento, é a necessidade.

A necessidade definiu-se, sem dúvida, corretamente como unidade da possibilidade e da realidade efetiva.[...]”²⁵¹

Para Hegel, quando todas as condições estão presentes o “possível” passa ao real de forma necessária, ou seja, a conjunção das condições vai obrigar necessariamente o que era até então “possível” a realizar-se. Neste sentido, a possibilidade hegeliana é passiva e aí reside um distanciamento kilométrico entre o pensamento de Hegel e Kierkegaard. Se para Hegel só há a necessidade, para Kierkegaard, inspirado em Platão, o possível é um projeto indeterminado e não há necessidade, pois, para ele “não há absolutamente nada que exista por ser necessário, mas sim o necessário existe porque é necessário ou porque o necessário é”.²⁵² Kierkegaard concorda com Platão quando ele diz que “os seres não são nada além de possibilidade”,²⁵³ porque todos os seres têm a possibilidade como um projeto que não é determinado, ou seja, seu agir não depende de condições matérias-lógicas. O homem existe e só então define sua essência através de suas escolhas que não estão condicionadas a nenhuma lógica. Para todo homem, existir é constatar que está defronte de múltiplas possibilidades: existir é possibilidade absoluta.

Kierkegaard acredita que a liberdade não está restrita apenas à condição humana, mas uma característica básica do mundo real como um todo.²⁵⁴ É na

²⁵¹ Idem. (grifo nosso).

²⁵² Kierkegaard, 2008, pg. 107.

²⁵³ Platão. Sofista, 247e, apud Le Blanc, 2003, pg. 49.

²⁵⁴ Luft, 2001, pg. 52.

obra *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia*²⁵⁵ que Kierkegaard, através do pseudônimo de Johannes de Climacus, analisa o conceito de necessidade e possibilidade, no interlúdio, entre o capítulo IV e V, com o título “O passado é mais necessário do que o futuro?”. Neste interlúdio ele questiona o que Hegel afirma no parágrafo 147 da obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ao dizer que: “A necessidade definiu-se, sem dúvida, corretamente como unidade da possibilidade e da realidade efetiva”.²⁵⁶

3.2- Migalhas Filosóficas: o necessário pode devir?

A obra *As Migalhas Filosóficas* foi publicada por Kierkegaard em 13 de junho de 1844, juntamente com *O Conceito de Angústia* publicado em 17 de junho do mesmo ano. É com o heterônimo Johannes Climacus que Kierkegaard faz seus principais ataques ao hegelianismo. Para Gouvêa *Migalhas Filosóficas* “é um tratado de apologética cristã”,²⁵⁷ um livro que analisa a questão da verdade onde Climacus pergunta “em que medida pode-se aprender a verdade?”. Para Álvaro Valls, tradutor da edição brasileira junto com E. Reichmann, tanto as *Migalhas* quanto o livro sobre a *Angústia* tratam filosoficamente das questões da história e da liberdade,²⁵⁸ e é o tema da liberdade que iremos abordar para entendermos a distinção que Kierkegaard faz do *devir* hegeliano.

Climacus²⁵⁹ determina o ponto de partida de *Migalhas Filosóficas* através de um problema que foi formulado por Lessing, influenciado por Leibniz,²⁶⁰ que faz

²⁵⁵ Usaremos a tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls, considerada como uma das melhores, pois, destarte a capacidade dos tradutores, no Brasil é a primeira que foi traduzida a partir do original em dinamarquês. Foi usada a 3ª edição dos “Philosophiske Smuler”, publicada pela Gyldendal.

²⁵⁶ Hegel, 1969a, pg. 173.

²⁵⁷ Gouvêa, 2000, pg. 235.

²⁵⁸ Kierkegaard, 2008, pg. 10, conf. Apresentação do livro *Migalhas Filosóficas*.

²⁵⁹ Como Kierkegaard usa um heterônimo, alguém poderia retrucar que as palavras de Johannes Climacus não poderiam ser as mesmas de Kierkegaard. Neste sentido Gouvêa contrapõe ao dizer que: “Isso só é parcialmente verdade, já que Kierkegaard pôs seu nome do frontispício dos dois livros de Climacus como seu editor, algo que ele não fez para as outras obras heteronímicas. Isto significa que ele via as obras de Climacus de forma diferente daquelas em que ele insistia numa maior distância em relação ao texto”. (conf. Gouvêa, 2000, pg. 168.)

²⁶⁰ Idem, pg. 13.

uma distinção entre dois tipos de verdades, a saber, as *contingentes* e as *necessárias*. As verdades *contingentes* ou de fato necessitam de uma comprovação a posteriori, enquanto as verdades *necessárias* ou lógicas estão baseadas no princípio de não-contradição. Para Lessing, o Cristianismo encontra sua verdade a partir do contingente, ou seja, do primeiro tipo de verdade que necessita apenas da crença de testemunhas oculares para prová-las, embora nunca possam transformar-se em verdades necessárias. Portanto é preciso que, para aceitá-las, o pensador que foi educado pelo racionalismo, vendo que é impossível tomá-las como verdades, necessita dar um salto²⁶¹ para ultrapassar o abismo que há entre os dois tipos de verdades. Segundo Kierkegaard, Lessing teve o mérito de compreender a natureza do dilema que o confrontava²⁶², coisa que Hegel não percebeu.

Não iremos aqui tratar das questões principais que trata Climacus nas *Migalhas* que são: a questão socrática da possibilidade do ensino e do aprendizado da verdade; a questão do Instante e do significado absoluto do histórico. Vamos nos ater ao conceito de devir que Climacus aborda no interlúdio, como se fosse uma pausa entre o capítulo IV e V.

3.3- O possível ao se tornar real, tornou-se mais necessário do que era?

Para Kierkegaard a realidade é devir ou movimento, ou seja, o devir será realidade, não por necessidade, mas por uma transformação do possível ao real. Portanto é neste sentido que Kierkegaard afirma que “a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade”.²⁶³ Essa passagem nunca poderá ser um processo necessário porque, para Kierkegaard, o necessário não pode mudar-se. É perguntando qual é a mudança do devir, que Kierkegaard faz uma

²⁶¹ Segundo A. Valls é daí que provém a idéia do “salto”, ou do “salto mortale”, de que tanto Kierkegaard falará no *Postscriptum Final Não-científico às Migalhas Filosóficas*, publicado em fevereiro de 1846.

²⁶² Cf. GARDINER, Patrick. Kierkegaard. Trad. De Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Loyola, 2001, pg. 78.

²⁶³ Kierkegaard, 2008, pg. 106.

análise da proposição de Hegel: a necessidade é a unidade do possível com o real. Kierkegaard tem a convicção que o conceito *necessidade* não pode ser aplicado “no âmbito das questões relativas ao comportamento dos acontecimentos no mundo real”,²⁶⁴ mas apenas relativas em conhecimentos abstratos como, por exemplo, na Lógica e na Matemática. Ora, se para Kierkegaard o devir é a passagem da possibilidade à realidade, e para Hegel a necessidade é a unidade do devir, Kierkegaard, através de Climacus, pergunta: “O necessário pode devir?” Como pode haver mudança no necessário, se o necessário é? O necessário é o que não pode não-ser, enquanto o contingente é o que pode não-ser. O devir é a passagem do não-ser ao ser, ou seja, do possível que ainda não é ao real que é. Respondendo a pergunta, Climacus diz:

“Devir é uma mudança, mas o necessário simplesmente não pode mudar-se, dado que se relaciona sempre consigo mesmo, e se relaciona consigo mesmo da mesma maneira. Todo *vir-a-ser* é um *padecer* e o necessário não pode padecer, não pode padecer a paixão da realidade, que consiste em que o possível (não apenas o possível que vem a ser excluído, mas até mesmo o possível que vem a ser assumido) mostre-se como nada no instante em que vem a ser real, pois a possibilidade é nadificada pela realidade. Tudo que vem a ser mostra, justamente pelo fato de devir, que não é necessário, pois a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário é.”²⁶⁵

Kierkegaard faz da proposição de Hegel um *sem sentido*. No necessário não há mudança e, por isso, a necessidade não pode ser a unidade de uma mudança com outra coisa, no caso o real. O necessário é; é o que está efetivado; é o real. Mas é o real após a passagem de algo que era possível. Ora, se o real é o resultado de algo que era possibilidade, então não podemos *conhecer* o real, mas apenas *constatar*. Neste sentido, não há uma lógica que possa me assegurar qual vai ser o real daqui a alguns minutos. A imprevisibilidade dos acontecimentos no mundo real é uma característica à

²⁶⁴ Luft, 2001, pg. 52.

²⁶⁵ Kierkegaard, 2008, pg. 106. (grifo nosso)

condição humana que tem a liberdade como seu fenômeno²⁶⁶. O ser se torna o que é a partir do não-ser que era possibilidade, e não podemos mais ter de volta o que era, ou seja, este não-ser:

“Esta a dimensão de historicidade inerente ao real: o ser considerado como ser devido, como ser realizado, não mais recuperável pelo pensamento nem pela ação. O devir marcaria o caráter de abertura do real para o futuro, também delimitando a fixidez do passado. É claro que podemos tomar em consideração o já ocorrido, mas não para recuperá-lo, e sim para compreendê-lo como irrecuperável: temos arrependimento (*Reue*) pelo resultado de certas ações quando percebemos que poderíamos ter agido de outro modo e não o fizemos”.²⁶⁷

Conforme nos diz Luft, o já ocorrido, o passado, o real, não pode ser mais recuperado, porém, podemos usá-lo para compreender o porquê do ocorrido, embora o que ocorreu não possa ser mais recuperado ou mudado. É neste sentido que Luft coloca a questão da crença na ciência, pois, “a imprevisibilidade dos acontecimentos naturais força a ciência ou o conhecimento racional a dar lugar à crença”,²⁶⁸ ou seja, como não podemos ter a certeza do resultado do porvir, cremos que acontecerá pela experiência empírica. Hume aborda essa questão na sua obra *Tratado da Natureza Humana* e demonstra que, através do hábito, acreditamos que o sol nascerá amanhã, como acontece todos os dias. Mas certeza absoluta que o sol irá nascer não temos. Segundo Luft, Kierkegaard elabora o conceito de existência humana como antítese ao sistema hegeliano:

“[...] existência é abertura ao futuro (contra o fechamento do sistema), é historicidade, irreversibilidade dos eventos naturais (contra a atemporalidade do sistema), liberdade (contra o caráter necessário do sistema), concretude (contra o caráter de idealidade e abstração do sistema)”.²⁶⁹

²⁶⁶ O cientista e biólogo Jacques Monod, em seu livro *O acaso e a necessidade*, defende a tese de que a biosfera não contém uma classe previsível de objetos e fenômenos, mas constitui um acontecimento particular, de certo compatível com os primeiros princípios, mas não deduzível desses princípios. Portanto, essencialmente imprevisível.” (Monod, 2006, pg. 55.)

²⁶⁷ Luft, 2001, pg. 53.

²⁶⁸ Idem.

²⁶⁹ Idem.

Quando Hegel defende seu conceito de necessidade como a unidade do possível e do real, no parágrafo 147 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Kierkegaard critica esse conceito de necessidade, pois, neste caso, possibilidade e realidade, tornando-se necessidade, possuiriam “uma essência absolutamente diferente, o que não é nenhuma mudança, e, ao tornarem necessidade ou o necessário”, se transformariam em algo que exclui o vir-a-ser, “o que é tão impossível quanto autocontraditório”.²⁷⁰ Para Kierkegaard, a necessidade se mantém por si mesma e nada que existe, existe por necessidade, mas sim “o necessário existe porque é necessário ou porque o necessário é”.²⁷¹ Se o devir é a passagem do não-ser ao ser, ou seja, do possível que ainda não é ao real que é, a mudança do devir é a realidade e essa passagem do não-ser ao ser só acontece pela liberdade. Portanto, “nenhum devir é necessário: nem antes de devir, pois desse jeito não pode devir; nem depois que deveio, pois neste caso não deveio”.²⁷²

Kierkegaard é mais claro ainda quando afirma que todo devir acontece em liberdade e não por necessidade. Não há uma razão (*Grund*) para explicar o que veio a ser, a não ser por uma causa (*Aarsag*). Mas, segundo Kierkegaard, toda causa remonta a uma outra causa que atua livremente; o que nos engana são as causas intermediárias que nos faz parecer que o devir é necessário. Se acreditamos que uma lei da natureza tem suas conseqüências necessárias, diz Kierkegaard, é porque não refletimos de maneira definitiva sobre o devir, porque “mesmo a conseqüência de uma lei natural não explica a necessidade de nenhum devir”.²⁷³ Portanto, a realidade está sempre expondo o possível, ou seja, ela não aniquila por completo o possível. O possível está sempre em contraste com o necessário, como a sombra tem sua existência e sentido em contraste com a luz, ou a paz tem a sua importância quando contrastada com a existência da guerra. É neste sentido que Le Blanc analisa a questão ao afirmar que o que vem a ser, por seu devir, prova que não é necessário e que se:

²⁷⁰ Kierkegaard, 2008, pg. 107.

²⁷¹ Idem.

²⁷² Idem, pg. 108.

²⁷³ Idem.

“a realidade fosse o aniquilamento completo do possível, então ela seria necessária, e se a realidade fosse necessária, dever-se-ia concluir que, enquanto resultado do devir, a realidade, ou o necessário, seria o resultado do possível, o que seria absurdo: como o necessário proviria do possível? Quando Hegel, em sua *Lógica* (II, IV), e também em sua *Enciclopédia* (parágrafos 147 e 149), diz que o necessário é síntese do possível e do real, ele, desembaraçadamente, sintetiza coisas heterogêneas. De fato, para Kierkegaard, o possível sempre acompanha o real. Por isso a realidade não elimina completamente o possível”.²⁷⁴

Kierkegaard ao demonstrar que a realidade não é necessária, porque ela não pode aniquilar o possível, constrói a sua teoria da existência humana. O homem, existindo e tendo a consciência de sua existência, descobre sua finitude, sua inevitabilidade temporal e espacial; nos dependemos de um mundo absurdo e irracional, e por isso, inevitavelmente buscamos uma saída metafísica para satisfazer nossa impotência frente nossa finitude e nosso desejo de infinitude. Nos deparamos com uma realidade intragável e “transmudamos os acontecimentos reais em elementos ideais”,²⁷⁵ visão romântica do mundo, criticada por Kierkegaard. Mas o alvo de suas críticas é o idealismo hegeliano que transforma na *Lógica* o que é contingente e incognoscível, em necessário e cognoscível e, mais grave ainda, confunde a teoria do ser com a teoria do pensamento puro. E neste sentido, “a metafísica hegeliana é o exemplo supremo da tentativa romântica de evasão do mundo real”.²⁷⁶

3.4- A dialética kierkegaardiana da existência

Kierkegaard é um filósofo original, não temos nenhuma dúvida sobre isso. Mas é importante ressaltar que ele teve algumas influências, como é o caso de Schelling, Schleiermacher e Fichte. Ao acompanhar os cursos de Schelling em

²⁷⁴ Le Blanc, 2003, pg. 92.

²⁷⁵ Luft, 2001, pg. 54.

²⁷⁶ Idem.

Berlim, Kierkegaard conservou várias idéias do filósofo alemão, para fundamentar sua oposição ao sistema de Hegel. Uma delas foi a idéia “de que o movimento lógico do Sistema, seu devir, é impossível sem pressupor que a experiência é anterior ao Sistema”,²⁷⁷ porque a experiência é anterior ao pensamento e, por sua vez, o devir é uma idéia derivada da experiência. Para Kierkegaard, a dialética é uma característica da existência e não, como pensa Hegel, uma característica do pensamento. Essa dialética existencial kierkegaardiana, põe o existir como uma eterna mudança, ou seja, existir é transformar-se, vir-a-ser do existente, mudar. A busca do eu do homem é um processo de compreensão. O homem busca se compreender, quando consciente de sua existência, para se encontrar, isto é, para encontrar a si mesmo.

Segundo o filósofo danés, transitamos por três estádios da vida, no decorrer de nossa existência, que ele denominou como estético, ético e religioso. Todavia, Kierkegaard não pretendia criar um sistema filosófico ou uma doutrina, mas uma forma de vida que está submetida à todas as dificuldades inerentes ao existir. Quando se diz transitar pelos estágios da vida, não se quer dizer que a passagem de um para o outro seja uma necessidade. É por isso que Kierkegaard usa o termo “salto” para definir o trânsito de um estágio para o outro. Para Reichmann é necessário dar o salto porque “não há um estágio para o outro uma dialética nem quantitativa nem contínua”. E que os estádios:

“são círculos fechados sem um encadeamento orgânico verdadeiro. A passagem de um para o outro só se verifica quando a vontade se concentra numa escolha decidida, abrindo caminho resolutamente através de todos os obstáculos, isto é, por um salto imprevisível e inexplicável”.²⁷⁸

Portanto, o salto não é uma síntese, um *isso-então-aquilo*, mas um *isso-ou-aquilo*. Não há uma lógica ou uma necessidade, porque é a escolha subjetiva do indivíduo que faz com que ele seja capaz de transitar de um estágio ao outro. Segundo Luft, mesmo que haja uma classificação kierkegaardiana dos estádios da existência, análoga às tríades contidas no sistema hegeliano, há

²⁷⁷ Le Blanc, 2003, pg. 99.

²⁷⁸ Reichmann, 1963, pg. 103.

uma diferença abissal desta abordagem. A passagem de níveis “não se dá de modo semelhante ao fluxo contínuo e inflexível da torrente do desenvolvimento do mundo em Schelling e Hegel”;²⁷⁹ muito pelo contrário, o que faz o indivíduo transitar de um estágio ao outro é seu ato de decisão livre, não tendo a necessidade lugar nesse ato.

A diferença crucial da dialética kierkegaardiana para a hegeliana é que, a primeira reconhece o paradoxo e a segunda tenta solucionar as oposições inconciliadas. Neste sentido, “descobre-se que a dialética existencial de Kierkegaard não é feita de *síntese*, mas de *rupturas*”.²⁸⁰ Uma vez o Indivíduo lançado na existência, as transformações dialéticas serão qualitativas e não quantitativas, ou seja, só pode ser subjetiva, pois as contradições não estão resolvidas, isto é, na dialética da existência não há *supressão-conservação*, como em Hegel. Kierkegaard ao contrapor uma filosofia conclusiva e sistemática, oferece uma filosofia “da descontinuidade e da inconclusividade, em que a coerência da reflexão não consiste em comprovar a universalidade do conceito, mas em reduplicá-lo coerentemente na própria existência e, desta forma, estabelecer a positividade de um novo saber”.²⁸¹ As questões do aqui e o agora não são superadas com tanta facilidade; não se supera com uma fórmula lógica; sua superação vai dar-se na existência, através de um conhecimento experimental do indivíduo que vive sofrendo, angustiado, desesperado, diante de sua finitude. Como bem aponta Cioran, “um suplemento de lógica seria funesto para a existência”.²⁸² Para Kierkegaard, as oposições não são resolvidas concretamente a não ser em uma *Lógica* forçada, mas não na vida concreta do indivíduo que existe.

Portanto, a dialética existencial feitas de rupturas e não de conciliações, reconhece o paradoxo, que tem no cristianismo seu ápice. A religiosidade é para Kierkegaard “o lugar da atitude séria e da convicção de que os opostos são mesmo inconciliáveis”, e por isso, o paradoxo não pode ser evitado. No cristianismo, a crença dá lugar à razão, porque “a fé começa precisamente

²⁷⁹ Luft, 2001, pg. 55.

²⁸⁰ Le Blanc, 2003, pg. 101.

²⁸¹ Valls e Almeida, 2007, pg. 31.

²⁸² Cioran, Emile M. Breviário de decomposição. Tradução de José Tomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, pg. 19.

onde acaba a razão”.²⁸³ Não há, para Kierkegaard, uma explicação lógica para poder entender a categoria da fé. Para Kierkegaard, a razão absoluta é um produto da fantasia²⁸⁴ e a fé é pura paixão, e neste sentido, nenhum sistema filosófico poderá substituí-la. Johannes de Silentio, pseudônimo de Kierkegaard em *Temor e Tremor*, embora confesse não ter a coragem e a fé de Abraão, reconhece o paradoxo da prova a que ele foi submetido e considera a fé “a mais sublime de todas as coisas e é indigno que a filosofia a substitua por outro objeto e a converta em irrisão”.²⁸⁵ Para Marcio G. de Paula, a paixão para Kierkegaard tem sua especial atenção e ele admira intensamente a paixão de Feuerbach pelo seu tema, assim como também a de Pascal. Neste sentido, a paixão conduz o pensador sempre à prática e esta é, no seu entender, a essência do cristianismo.²⁸⁶ O paradoxo kierkegaardiano é o contrário da mediação e da síntese, tornando-se um motor da dialética existencial:

“Enquanto a dialética hegeliana procura uma reconciliação dos termos pela mediação – reconciliação e mediação devendo em seguida conduzir à verdade -, a dialética kierkegaardiana projeta mostrar o paradoxo, a impossibilidade de conciliar os termos opostos como forma de uma verdade superior, de uma verdade que se apresenta na oposição absoluta do sujeito e do Absoluto”.²⁸⁷

Esse paradoxo, Kierkegaard expõe na sua obra *Temor e Tremor* pela pena de Johannes de Silentio, que se diz não ser um filósofo e que nunca compreendeu um sistema de filosofia, se é que existe um, afirma ele. Seu objetivo é tentar entender o paradoxo da fé e para isso é necessário, antes, romper com sistemas filosóficos e em especial o de Hegel. Para Marcio Gimenes de Paula, “o autor apresentará uma ruptura final do seu pensamento com o pensamento hegeliano”, e através da história bíblica do sacrifício de Isaac por Abraão (Gênesis, capítulo 22), “o autor observa a fé, quais são as suas paixões e como ele criticará a posição da filosofia sistemática”.²⁸⁸ No capítulo 5 faremos uma análise desta obra de Kierkegaard, que será a última parte do nosso trabalho.

²⁸³ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores, 1974, pg. 282.

²⁸⁴ Kierkegaard, 1955, pg. 314.

²⁸⁵ Kierkegaard, 1974, pg. 269.

²⁸⁶ Paula, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009, Pg. 27.

²⁸⁷ Le Blanc, 2003, pg. 103.

²⁸⁸ Paula, 2001, pg. 99.

Necessitamos agora fazer uma análise do conceito de liberdade na concepção kierkegaardiana.

3.5- Liberdade como Possibilidade Infinita de Poder

No livro *La posibilidad necesaria de la libertad*,²⁸⁹ María J. Binetti faz uma análise do conceito de liberdade em Kierkegaard e afirma que a liberdade é uma questão que protagoniza o pensamento da filosofia existencial do filósofo dinamarquês e, mais ainda, estabelece seu fundamento. É na noção de liberdade que os conceitos de existência – realidade, angústia, Indivíduo, fé, instante, eternidade, Deus, etc. – têm um suporte firme na filosofia kierkegaardiana. Kierkegaard, diz em seu diário, é um entusiasta pelas ciências naturais, mas não converte esse entusiasmo em seu objetivo principal de seus estudos, porque “o que mais me tem interessado na vida é o jogo da inteligência e da liberdade, cujos enigmas sem cessar tenho desejado explicar e resolver”.²⁹⁰ É com o conceito de liberdade subjetiva, em que o homem livre de estruturas racionais e de formalismos e dogmatismos, constrói sua identidade pessoal e se torna um sujeito ativo e autêntico na reconstrução de seu mundo. Neste sentido, Kierkegaard quer falar de uma liberdade que tem em seu corpo uma diferença original com a concepção clássica de livre arbítrio e a concepção idealista de um espírito universal.²⁹¹ A liberdade kierkegaardiana não se determina pela reflexão concreta de um espírito universal “e sim em um espírito singular, existente tanto em sua situação temporal e finita como em sua realidade eterna e necessária”.²⁹² É neste ponto que Kierkegaard finca sua oposição à Hegel, pois, para ele, o singular não desvanece sua identidade no universal do todo e o Indivíduo nega uma

²⁸⁹ BINETTI, María J. *La posibilidad necesaria de la libertad: Un análisis Del pensamiento de Sören Kierkegaard*. Pamplona – Spain: Cuadernos de anuário Filosófico – Serie Universitaria, 2005.

²⁹⁰ “lo que más ha interesado en la vida es el juego de la inteligencia y de la libertad, cuyos enigmas sin cesar he deseado explicarme y resolver “. Kierkegaard, 1955, pg. 36.

²⁹¹ Idem, pg. 8.

²⁹² “sino en un espíritu singular, existente tanto en su situación temporal y finita como en su realidad eterna y necesaria” Idem,

redução de sua individualidade como algo do absoluto. Segundo Kierkegaard, o Indivíduo é sujeito e substância universal e absoluta e sua história tem uma característica pessoal dentro da história do mundo, ou seja, ele não é um mero objeto da história universal e sim autor individual com seus momentos existenciais. Para Kierkegaard “o homem é um indivíduo e, assim sendo, é ao mesmo tempo ele mesmo e toda a humanidade”,²⁹³ ou seja, toda a humanidade está no Indivíduo e o Indivíduo na humanidade como participe de todo o gênero humano.

A liberdade humana é uma questão basilar da filosofia de Kierkegaard, centrada como fundamento metafísico do real,²⁹⁴ uma verdadeira pedra que sustenta o edifício especulativo de sua filosofia. É a liberdade, compreendida por Kierkegaard, que fundamenta o real, diferentemente de Hegel que acreditava ser a razão. Para Binetti, afirmar a liberdade como fundamento do real supõe uma concepção especulativa essencialmente ética, uma compreensão ética da questão metafísica:

“A realidade é – para Kierkegaard – a determinação ética do espírito ou sua liberdade efetiva, pelo qual fica determinada a consistência metafísica do ser. Contudo, esta realidade pessoal nunca está dada de maneira imediata e sempre deve consegui-la refletindo, através de um desenvolvimento dialético, que coincide com a criação continuada do eu.”²⁹⁵

A liberdade, então, é esse órgão que faz movimentar a criação continuada do eu, assumindo todos os elementos existenciais do homem, ou seja, ela é a autoconsciência da síntese de “finito e infinito, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade”,²⁹⁶ elementos integradores da existência humana na unidade superadora do eu.²⁹⁷ Portanto, podemos dizer que Kierkegaard acredita em uma liberdade que converta o homem através de uma práxis existencial. Sua filosofia é direcionada ao Indivíduo singular e único, que busca

²⁹³ Kierkegaard, 1968, pg. 32.

²⁹⁴ Idem.

²⁹⁵ “La realidad es – para Kierkegaard – la concreción ética del espíritu o bien su libertad efectiva, por la cual queda determinada la consistencia metafísica del ser. Sin embargo, esta realidad personal nunca está dada de manera inmediata y siempre debe logrársela de manera refleja, a través de un desarrollo dialéctico, que coincide con la creación continuada del yo “. Cf Binetti, 2005, pg. 9.

²⁹⁶ Kierkegaard, *Doença para a Morte* in coleção os Pensadores, 1974, pg. 337.

²⁹⁷ Binetti, 2005, pg. 9.

uma ação ética pessoal e intransferível, sob uma existência que tem como pedra angular a liberdade. Para Kierkegaard, chegar à verdade é procurar se relacionar com o Indivíduo e sua verdade. Praticar a verdade e temer à Deus é “honrar absolutamente todo o homem tomado isoladamente”,²⁹⁸ e isso é amar o próximo, o maior de todos os mandamentos, pois, feito isso, atingiríamos a perfeita igualdade humana. É no contexto do Singular que Kierkegaard transita com sua filosofia, desvelando sem medo o eu, para chegar ao objetivo tão desejado pela ciência especulativa, a saber, o reino eterno da verdade.²⁹⁹

3.6- O que a Liberdade não é para Kierkegaard

Qual o conceito de Liberdade em Kierkegaard? É necessário responder essa questão, porém, antes de analisarmos este conceito faz-se primordial começar por esclarecer o que este conceito nega ser, segundo Kierkegaard. Nossa análise terá início sobre o que Kierkegaard nega em torno do conceito de Liberdade. Kierkegaard, portanto, para defender o seu conceito de liberdade abordará quatro questões, a saber, sua crítica a predestinação, que ele rechaça veementemente; sua refutação do panlogismo hegeliano, que admite a identidade entre o racional e o real e nega a subjetividade individual; seu enfrentamento com o positivismo, que acreditava explicar tudo através das ciências naturais; e por fim, sua batalha contra o *Liberum Arbitrium* (livre-arbítrio), em que Kierkegaard não acreditava porque o fato de escolher entre o bem e o mal não era, para ele, um tipo de liberdade, ou a liberdade, pois, a liberdade não provém de nada.

Nos seus diários, Kierkegaard aborda o tema da predestinação e sua posição vai de encontro ao pensamento de Calvino, porém, F. Torralba Roselló³⁰⁰ afirma que Kierkegaard refuta não somente o pensamento de Calvino sobre a

²⁹⁸ Kierkegaard, 1986, pg. 101.

²⁹⁹ Binetti, 2005, pg. 10.

³⁰⁰ Conf. Nota à página 19 in Binetti, 2005.

predestinação, mas, também, o de F. Schleiermacher em *Christliche Glaube* (Fé cristã) de 1830. Escreve Kierkegaard no seu diário em 19 de agosto de 1834:

“O conceito de predestinação há de ser, pois, considerada como um aborto; sem dúvida foi criado com o intuito de conciliar a liberdade com a onipotência divina e resolve o enigma pela negação de um dos dois conceitos, com o qual nada fica explicado.”³⁰¹

Para Torralba Roselló, a questão da predestinação chegou a Kierkegaard através das lições na Faculdade de Teologia da Universidade de Copenhague, pelo professor H. L. Martensen, entre os anos de 1838 a 1839.³⁰² Essas lições deram à Kierkegaard a oportunidade de conhecer os pensamentos de Santo Agostinho que foram, de certa forma, adulterados por uma influência do protestantismo e do hegelianismo. Com relação à crítica de Kierkegaard à Schleiermacher, sua rejeição se deu porque a predestinação era parte integral do sistema deste teólogo que era “definida por meios naturalísticos, apelando para a causalidade que é própria à ordem natural com suas leis invariáveis, predeterminando também todas as decisões e ações humanas”.³⁰³

Para Kierkegaard, a predestinação eliminava por completo a subjetividade pessoal, transformando o Indivíduo em um instrumento que não tem vontade própria e que está condenado ao bel prazer da divindade. Neste sentido Cioran se junta à Kierkegaard afirmando que o destino é a palavra preferida na terminologia dos vencidos,³⁰⁴ de quem busca na invenção verbal um alívio para suportar suas desgraças. Se a predestinação fosse uma realidade, a Ominipotência divina estaria comprometida com a origem do mal, algo que Kierkegaard não aceita. As causas de uma teoria como a predestinação, teria como conseqüências Indivíduos impotentes para desenvolver suas personalidades através de escolhas e decisões livres e autônomas. Portanto,

³⁰¹ El concepto de predestinación há de ser, pues, considerada como un aborto; sin duda fue creado a fin de conciliar la libertad con la omnipotencia divina y resuelve el enigma por la negación de uno los dos conceptos, con lo cual nada queda explicado”. Kierkegaard, 1955, pg. 26.

³⁰² F. Torralba Roselló. Poética de la Libertad: Lectura de Kierkegaard. Caparrós, Madrid 1998, PP. 141 ss, apud Binetti, 2005, pg. 20.

³⁰³ Gouvêa, 2000, pg. 173.

³⁰⁴ Cf. Cioran, 1989, pg 46.

Indivíduos que não poderiam saborear a liberdade, pois tudo já estava salvo ou condenado de antemão.

Binetti chama atenção para o fato de que Kierkegaard não polemiza com Lutero sobre essa questão. Para ela, Kierkegaard considerou que alguns princípios proposto por Lutero serviram para a secularização e transformação do cristianismo em mera exterioridade hipócrita.³⁰⁵ Entretanto, Kierkegaard considerava o reformador alemão “o princípio espiritual mais alto: a interioridade pura”,³⁰⁶ e sua responsabilidade com um novo cristianismo de massa, algo perigoso para Kierkegaard:

“Lutero, tu tens uma responsabilidade enorme! Pois quanto mais o observo, vejo tanto mais claramente que tens abatido o Papa... para por no trono o Público! Tu tens alterado o conceito do ‘martírio’ do Novo Testamento ensinando aos homens a vencer com a força do número.”³⁰⁷

A rejeição da doutrina da predestinação por Kierkegaard tem um viés na sua polêmica com Hegel, pois o filósofo danês via um determinismo no sistema hegeliano.

Segundo Hegel, a verdade não está no “dado” particular, e sim, no âmbito do universal, porque nenhuma forma particular determinada pode abarcar a verdade, seja na natureza, seja na sociedade. Neste sentido, a liberdade do espírito também deve ser vista como de um espírito universal, pois “a liberdade da vontade, que existe em si e por si, é a liberdade de Deus em si mesma, a liberdade do espírito, não deste ou de outro espírito particular, e sim do espírito universal segundo sua essência”.³⁰⁸ Portanto, para Hegel, o Indivíduo e sua vontade devem se submeter à objetividade concreta do Estado e ao devir histórico em geral.

³⁰⁵ Binetti, 2005, pg. 21.

³⁰⁶ S. K, Diário 1853-1855

³⁰⁷ “Lutero, tu tienes una responsabilidad enorme! Pues cuanto más lo observo, veo tanto más claramente que has abatido o Papa... para poner en el trono al Público! Tu has alterado el concepto del “martírio” del Nuevo Testamento enseñando a los hombres a vencer con la fuerza del número.” Cf. Kierkegaard, 1955, pg. 403.

³⁰⁸ “la libertad de la voluntad, que existe en si y por sí, es la libertad de Dios en si mismo, la libertad del espíritu, no de este o el otro espíritu particular, sino del espíritu universal según su esencia G. W. F. Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, 2 vol., Altaya, Barcelona 1997, p. 688, apud Binetti, 2005, pg. 24.

Desta forma, todo o esforço de Kierkegaard em evidenciar o homem singular, o Indivíduo, foi um esforço para opor-se ao sistema hegeliano. Sua teoria do Indivíduo terá um papel preponderante na sua obra e aparece como fundamento para contrapor o Espírito Absoluto hegeliano. É na sua obra *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, que Kierkegaard, no apêndice da obra, dedica duas notas à questão do Indivíduo. Para fazer chocar o leitor, Kierkegaard apresenta sua proposição “a multidão é a mentira”. O filósofo danês tem o propósito de atingir diretamente “o” leitor, ou seja, para ele a multidão não se edifica, não se atinge. Pelo contrário, a multidão era fácil de ser manipulada, isso porque “não é necessária uma grande arte para ganhar a multidão; basta um pouco de talento, uma certa dose de mentira e algum conhecimento das paixões humanas.”³⁰⁹ Sua atenção ao Indivíduo se torna uma prioridade em sua filosofia. Para ele, que despreza prioriza a multidão em detrimento do Indivíduo corre o risco de nunca encontrar a verdade. O covarde é que se esconde atrás da multidão. Segundo Kierkegaard, “todo o homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição do Indivíduo (que, ou tem a coragem de levantar a mão contra Caio Mário, ou pelo menos, de confessar que lhe falta) contribui, com a sua parte de covardia, para “a covardia” que é: multidão.”³¹⁰ Mais adiante nesta obra, Kierkegaard concluiu dando sua importância à questão do Indivíduo afirmando que “a questão do Indivíduo é decisiva entre todas.”³¹¹

Entretanto, Hegel suprime toda a distinção entre Deus, o mundo e o Indivíduo, dentro de seu colossal sistema, em que tudo o que é racional é real e tudo que é real é racional. Kierkegaard se opõe à idéia deste sistema que suprime a distinção entre Deus, o mundo e o Indivíduo, para salientar o antagonismo indiscutível entre essas realidades.³¹² Para Kierkegaard o Indivíduo não tem existência conceitual e não pode ser um desdobramento da idéia, como acredita Hegel. Neste sentido, Hegel esquece o Indivíduo dentro de um sistema lógico e esquece que a existência é que corresponde à realidade de um Indivíduo único e singular:

³⁰⁹ Kierkegaard, 1986, pg. 100.

³¹⁰ Idem, pg. 99.

³¹¹ Idem, pg. 105.

³¹² Martins, Geraldo Majela. A estética do Sedutor: uma introdução à Kierkegaard. Belo Horizonte: Mazza Ed., 2000, pg. 40.

“Kierkegaard parte de uma crítica consciente de Hegel (e, poder-se-ia acrescentar, da não mencionada influência de Schelling, cuja filosofia tardia ele conheceu em conferências). Ao sistema hegeliano, que pretendia apreender e explicar o ‘todo’, ele opôs a ‘pessoa única’, o homem individual, para o qual não foi deixado nem lugar nem sentido no Todo guiado pelo Espírito-do-mundo. Em outras palavras, Kierkegaard parte do desespero do Indivíduo em um mundo completamente explicado. O indivíduo encontra-se em permanente contradição com este mundo explicado, já que sua *Existenz*³¹³, a saber, o caráter puramente factual de seu existir em toda a sua contingência (que precisamente eu sou *eu* e ninguém mais, e que precisamente eu *sou* ao invés de não sou), não pode ser antevista pela razão ou resolvida em algo puramente pensável.”³¹⁴

Com essas palavras, Arendt resume toda a crítica de Kierkegaard a partir da existência do Indivíduo único e singular, que se apresenta ao mundo real com suas contradições existenciais, e não encontra respostas nos sistemas e nas ciências. Enquanto para Kierkegaard a liberdade é possibilidade infinita e necessária de poder ideal, dialético, intensivo e relacional,³¹⁵ para Hegel a liberdade se define pela igualdade entre o conceito e o objeto, pela unidade do espírito teórico e do prático como determinação universal de seu objeto e de seu fim.³¹⁶ Neste sentido, Kierkegaard critica a concepção de liberdade de Hegel, pois ela transforma o Indivíduo em mais “um”, ou seja, apenas um número participante de um Estado. Segundo Kierkegaard, a concepção de que a abstração de um Indivíduo,³¹⁷ limitar-se-á condicionada a sua inserção no social e no Estado, determina a liberdade do Indivíduo como uma ilusão, porque, dentro do Estado o Indivíduo representa apenas um número e o que importa é a quantidade, ou seja, “o maior número representa a verdade”.³¹⁸ Para Kierkegaard, o Estado ético está longe de construir uma ética para o Indivíduo e muito próximo de desmoralizá-lo, porque “do ponto de vista ético, ético-religioso, a multidão é a mentira, e é uma mentira querer agir pela multidão, pelo número, e querer fazer do número a instância da verdade”.³¹⁹ Portanto, a interioridade, algo muito caro para o Indivíduo, fica negada e o

³¹³ O termo *Existenz* indica nada mais que o ser do homem.

³¹⁴ Arendt, Hannah. Entre o passado e o futuro. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. Coleção Debates. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida, pg. 24, apud Martins, 2000, pg. 42.

³¹⁵ Cf. Binetti, 2005, pg. 15.

³¹⁶ Cf. Idem, pg. 25.

³¹⁷ Cf. Idem.

³¹⁸ Kierkegaard, 1955, pg. 437.

³¹⁹ Kierkegaard, 1986, pg. 116.

Indivíduo, que é o sujeito real e absoluto da única liberdade concreta,³²⁰ é convertido em homem-massa, inautêntico.

Kierkegaard também travou uma batalha contra o positivismo e as ciências naturais que estava baseada na crítica da pretensão de explicar tudo pelo método experimental³²¹. Na sua obra *O Conceito de Angústia*, mais precisamente na introdução, Kierkegaard questiona a ânsia de achar respostas objetivas a todo custo. Elogia Schleiermacher que “apenas dizia daquilo que sabia” e situa Hegel como um “professor de Filosofia na acepção alemã do termo”, mas com a velha mania de desejar “explicar tudo por qualquer preço”,³²² e em seu diário o filósofo danês desfila sua ironia ao dizer que “Hegel é um Johannes Climacus,³²³ que não foi levado ao céu escalando montanhas após montanha, mas que a ‘escala’ por força do silogismo”.³²⁴ Para Kierkegaard, o propósito do positivismo é negar a realidade das coisas sem causa pela verificação empírica ou demonstrar matematicamente a razão finita,³²⁵ e neste sentido, reduz tudo a meras estatísticas, inclusive a liberdade do singular, como se nossa forma de eleger fosse semelhante a uma lei natural, pois, o sistemático “crê que pode dizer tudo e que o incompreensível é algo falso e secundário.”³²⁶ Kierkegaard, então, denuncia a deturpação e destruição da ética do Indivíduo singular, em uma época que privilegia o conhecimento científico em detrimento do “conhecer-te a ti mesmo”. A questão colocada por Kierkegaard não é a de afirmar um perigo do uso das ciências, mas de sua extrapolação e fanatismo na busca da verdade e o esquecimento do homem, do Indivíduo:

"No final de sua vida, nosso autor acusa as ciências naturais, não só destruição ética da pessoa, mas a substituição de Deus 'pelas leis naturais', a ponto de profetizar uma época na qual o

³²⁰ Binetti, 2005, pg. 26.

³²¹ Em seu diário Kierkegaard desdenha da moda de seu tempo, ou seja, “a vida prática”, porque, diz ele: “la vida práctica, no me interesan en absoluto”, essa vida prática que é tão difundida em seu tempo está manifestada nas grandes obras. Tudo que é considerado importante tem que ser útil, tem que ter uma utilidade prática, “Los mismos niños, antes de tener tiempo suficiente para admirar la belleza de una planta o de un animal, preguntan: ¿Para qué sirve? (Kierkegaard, 1955, pg. 44)

³²² Kierkegaard, 1968, pg. 25.

³²³ Johannes Climacus era um ermitão e teólogo grego, cujo nome provém do título de sua obra: Escala ao paraíso. (nota do tradutor do Diário Íntimo de Kierkegaard, 1955, pg. 68.)

³²⁴ Kierkegaard, 1955, pg. 68.

³²⁵ Binetti, 2005, pg. 27.

³²⁶ Kierkegaard, 1955, pg. 59.

homem buscará Deus e fará "das ciências naturais sua religião." ³²⁷

Kierkegaard propaga que o positivismo, na busca desenfreada pela certeza científica, eliminou a paixão que é, para ele, a base que sustenta a existência do Indivíduo, ou seja, "é impossível existir sem paixão." ³²⁸ A verdade científica nada mais é que uma aproximação, ou um valor aproximado que está desprotegido do conhecimento objetivo. É importante ter em mente que Kierkegaard em hipótese nenhuma desdenha do conhecimento científico ³²⁹, mas ele questiona sua importância no campo da existência do Indivíduo, isto é, qual a "vantagem de um conhecimento desnudo, frio e indiferente" ³³⁰ ao meu existir? Para Kierkegaard esse conhecimento precisa ser absorvido com paixão e que seja essencial para a interioridade do Indivíduo:

"O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo, de saber o que 'devo fazer', e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento precede sempre a ação. Trata-se de compreender meu destino, de ver o que Deus quer que eu faça. Trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a idéia pela qual quero viver e morrer. (...) É evidente e não quero negar, que admito ainda um imperativo do conhecimento e que em virtude de um tal imperativo pode-se agir sobre os homens, mas é preciso também que eu absorva esse conhecimento de uma maneira viva." ³³¹

Na pena de Johannes Climacus, Kierkegaard ressalta o problema da decisão como de extrema importância para o Indivíduo, pois "objetivamente fala-se apenas da coisa, subjetivamente fala-se do sujeito e da subjetividade", ³³² e, neste caso, toda a decisão reside na subjetividade, que nada tem a ver com a coisa, porque a coisa permanece no campo do objetivo. Para Kierkegaard, a decisão é uma questão esquecida pelo positivismo que trata o sujeito objetivamente, e, portanto, "quando o assunto é tratado objetivamente, o sujeito

³²⁷ Idem.

³²⁸ Kierkegaard, Soren. Soren Kierkegaard: textos selecionados por Ernani Reichmann. Universidade Federal do Paraná, 1978, Pg. 229.

³²⁹ No Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas, capítulo II – O problema objetivo da verdade do cristianismo – diz Kierkegaard: "Honra seja feita à especulação, louve-se a quem dela ocupar-se verdadeiramente. Negar o valor da especulação (mesmo se for permitido desejar que os cambistas do pátio de entrada etc., sejam caçados como profanos) equivaleria, a meus olhos, a prostituir-se e seria particularmente insensato da parte daquele que admira os gregos." (apud Kierkegaard, Soren. Soren Kierkegaard: textos selecionados por Ernani Reichmann. Universidade Federal do Paraná, 1978, Pg. 217.)

³³⁰ Kierkegaard, 1955, pg. 39.

³³¹ Idem, pg. 39-40.

³³² Kierkegaard, 1978, pg. 218.

nunca vem a relacionar-se com a decisão num estado apaixonado e, ainda menos, num estado apaixonado que revele um interesse infinito”.³³³ O que Kierkegaard quer dizer é que toda decisão essencialmente reside na subjetividade, essencialmente na paixão. O pecado do Positivismo consiste em querer sistematizar toda a realidade, mas nega a realidade do Indivíduo único e existente, ou melhor, ignora o que é o eu e “que ciência nos saberá dizer o que é o ‘eu’, sem tornar a cair no enunciado das puras generalidades?”. Para Kierkegaard, esse é o prodígio da existência: a ciência ignora, mas o Indivíduo sabe a profundidade do “conhece-te a ti mesmo”, mas, segundo Kierkegaard, temos visto há muito tempo vindo da Alemanha, a respeito da “pura consciência do eu, essa ilusão do idealismo”.³³⁴ Segundo Binetti:

“Para Kierkegaard, o que a ciência jamais poderá explicar através de sua sofisticada ilusão de explicar tudo é o salto da decisão, sua dialética absoluta e seu dever incondicional. (...) Por isso, enquanto o discurso científico jamais termina de se adequar ao existente, este mesmo discurso explicativo se consoma, sobre si mesmo, na certeza existencial e na confiança metafísica, que a razão finita é incapaz de lhe dar.”³³⁵

Portanto, o que a ciência nunca poderá comprovar, ademais de querer provar tudo, é a questão da liberdade do Indivíduo que tem o poder da decisão, e sua decisão está fora de qualquer aparato lógico. Essa liberdade está muito além do domínio científico, além de qualquer experimento empírico e além da razão. Para Kierkegaard é a fé que dá ao Indivíduo a sua certeza absoluta. A liberdade, neste sentido, salva a incerteza da razão, porque a verdade é uma questão de fé.³³⁶

Sobre a questão do livre arbítrio Kierkegaard coloca que “fazer principiar a liberdade por um livre arbítrio (o que sempre é falso, de acordo com Leibniz) que possa optar, de modo indiferente, entre o *Bem* e o *Mal*, é reduzir à finitude seja a liberdade, sejam os conceitos de *Bem* e de *Mal*. A liberdade é infinita e

³³³ Idem, pg. 212.

³³⁴ Kierkegaard, 1968, pg. 84.

³³⁵ “Para Kierkegaard, lo que la ciencia jamás podrá explicar bajo su sofisticada ilusión de explicarlo todo es el salto de la decisión, su dialéctica absoluta y su deber incondicional. (...) Por eso, mientras el discurso científico jamás termina de adecuarse a lo existente, este mismo discurso explicativo se consume, por encima de sí mismo, en la certeza existencial y en la seguridad metafísica, que la razón finita es incapaz de concederle.” (Binetti, 2005, pg. 28-29.)

³³⁶ Idem, pg. 28.

provém do nada.”³³⁷ Ora, Kierkegaard não poderia jamais aceitar uma liberdade finita, que elege de forma indiferente entre o *Bem e o Mal*, pois a “possibilidade da liberdade não é coincidente, porém, com o poder de escolher entre o bem e o mal”, ou seja, “a possibilidade está em poder”.³³⁸ Kierkegaard argumenta que aceitar o livre arbítrio seria como aceitar que o homem pecasse de maneira necessária, e se isso fosse verdade, o salto seria convertido em uma linha reta e, portanto, “que el ‘libre arbitrio’ sea una quimera, se deduce, major que de cualquier outro modo”³³⁹. Para Kierkegaard as escolhas do Indivíduo não progridem em linha reta, mas por saltos, pois não há uma progressão necessária e lógica. A passagem dos estádios estético, ético e religioso, se dá pelo salto, “cada estado é fixado por um salto”,³⁴⁰ e o salto tem uma significação importante para Kierkegaard, pois o salto se contrapõe ao conceito de Hegel de passagem por mediação e síntese. E para dar o salto, o Indivíduo precisa eleger, tomar uma decisão própria, consciente de sua liberdade, pois para Kierkegaard:

“Essa eleição é a eleição da liberdade, se bem que se poderia dizer que, ao eleger-se como resultante, é a si mesmo que ele cria. (...) Na eleição [o Indivíduo] se torna elástico, transforma todo o seu exterior em coisas interiores. Tem seu lugar no mundo, na liberdade ele mesmo elege seu lugar, isto é, elege esse lugar. É um indivíduo preciso. Na eleição faz de si mesmo um indivíduo preciso, quer dizer, o mesmo indivíduo, pois se elege a si mesmo”.³⁴¹

Segundo Binetti, a liberdade indiferente que Kierkegaard alude, encontra em Leibniz a autoridade de sua crítica, que afirma que “si se entiende por libertad una vaga indiferencia frente a posibles opciones, se imposibilita toda determinación libre”.³⁴² Para Kierkegaard, que considera o pensamento de Leibniz sobre essa questão, a indiferença no arbítrio é uma arbitrariedade e

³³⁷ Kierkegaard, 1968, pg. 116.

³³⁸ Idem, pg. 54.

³³⁹ Kierkegaard, 1955, pg. 308.

³⁴⁰ Kierkegaard, 1968, pg. 116.

³⁴¹ Kierkegaard em *Ou Ou/A Alternativa* – O equilíbrio entre o estético e o ético na elaboração da personalidade, apud Søren. Søren Kierkegaard: textos selecionados por Ernani Reichmann. Universidade Federal do Paraná, 1978, pg.130

³⁴² Cf. G. W. Leibniz, *La Teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. E. Ovejero y Maury, Aguilar. Madrid 1958, Parágrafo 320, p. 346, apud Binetti, 2005, pg. 30.

azar, e nega que exista uma liberdade indiferente.³⁴³ O conteúdo puro e verdadeiro da liberdade, para Kierkegaard, está contido na liberdade mesma. A liberdade kierkegaardiana é uma necessidade intrínseca que se confirma na existência do Indivíduo único e singular.

Ao explicar como o pecado penetrou no mundo, Kierkegaard mostra que a angústia precede o pecado de Adão e, por isso, o pecado entra no mundo não de forma necessária ou graças a um abstrato *liberum arbitrium*, mas por um intermediário: a angústia³⁴⁴. Segundo Kierkegaard:

“A possibilidade está em poder-se. Em um sistema lógico, é fácil discorrer sobre uma passagem do possível ao real; na realidade, as coisas não são tão fáceis e precisa-se de um intermediário. Tal fator é a angústia. [...] Tivesse o pecado penetrado no mundo através da necessidade (o que constituiria uma contradição) não existiria angústia alguma. Se tivesse penetrado graças a um abstrato *liberum arbitrium* [...] igualmente não haveria angústia. Pretender explicar de maneira lógica ... é uma estupidez.”³⁴⁵

3.7- O conceito de liberdade em Kierkegaard

As negativas de Kierkegaard em torno da questão da Liberdade, nos deixa atentos para uma concepção kierkegaardiana nova e que supere todas as anteriores. Segundo Binetti, Kierkegaard procura uma Liberdade que não aparece de uma adequação ao possível, mas como “pura e indeterminada possibilidade de um poder efetivo e concreto”.³⁴⁶

Neste sentido, podemos entender que a vontade humana é uma potencia infinita, que é mediada pelo querer. E Kierkegaard caminha para uma concepção de liberdade que potencializa o possível. A Liberdade, para Kierkegaard, vem de uma força ordenada pela dialética do poder e do não poder, que “revelará finalmente a Alteridade absoluta como a causa última da

³⁴³ Binetti, 2005, pg. 30.

³⁴⁴ Kierkegaard, 1968, pg. 53.

³⁴⁵ Idem.

³⁴⁶ Binetti, 2005, pg. 35.

liberdade e de sua diferença.”³⁴⁷ Para Binetti, é com esse novo conceito de liberdade, que Kierkegaard faz deste conceito o uno e o todo da filosofia, ou seja, a liberdade se converte em algo originário³⁴⁸, e o Indivíduo com seu querer: a possibilidade de poder-se.

Ao afirmar ser a liberdade a *possibilidade incomensurável de poder*,³⁴⁹ Kierkegaard entende que o *poder* é uma necessidade intrínseca do Indivíduo. Para a liberdade, segundo Kierkegaard, querer é poder e é esse *querer* que é o meio entre *poder e não poder*, ou seja, a vontade do Indivíduo, essa ação que o move é a força que vai abrir as possibilidades e tornar possível uma liberdade infinita de poder. Quando o querer entra em cena, abre-se uma ou muitas portas de possibilidade, como, do contrário, o não querer é a vontade determinante, as portas da possibilidade se fecham. É neste sentido que Kierkegaard afirma que “basta querer apenas uma coisa, ou querer-la com todo sacrifício e com todo esforço, que também será possível”,³⁵⁰ pois o querer promove o possível.

³⁴⁷ Idem, pg. 40.

³⁴⁸ Cf. Idem.

³⁴⁹ Kierkegaard, 1968, pg. 48.

³⁵⁰ Cf. Kierkegaard em Diário Íntimo 1846 apud Binetti, 2005, pg. 42.

Capítulo 4- Temor e tremor: uma crítica ao sistema hegeliano

Escrita em 1843, após *Enter- Eller*, junto com *A Repetição* e *Os discursos edificantes*, a obra *Temor e Tremor* não foi recebida por seus contemporâneos com a atenção devida, porém hoje é possivelmente o mais impresso e mais amplamente lido de todos os livros de Kierkegaard.³⁵¹ Usando o pseudônimo Johannes de Silentio para escrever a obra, Kierkegaard profetiza a importância desta. Nos seus Diários, Kierkegaard se mostra pouco modesto e, como se disse, profético. Escreve ele em 1849:

“Depois de minha morte verão que basta com *Temor e Tremor* para tornar imortal um nome de escritor. Será lido e também traduzido em línguas estrangeiras, e horrorizará pelo tremendo *pathos* que contém³⁵². Mas quando foi escrito, aquele que se passava pelo autor, se passava por um desconhecido vagabundo com ares de petulância, de um zombeteiro e frívolo; ninguém pode compreender sua profunda seriedade. Estúpidos! Não obstante, nenhum livro é tão sério como esse! Era a autêntica expressão do horror.”³⁵³

Percebemos a importância que dá Kierkegaard ao livro *Temor e tremor*. Para ele é o livro mais sério até então escrito. Kierkegaard considera que nele há uma veia poética preponderante e quando ele põe em ênfase a diferença entre um poeta e um herói, exista aí, para ele, no fundo, diz Kierkegaard, “uma reprodução de minha vida”.³⁵⁴ O conflito de Abraão tem uma semelhança coincidente com o de Kierkegaard em relação ao noivado com Regine. Para Kierkegaard, o enigma de Abraão, ou seja, seu conflito perante Deus é o

³⁵¹ Gouvêa, 2000, pg. 233.

³⁵² Esse horror que o livro proporcionou em sua época, se deve ao fato de Kierkegaard tratar a fé como uma paixão, ou seja, desprovido de razão. Esse também é o entendimento de Guiomar de Grammont: “Basta nos imaginarmos por um segundo no mundo dominado pelo protestantismo reformista, em que Kierkegaard vivia, para ter uma idéia do escândalo que o tratamento da fé como uma paixão deve ter causado entre os contemporâneos do autor, relação que só para a nossa época conturbada pode parecer inócua. A força polêmica do texto se amplia quando lemos: ‘encontrar o amor seus sacerdotes entre poetas’, ou seja, sempre se percebe uma voz a cantar o amor, enquanto a fé não tem quem a cante. Nesse trecho compreendemos, de um lado, que Johannes de Silentio não percebe os sacerdotes de seu tempo como personagens capazes de exprimir ‘a paixão chamada fé’ e mais: o autor reclama que esse lugar só poderá ser preenchido por poetas!” (GRAMMONT, Guiomar de. Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003, pg. 85-86).

³⁵³ Kierkegaard, 1955, pg. 302 (grifo nosso)

³⁵⁴ Idem, pg. 303.

mesmo que o enigma de Kierkegaard, pois ele mesmo diz: “Quem consiga explicar este enigma [o de Abraão], explicará ao mesmo tempo minha vida”.³⁵⁵

O livro tem como tema principal o sacrifício de Isaque por seu pai Abraão. Essa história está descrita na Bíblia, Gênesis capítulo 22. As questões levantadas por Kierkegaard no *Temor e tremor*, podem ser resumidas à três perguntas básicas: 1- pode haver uma suspensão teleológica da ética?; 2- pode haver um dever absoluto para com deus?; 3- é defensável a atitude de Abraão de esconder suas intenções de Sara, de Eliezer e de Isaac?³⁵⁶

A obra *Temor e tremor* representará a ruptura determinante com o pensamento hegeliano, tão em “moda” na sua época. A partir do paradoxo da fé, através do sacrifício de Isaque, Kierkegaard demonstra a limitação da ciência – que usa o positivismo para tentar explicar tudo - quando ela pretende abarcar no bolo de suas explicações as questões ontológicas³⁵⁷. Ele usará o pseudônimo Johannes de Silentio (João do silêncio), que tem um nome singular, pois é o silêncio³⁵⁸ a atitude de Johannes diante do paradoxo da fé. Nesta obra Kierkegaard vai fazer uma crítica profunda à filosofia hegeliana e seu sistema, como nos diz Márcio G. de Paula:

“Notemos que o autor de *Temor e tremor* é, de fato, Johannes de Silentio e o texto que se segue abordará como esse autor observa a fé, quais são as suas paixões e como ele criticará a posição de filosofia sistemática. Contudo, *Temor e tremor* não é importante apenas pela história das agonias (e paixões) de seu autor, mas pela exposição clara que é feita do paradoxo da fé (que também aparece nas *Migalhas filosóficas*, de modo mais conceitual).³⁵⁹

³⁵⁵ Kierkegaard, 1955, pg. 370.

³⁵⁶ Gouvêa, 2000, pg. 234.

³⁵⁷ No seu livro *O Acaso e a Necessidade*, Jacques Monod tece uma crítica, baseada em seu conhecimento de biologia, à Ciência afirmando que nenhuma teoria científica pode ter a pretensão de englobar a biosfera e o homem. Diz Monod: “Na ilusão antropocentrista [...] o esforço último da Ciência será o de formular uma teoria unificada que, fundada num pequeno número de princípios, dará conta da realidade toda, inclusive da biosfera e do homem.” (Monod, 2006, pg. 54.)

³⁵⁸ Várias vezes Kierkegaard alude ao silêncio como forma de resposta ao irrespondível, ou seja, se não encontro uma resposta, ou não posso explicar algo, a atitude é o silêncio. O filósofo danês valoriza quem diz apenas o que sabe sem forçar “tudo explicar por qualquer preço”, diz ele em *O Conceito de Angústia*. Nos seus Diários, em 31 de agosto de 1837, Kierkegaard escreve: “O sistemático crê que pode dizer tudo e que o incompreensível é algo falso e secundário.” (Kierkegaard, 1968, pg. 25 e 1955, pg. 59.)

³⁵⁹ Paula, 2001, pg. 99.

4.1.- A comunicação indireta na obra *Temor e tremor*

É muito importante, para quem busca uma compreensão da filosofia kierkegaardiana, entender o seu método de comunicação indireta, sua forma de passar para o leitor opções em que com as quais irá a partir da leitura das obras, escolher ou se identificar com os personagens criados por Kierkegaard. As obras de Kierkegaard compreendem as estéticas, éticas e religiosas e ele adverte:

Se um leitor compreende e julga perfeitamente a produção estética tomada isoladamente, está num erro completo a meu respeito, já que não a enquadra na totalidade religiosa da minha obra.³⁶⁰

Kierkegaard tinha a compreensão de que os pseudônimos, nas obras estéticas, serviriam para apresentar os modos de existir e levar o leitor a uma reflexão de seu próprio modo de viver. O leitor teria, diante de si, exemplos de indivíduos que viviam no estágio estético (Dom Juan), ético (Juiz Vilhelm) e religioso (Abraão), e poderia fazer uma análise de sua condição existencial e escolher a partir de uma reflexão. Para Gouvêa:

Kierkegaard adotou o método de comunicação indireta na assim chamada “obra estética”. Toda a obra heteronímica de Kierkegaard é comunicação indireta, pois a intenção é incitar o leitor à escolha.³⁶¹

A relação poética com as suas obras se exprime pelos pseudônimos e cada pseudônimo tem um relevante significado. Na tese de Le Blanc a pseudonímia remete claramente a uma questão dolorosa da vida de Kierkegaard, que é a paternidade:

Segundo a carne (Michael Pedersen, o culpado), segundo o espírito (o bispo Mynster, o comprometido), segundo a condição particular (Soren, o eterno noivo de Regina)³⁶², segundo a condição pública (Kierkegaard, o autor), etc.³⁶³

³⁶⁰ Kierkegaard, 1986, pg. 22.

³⁶¹ Gouvêa, 2000, pg. 193.

³⁶² Michael Pedersen (1760-1838) era o pai de Kierkegaard que, quando jovem, amaldiçoou Deus pela vida miserável que tinha. Kierkegaard soube do fato, provavelmente contato pelo pai, e a partir daí ele dizia que carregava uma maldição para sempre. Mynster (1775-1854)

A maioria dos cristãos, na época de Kierkegaard, tinha a ilusão de viver o cristianismo e não levar em conta o “devir cristão”, que era o principal objetivo de Kierkegaard, isto é, suas obras tinham a intenção de levar as pessoas a se tornarem cristãos e para isso, Kierkegaard escolhe o método indireto, pois, para ele, “destrói-se a ilusão pelo método indireto”³⁶⁴:

[...] que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos.³⁶⁵

Kierkegaard sentia a necessidade de mostrar, através de suas obras, essa ilusão que permeava a cristandade e em qual patamar se encontrava. Mas como levar o leitor a descobrir essa ilusão? Qual o método mais eficiente de transmitir, em palavras, para que aconteça um despertar da consciência cristã, e porque não dizer também de uma consciência existencial? Kierkegaard tinha a preocupação de fazer despertar sem assustar, sem escandalizar o leitor que ele chamava de “meu leitor”:

Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indiretamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um homem que, mais bem informado, declara que não é cristão (grifo nosso).³⁶⁶

Este leitor, tão cuidado por Kierkegaard, tinha que encontrar sua verdade por si só. Para Kierkegaard não adiantava dizer a verdade. Ela tinha que ser encontrada por cada um que se decidisse procurá-la. Para conseguir atingir este objetivo, ele usa o método socrático na sua comunicação indireta. Ele acredita que o ataque direto faz com que o indivíduo continue mais firme na sua ilusão, e é preciso usar um método mais “doce” e não arrogante. O ataque

era bispo e a principal figura do cristianismo na Dinamarca. Regina Olsen era uma jovem que Kierkegaard conhecera em 1837, ficara noiva dela e em 1841 rompe o compromisso.)

³⁶³ Le Blanc, 2003, pg. 112.

³⁶⁴ Kierkegaard, 1986, pg. 40.

³⁶⁵ Idem, pg. 22.

³⁶⁶ Idem, pg. 39.

direto tem o efeito de uma arrogância que exige do indivíduo uma confissão, mas o método indireto destrói a ilusão que:

“... servindo o amor da verdade, observa na sua dialética todas as espécies de atenções para com o homem iludido e que, com o pudor próprio do amor, se retira para não ser testemunha da confissão que o interessado a si próprio faz, sozinho diante de Deus, quando reconhece que viveu na ilusão”.³⁶⁷

4.2- A Maiêutica como método

Kierkegaard usa a maiêutica socrática, como método, para cativar o leitor e fazê-lo chegar ao conhecimento por si só. Usar um pseudônimo que diz não ser cristão, embora sua conduta mostre ser mais cristão do que os que dizem ser, faz o leitor refletir sua condição dentro da cristandade e se perguntar em qual categoria ele vive, isto é, na *estética*, na *ética* ou na *estético-ética*, e descobrir por si só as respostas que seus dilemas impõem. Kierkegaard era um irônico, como Sócrates, que dizia “só sei que nada sei”, mas uma coisa eles sabiam perfeitamente: eles tinham que ser mais bem informados que o interlocutor. Na obra *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor* (1848), Kierkegaard tinha a compreensão de que, para auxiliar verdadeiramente alguém, “devo estar melhor informado do que ele, e antes de mais nada, ter a inteligência do que ele compreende, sem o que a minha sabedoria não lhe traz nenhum proveito”.³⁶⁸

Sócrates, como Kierkegaard, não aceitava ser chamado de mestre ou professor, impor uma autoridade, visto que a sua compreensão da verdade era que ela nada mais é que um modo de vida e um modo de vida não se ensina. Suas formas de *parir* as respostas de seus interlocutores levava-os, por si só, a encontrarem a verdade que estava dentro de si, dando a crer que a verdade era imanente³⁶⁹. Kierkegaard acreditava que existiam verdades que não eram

³⁶⁷ Kierkegaard, 1986, pg. 39-40.

³⁶⁸ Idem, pg. 41.

³⁶⁹ Kierkegaard, através do pseudônimo Johannes Climacus, coloca a questão do problema da verdade, na obra *Migalhas Filosóficas* em que Climacus inicia com a pergunta: “Em que medida pode-se aprender a verdade?”, e faz uma comparação com o pensamento de Sócrates

objetivas, porque elas não seriam verdades “para mim”. Verdades éticas e religiosas se encontravam no conjunto da subjetividade. Para o filósofo danês, a verdade é uma realidade existencial e por isso deve ser comunicada como uma alternativa e escolhida livremente. Ao ler as obras pseudonímicas de Kierkegaard, nos deparamos com um estilo de vida e uma maneira de ver o mundo no qual são desveladas as contradições e os paradoxos da vida, em que o leitor se vê na possibilidade de escolher uma maneira de viver ou afirmar a sua. Segundo Gouvêa, ele estava “*convencido de que a verdade existencial não é uma doutrina mas uma forma de viver*”.³⁷⁰

4.3- O Pseudônimo Johannes de Silentio

Johannes de Silentio vive no estágio ético-religioso e já tem uma avançada idade. A sua afirmação, na introdução de *Temor e Tremor*, de que “*Ninguém hoje se detém na fé*” é um misto de pessimismo, desolação e decepção com a cristandade de seu tempo e de um certo fanatismo científico muito comum em seu tempo. Esta cristandade fez uma opção errônea, porque foi uma “*época que se põe de lado a paixão para servir a ciência*”,³⁷¹ época que se gabava em formular em conceito a substância da fé, porém era incapaz de ver que daí: “*que se alcance a fé*”; época em que quem se aventura a escrever um livro “*deve ter a precaução de escrever um livro fácil de ser lido à hora da sesta*”.³⁷² Mas, Johannes de Silentio, em meio à sua desiludida época, se entusiasma com o exemplo de Abraão, um verdadeiro exemplo de fé. Será que existiria

e sua resposta frente à questão. Para Sócrates o aprendiz já está de posse da verdade. É necessário apenas recordar e qualquer pessoa pode ser a ocasião para o aprendiz recordar a verdade. Já Climacus tenta superar o projeto socrático, porém não vai apontar uma resposta filosófica, porque a verdade é uma questão de fé e o instante tem uma importância decisiva. (Cf. Kierkegaard, 2008)

³⁷⁰ Gouvêa, 2000, pg. 197.

³⁷¹ Como anteriormente “Contra o Positivismo”, Kierkegaard em hipótese nenhuma desdenha do conhecimento científico, mas ele questiona sua importância no campo da existência do Indivíduo, isto é, qual a “vantagem de um conhecimento desnudo, frio e indiferente” ao meu existir? Para Kierkegaard, em sua época as pessoas trocaram a paixão pelo conhecimento e esqueceram que esse conhecimento precisa ser absorvido com paixão e que seja essencial para a interioridade do Indivíduo.

³⁷² Mais uma vez percebemos a fina ironia de Kierkegaard. Sob a pena de Johannes, Kierkegaard alfineta seus contemporâneos que deixavam (em sua maioria), a leitura de obras consideradas mais profundas e que exigissem uma dose de reflexão, para os professores ou pastores, preferindo apenas leituras sem conteúdo.

alguém como Abraão em sua época? Com certeza se existisse e Johannes pudesse achá-lo, diz ele: “eu selaria o meu cavalo para acompanhar”.³⁷³ Ele admira a coragem e a fé de Abraão, mas é muito honesto em afirmar que: “*Não posso realizar o movimento da fé, não posso cerrar os olhos e lançar-me de cabeça, pleno de confiança, no absurdo; tal coisa é impossível, mas não me vanglorio por isso*”.³⁷⁴ Para ele é muito mais fácil e cômodo viver eticamente, casado e cumprindo as regras, que fazer o caminho até o monte Moriá. Para ele, fazer esse caminho é ter a coragem de suspender a moral e arcar com todas as responsabilidades do ato. Fazer esse caminho é dar o salto *ad absurdum*, característico do cavaleiro da fé.

Kierkegaard não escolhe os nomes de seus pseudônimos de forma aleatória e sem propósito. Existem mais de vinte diferentes pseudônimos no *corpus kierkegaardiano*, porém, na opinião de Gouvêa, apenas entre doze e treze são verdadeiros heterônimos. Os outros seriam personagens ficcionais e não heterônimos ou alter-egos. Johannes de Silentio tem uma peculiaridade, porque na obra *Temor e Tremor* Abraão, na sua jornada até o monte Moriá, fica em silêncio completo. Ninguém sabia da prova em que ele estava sendo submetido. Abraão sabia que Sara, Eliezer, Isaac e seu povo não iriam entender o que ele estava prestes a fazer. Para Kierkegaard, Abraão tinha que ficar em silêncio e seu silêncio aproximava-o do infinito. Abraão não tinha palavras para expressar essa relação com o absoluto e o ato do sacrifício era absurdo para o geral e sua moral:

Abraão cala-se... porque não pode falar; nesta Impossibilidade residem a tribulação e a angústia. Porque, se não me posso fazer compreender, não falo, mesmo se discurso noite e dia sem interrupção. Tal é o caso de Abraão; pode dizer tudo, exceto uma coisa, e quando não pode dizer-la de maneira a fazer-se entender, não fala.³⁷⁵

³⁷³ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores, 1974, pg. 268.

³⁷⁴ Idem, pg. 269.

³⁷⁵ Idem, pg. 321.

4.4- Abraão: fé como paixão do infinito

É com a proposição: "*Só o que trabalha tem pão*"³⁷⁶, que Johannes alude a um velho provérbio que para ele não se coaduna com a realidade em que o filósofo vive. Ora, se o provérbio fosse tomado por todos, o ocioso não teria seu alimento e o preguiçoso estaria em maus lençóis. Mas não é isso que acontece no que tange aos que estão à frente da igreja e que, aos olhos de Johannes, não labutam para merecerem o digno pão:

A história de Abraão é a história do esforço e do labor. Parece aos olhos de Johannes de Silentio, impossível obter inteligência sem labor. Porém se isso fosse possível, Abraão seria apenas um vulto.³⁷⁷

Johannes coloca a história de Abraão como uma história tão fantástica e de tão relevante importância que quem se debruçasse sobre ela e fizesse uma verdadeira reflexão, uma reflexão apaixonada, com certeza teria noites de insônia. A disposição de Abraão é absurda e incompreensível para nós e é por isso que essa história inquieta dando aos que refletem com paixão noites de insônia³⁷⁸ e perplexidade: "*gerações sem número souberam de cor, palavra por palavra, a história de Abraão; mas quantos tiveram insônias por sua causa?*"³⁷⁹

Para ele não adiantava apenas saber a história desta grande figura bíblica e de fazer sermões que agitassem a assembléia aos domingos; de afirmar a sua grandeza em amar a Deus ao ponto de sacrificar o melhor que possuía, pois o seu filho único, Isaac, era uma dádiva de Deus, um filho da velhice³⁸⁰. O que era necessário, para Kierkegaard, era abordar a história pelo viés da angústia

³⁷⁶ Idem, pg. 265.

³⁷⁷ Paula, 2001, pg. 107.

³⁷⁸ Cioran acredita que o livre pensador não foge nunca das "ruminações da insônia", e que a idéia indiferente é abominável. E ele se pergunta: Quantas noites em claro esconde seu passado noturno? É assim que deveríamos abordar todo pensador. Aquele que pensa *quando quer* não tem nada a dizer-nos: está acima, ou melhor, à *margem* de seu pensamento, não é *responsável* por ele, nem está em absoluto comprometido com ele, pois não ganha nem perde ao arriscar-se em um combate em que ele mesmo não é seu próprio inimigo. (Cioran, 1989, pg. 101.)

³⁷⁹ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores, 1974, pg. 265,

³⁸⁰ Sara, aos noventa anos deu a luz um filho e lhe pôs o nome de Isaac. Abraão tinha 109 anos. Sara morreu aos 127 anos, conf. Cap. 18, v. 11, Bíblia católica.

de Abraão. A angústia se apresenta na contradição do ético e do religioso, isto é, Abraão do ponto de vista da moral é um criminoso, mas, do ponto de vista religioso é alguém que faz um sacrifício por amor a Deus; seu ato é um ato de fé e “sob o ponto de vista moral, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac e, sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo. Nesta contradição reside a angústia que nos conduz à insônia e sem a qual, entretanto, Abraão não é o homem que é”.³⁸¹ Neste sentido, Almeida e Valls acreditam que a relação entre o indivíduo singular e Deus é realizada a partir da compreensão da existência como tempo de prova.³⁸² A vida do existente é uma eterna prova e o dia-a-dia vai mostrar se ele está apto para poder se relacionar com Deus. Portanto a angústia tem uma relação íntima com a fé:

O ético-religioso realiza uma pedagogia ascendente da fé que comporta como elementos: angústia, desejo, contradição, paradoxo, amor, tentação, que se sintetizam na luta entre Deus e o homem. Fé sem dimensão da angústia não é verdadeira fé. A angústia, sua irmã gêmea, é desejo e saudades de Deus. A fé é uma tensão intrínseca da própria condição humana no processo de ganhar-se a si mesma, na transformação do ser-argila (Gn, 2, 7) em um ser-do-jardim das delícias e em fonte de água viva: Temor e tremor descreve a tensão entre o homem e Deus.³⁸³

Ora, é por isso que Kierkegaard critica os sermões que não evidenciam a fé e o desespero de Abraão, que é o centro de toda a história e de seu desfecho. Ao suprimir a fé, podemos julgar o ato de Abraão como sendo o ato de um assassino, que é um juízo do geral, isto é, um juízo ético. A insônia se dá na reflexão atormentada que há nesta contradição e que à primeira vista, não há uma solução que salve Abraão. Johannes faz um aviso aos "pregadores de domingo" que agitam a assembléia e na segunda feira desmentem com seus atos os seus sermões: falar sobre Abraão tem que ter coragem, tem que ter verdadeiramente fé, pois é "*pela fé que alguém se pode assemelhar a Abraão em vez de a um vulgar assassino*".³⁸⁴ Mas será que ninguém poderá falar de Abraão? Pode, diz Johannes, mas com sublimidade. E é esse desafio que ele se propõe e dá o método de como falar de Abraão sem extraviar a verdade. Segundo Kierkegaard, se ele fosse falar de Abraão no púlpito, primeiramente

³⁸¹ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores, 1974, pg. 267.

³⁸² Almeida e Valls, 2007, pg. 47.

³⁸³ Idem, pg. 47.

³⁸⁴ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores, 1974, pg. 267.

ele mostraria Abraão como um homem piedoso e temente a Deus e digno de ser chamado eleito do Eterno. Depois abordaria o grande amor para com seu filho Isaac, dando uma ênfase desse amor paternal, que segundo sua análise era único, não existia exemplo similar. Após a digressão do tema e houvesse um que pudesse compreender a grandeza e o horror desse ato, e se propusesse a fazer o mesmo caminho, Johannes o acompanharia.

Johannes sabe que fazer o caminho de três dias até o monte Moriá não é tarefa fácil para ninguém. Também não é tarefa fácil refletir sobre Abraão e superá-lo. Mais fácil é superar Hegel³⁸⁵ e seu sistema, mesmo não o tendo compreendido bem, mas a empresa de estudá-lo não lhe causa maiores problemas. Não é o caso da história de Abraão. Para ele, a reflexão sobre Abraão o deixa aniquilado e seus músculos ficam paralisados, procurando uma saída neste paradoxo: o paradoxo da fé. Pare ele, a fé é a mais sublime de todas as coisas e ter fé é ter confiança no absurdo, absurdo que é ininteligível para o mundo e por isso rechaça sistemas filosóficos que tentaram substituir a fé pela ciência. O movimento da fé é para poucos espíritos corajosos e destemidos. Espíritos que se jogam de cabeça em um movimento pleno e absurdo. Johannes humildemente reconhece essa dificuldade; reconhece que o salto do ético para o religioso é um movimento audacioso e magnânimo:

Sinto-me contente de estar casado nesta vida pela mão esquerda; a fé é demasiado humilde para solicitar a direita; que o faça em plena humildade, não o nego, jamais o negarei.³⁸⁶

Mas quem era capaz de dar esse salto audacioso e magnânimo? Escolher viver na fé é tarefa difícil. Para Johannes, Abraão fez a escolha e por isso é o *cavaleiro da fé*.

³⁸⁵ Saboreamos mais uma vez a ironia kierkegaardiana. As obras de Hegel, à época de Kierkegaard (e até hoje), eram consideradas muito difíceis de apreender, devido sua forma abstrata e profunda. Porém, era mais difícil a reflexão sobre o ato de Abraão que a reflexão sobre as obras de Hegel.

³⁸⁶ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores, 1974, pg. 270.

4.5- O Cavaleiro da Fé.

Johannes sabe bem que fazer as escolhas da fé é empresa difícil. Abraão conservou a fé durante todo o percurso até o monte Moriá, pois acreditou no absurdo, isto é, que Deus não iria sacrificar seu único filho, mas ele estava disposto de corpo e alma a sacrificá-lo se fosse necessário. Abraão acreditou no absurdo “*porque tal não faz parte do humano cálculo*”.³⁸⁷ Mas será que Deus iria revogar seu pedido no último instante? Era isso que Abraão acreditava, era nesse absurdo que ele apostava todo o seu esforço de subir ao monte com a lenha, a faca e seu filho. O ato de Abraão é insustentável na moral e na lógica. É um ato de fé. Um ato, de certa forma, irracional e ilógico, quando refletimos embasados no geral, na ética. Johannes se entusiasma ao descrever sua sina como prova absoluta do absoluto dizendo: “[...] *enquanto que assim me inclino sete vezes perante o seu nome e setenta e sete vezes perante o seu ato.*”³⁸⁸

Podemos perceber como Kierkegaard valoriza o ato mais que o nome de Abraão. Poderíamos indagar: o que se passou na cabeça de Abraão durante a caminhada de três dias até o Monte Moriá? Porque Deus não pediu que o sacrifício fosse ali e não tão longe que demorasse dias e esses dias para Abraão, certamente, demorou uma eternidade. Nesses três dias Abraão refletiu sobre o pedido de Deus diuturnamente. Não vacilou um minuto sequer. Estava pronto para fazer o sacrifício e estava pronto para o absurdo, pois tinha fé. A escolha de fé de Abraão é a prova do amor dele para com Deus, que o torna um homem de fé. Abraão passa da resignação infinita e chega até a fé. Abraão está no cume. Abraão é o cavaleiro da fé. A resignação de Abraão é um ensejo para o infinito e esse movimento, segundo Kierkegaard, “*é o último estágio que precede a fé*”, pois o indivíduo que busca alcançar a fé tem que realizar previamente esse movimento. Para Gouvêa, o que Kierkegaard chama de “resignação” é “*um fenômeno notadamente ético-religioso, um morrer para o*

³⁸⁷ Idem.

³⁸⁸ Idem, pg. 271.

*mundo, uma completa renúncia da realidade (...) uma vontade de desistir do finito em prol do infinito.*³⁸⁹

Segundo Johannes, há dois movimentos da fé que Abraão faz para se tornar o cavaleiro da fé. Abraão coloca-se a disposição de Deus dizendo “Eis-me aqui”; faz o caminho que Deus determinou de forma resignada e sem vacilar, esse é o primeiro movimento. O segundo movimento é o retorno, isto é, a retomada de Isaac. Quem se dispõe a fazer a vontade Dele (primeiro movimento) retorna e recebe os frutos do ato (segundo movimento). Um movimento para o infinito, até Deus, e outro para o finito: o filho de volta aos seus braços. Kierkegaard, através do seu pseudônimo Johannes, analisa três problemas com relação à prova que Deus impôs a Abraão, porém, nossa análise se limitará ao primeiro problema (Há uma suspensão teleológica da moralidade?) e analisá-lo com mais cuidado e atenção. Será que essa Suspensão Teleológica da Moral não procura justificar o ato de Abraão perante o geral?

4.6- Há uma suspensão teleológica da moralidade?

Na filosofia de Kierkegaard a ética é um estágio da vida do Indivíduo³⁹⁰ em que se vive no geral, isto é, o geral é semelhante a uma sociedade em que as normas e padrões da vida das pessoas são determinadas. A moralidade está no geral e é aplicável a todos sem distinção e a cada instante. No geral o indivíduo, para Kierkegaard, teria que despojar-se da sua individualidade para poder alcançar a generalidade. Abraão é um indivíduo que está incluído no geral, mas é um homem de fé que tem sua relação com Deus de forma individual. Kierkegaard faz uma comparação entre o indivíduo e o geral - através do ato de Abraão – e inicia uma crítica ao sistema Hegeliano que buscava uma *unidade ética originária*. Kierkegaard quer o retorno do indivíduo e esse retorno se dará pelo paradoxo da fé:

³⁸⁹ Gouvêa, 2000, pg. 220.

³⁹⁰ Para Geraldo Magela Martins, o termo Indivíduo “designa em Kierkegaard o homem concreto em toda a sua singularidade e dignidade enquanto pessoa, sujeito responsável por seus atos, dotado de um destino intransferível e irrepetível, que confere à sua existência o sinal do absoluto”.(Martins, 2000, pg. 50)

Fé é o paradoxo no qual o indivíduo se encontra acima do geral. Nesta perspectiva, fé equivale a se encontrar consigo mesmo e reafirmar sua fé a partir de si próprio, não procedendo essa fé de nada exterior ou de determinações éticas.”³⁹¹

Para Abraão, como pai da fé, tudo é possível a Deus e o dever para com Deus é absoluto, e neste sentido, a ética encontra-se rebaixada ao relativo. Essa relativização da ética, portanto, vai de encontro ao pensamento de Kant e Hegel sobre a questão. Hegel entende que é na ética que o indivíduo está no seu principal estágio humano. Para Hegel, o Indivíduo se explica pelo sistema, em que o particular se explica pelo geral e isso nada mais é que fazer uma tentativa de explicar o Indivíduo numa harmonia racional que anula as singularidades, isto é, a individualidade. Mas, para Johannes, ele se esqueceu ou não percebeu o exemplo de Abraão e sua relação absoluta com o absoluto, pois Abraão é paradigma do sujeito que faz a experiência radical do absurdo para ganhar o “finito em virtude do absurdo”.³⁹² A Individualidade não pode ser compreendida como um conceito lógico, mas como uma relação absoluta do finito diante do infinito. Esse posicionamento do Indivíduo diante do infinito está completamente fora do aparato lógico, ou de qualquer sistema racional. Ele está diante de fatos que precisam de sua decisão e sua decisão está fincada em base absurda, a saber, a fé. Para Kierkegaard, as decisões humanas não são ordenadas por conceitos - pois estão fora de qualquer sistema lógico – mas por saltos e alternativas:

Estar situado num estágio pressupõe uma escolha valorativa do Indivíduo, e a mudança de um estágio para outro é determinada por um ‘salto’, uma livre eleição e não por um movimento necessário da ‘consciência’.³⁹³

Entretanto é necessário saber o que é a fé e o que ela representa e para Kierkegaard, a fé começa precisamente onde acaba a razão; a fé é um salto no escuro, um risco, uma aventura ao desconhecido que não se pode produzir por nenhum raciocínio; a fé é o absurdo:

É fácil explicar a vida toda, incluindo a fé, sem ter bem a idéia do que esta representa; e aquele que especula acerca da admiração causada pela sua teoria não faz mau cálculo;

³⁹¹ Paula, 2001, pg. 114.

³⁹² Almeida e Valls, 2007, pg. 49.

³⁹³ Martins, 2000, pg. 59 (grifo nosso)

porque, como diz Boileau, *um tolo encontra sempre um tolo ainda maior que o admira.*³⁹⁴

Como explicar a fé através da lógica, do raciocínio? De forma idêntica, para Carl Koch, “a religião não pode ser explicada ou julgada pela razão pura, ela permanece um mistério.”³⁹⁵ Segundo Johannes é impossível, pois na fé o indivíduo sai do geral, isto é, está acima do geral e em relação absoluta com o absoluto. O Indivíduo que estava subordinado ao geral, supera-o para ser Indivíduo, sendo desta forma superior ao geral. A fé possibilita o Indivíduo sair do geral e ter essa relação absoluta com o absoluto, como nos mostra a história de Abraão. A história de Abraão é exemplo claro de que há uma suspensão teleológica da moralidade. Entretanto, para Valls e Almeida, Kierkegaard tem consciência de que se encontra em um terreno movediço.³⁹⁶ Essa suspensão da ética pode ser compreendida como um legitimar o fanatismo religioso. Porém, o ato de Abraão não pode ser confundido com uma crise religiosa, pois se fosse, não poderia sacrificar Isaac e retornar ao geral. O *telos* do cavaleiro da fé vai além do estágio ético, é outro *telos*. A ação de Abraão é uma ação individual, isto é, os motivos que o levaram a sacrificar Isaac não residem no coletivo. Abraão não é um herói trágico que sacrifica o seu melhor por uma questão de Estado, de grupo. Seus motivos são estritamente individuais. Ele o faz porque ama a Deus e a si mesmo. Abraão faz um deslocamento da moral do geral, para o particular; da moral do coletivo, para a moral do indivíduo. O dever para com Deus é muito superior ao dever moral do geral, em que Abraão está inserido, e consegue superar quando suspende o dever da moral, isto é, faz uma *suspensão teleológica da moral* para cumprir um dever Absoluto para com Deus.³⁹⁷

³⁹⁴ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores , 1974, pg. 284.

³⁹⁵ “Ainsi la religion ne peut être expliquée ni jugée par la raison pure, elle reste un mystère (KOCH, Carl. Soeren Kierkegaard. Traduzido do dinamarques por A. Nicolet e F. J. Billeskov Jansen, prefácio de Denis de Rougemont. Paris: Editions JE SERS, 1934, pg. 111.)

³⁹⁶ Almeida e Valls, 2007, pg. 49.

³⁹⁷ Kierkegaard dá ênfase ao sofrimento pelo dever para com Deus e acredita que isso traz um enriquecimento espiritual. “Quem aprendeu das coisas que sofreu, e aprendeu o bem pelo quanto sofreu, ganhou não apenas o melhor aprendizado, mas o que é muito mais: o melhor instrutor – e quem aprende de Deus é fortalecido no homem interior.” (Kierkegaard, S. Três discursos edificantes 1943. Trad. e Editado por Henri Nicolay Levinspuhl, 2007, pg. 190).

A opinião de Le Blanc é que a opção de Abraão de ser um homem de fé tem o risco de uma ruptura com a moral do geral, pois:

[...] a relação da subjetividade com o Absoluto, estimulada primeiramente pelo arrependimento e alimentada pela fé, é portanto uma relação individual, privada, que não permite agrupar-se mesmo com aqueles que a estabeleceram por sua própria conta: essa ruptura (que impede qualquer síntese) com o mundo, faz do religioso o domínio da solidão.³⁹⁸

4.7- O cavaleiro da fé: superação do herói trágico

Johannes faz uma distinção do herói trágico e o cavaleiro da fé. O herói trágico se sacrifica por uma nobre causa que vai beneficiar o geral e o geral irá lhe justificar, como é o caso de Agamenom quando, diante de sua filha Ifigênia levanta a faca e a imola para acalmar a ira dos deuses e seguir viagem. “*Ela me imolará para salvar a Grécia.*”³⁹⁹ Ifigênia, como o geral, compartilha da ação de Agamenom, juntamente com seu povo. Ela sabe qual o *telos* da ação:

Eis-me aqui, meu pai; dou espontaneamente minha vida por nossa pátria; conduze-me ao altar de Ártemis para ser imolada lá, pois o oráculo impõe o sacrifício. Se depender de minha morte apenas, gregos, sereis felizes e colhereis a vitória e voltareis à pátria cobertos de glória. Nenhum de vós poderá pôr as mãos em mim; eu mesma apresentar-vos-ei meu alvo colo silenciosamente e sem constrangimento, obedecendo apenas à minha coragem!⁴⁰⁰

Sua ação é compartilhada pelo seu povo e o seu povo entende e admite. Seria o ato de Agamenom uma suspensão teleológica da moral? Não, diz Johannes. Agamenom continua na esfera da moral. Ele limita essa sua relação que é entre pai e filha, embora seja grande pela sua virtude moral. Mas, Abraão, “*Por meio de seu ato ultrapassou todo o estádio moral; tem para, além disso, um telos*

³⁹⁸ Le Blanc, 2003, pg. 73.

³⁹⁹ Eurípedes. Ifigênia em Áulis; As fenícias; As bacantes. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 4. ed.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, pg. 95.

⁴⁰⁰ Idem, pg. 99.

perante o qual suspende esse estágio".⁴⁰¹ Ele age para provar sua obediência para com Deus e não para salvar um povo ou amenizar a ira dos deuses. A relação de Abraão é particular; seu ato é por amor de Deus e por si mesmo. Ele expressa com o seu sacrifício a vontade de Deus: *"Aquele que se renega a si próprio e se sacrifica ao dever renuncia ao finito para alcançar o infinito"*.⁴⁰²

Johannes se admira dessa façanha humana, pois, essa renúncia de si, isto é, a do finito, de um salto incerto e incompreensível aos nossos olhos. Ao contrário, o herói trágico renuncia ao certo por algo que ele tem certeza que é o mais certo. A certeza do cavaleiro da fé é a fé. Nada mais o faz dar um passo senão pela fé ao absurdo. Ele está só. Sua decisão não é compartilhada por ninguém. Ah, como Abraão suporta toda essa solidão e esse silêncio? Três dias de caminhada em silêncio, pensativo, angustiado. Ao fim da caminhada deveria sacrificar seu único filho, seu tesouro mais precioso e ainda enfrentar o geral. Com certeza verteríamos lágrimas pela dor do Herói trágico, juntamente com ele. Sentiríamos ao nosso modo a dor pós ato do Herói Trágico. Mas, e podemos chorar com Abraão? Para Johannes, não. Abraão não necessita de lágrimas. Seu ato de fé é suficiente para se engrandecer e se jubilar. Seu ato de fé completa-o por quê é uma relação absoluta com o absoluto que Lhe prova, cujo absoluto confirma seu amor. Não se pode chorar por Abraão porque o temente a Deus *"não tem necessidade de lágrimas e de admiração; esquece o sofrimento no amor, e tão completamente que não deixará atrás de si o mínimo traço de dor, se não fosse o próprio Deus a recordar-lhe"*.⁴⁰³

Johannes pergunta: mas quando a moral é teleologicamente suspensa, qual é a existência do Indivíduo sujeito a essa suspensão? Agamenon se torna o herói trágico que, ao sacrificar Ifigênia, faz a vontade do geral e pelo geral ele é justificado e perdoado, pois sua ação é para salvar a Grécia. Mas Abraão não age para o geral, ele existe como indivíduo oposto ao geral. Abraão fez sua opção pela fé e não pelo geral. Moral e fé não se sobrepõem⁴⁰⁴, pois a fé é paixão ao infinito e enquanto é a dúvida. Quem faz essa opção, para

⁴⁰¹ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores , 1974, pg. 286.

⁴⁰² Idem, pg. 287.

⁴⁰³ Idem, pg. 325.

⁴⁰⁴ Com isso Kierkegaard quer dizer que "a fé começa precisamente onde acaba a razão". (Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores , 1974, pg. 282.)

Kierkegaard, sabe que vai se deparar com situações em que o dever para com Deus é superior a qualquer moral. O risco do *cavaleiro da fé* é ser visto como indivíduo que rompeu com os outros homens. Cristo quando foi indagado sobre como segui-lo⁴⁰⁵ disse que o indivíduo deveria deixar tudo, pai e mãe, para segui-lo. Esse movimento infinito da fé, para Kierkegaard, tem seu maior exemplo em Abraão, o *cavaleiro da fé*. A pergunta que Johannes faz de como seria a existência do indivíduo que suspendesse a moral, ele mesmo responde: ele existe porque crê, isto é, tem fé e sua existência é crer. É aí que está a fronteira do estágio ético e religioso, segundo Kierkegaard. Abraão superou o estágio ético e agora existe no estágio religioso. Para Kierkegaard, o Indivíduo que faz a opção pela fé, que dá o salto *ad absurdum*, necessariamente terá as mesmas apreensões que levaram Abraão a caminhar três dias até o monte Moriá:

Ser da existência e estar na existência, aprender sua lição é refazer a viagem de Abraão até o monte Moriá, é habitar a diferença entre o especulativo e o vivido ou, melhor ainda, apreender que não é o pensamento que designa à vida seu horizonte, mas que é a vida que produz o pensamento.⁴⁰⁶

Johannes faz ainda outro questionamento: como o Indivíduo assegura que está autorizado? Como Abraão sabia que tinha razão em sacrificar Isaac? Quem faz a opção pelo caminho da fé se encontra na solidão e na angústia. A fé é a certeza angustiada; a certeza que o absurdo se dará. Esse é o paradoxo que Kierkegaard analisa dizendo que a fé é a portadora dessa angústia para escaparmos dela, isto é, da angústia. O *cavaleiro da fé* está só. O herói trágico, diferentemente, está acompanhado do seu povo e seu povo chora junto dele. A solidão de Abraão é semelhante à de Maria, mãe de Cristo. Ela sofreu todas as tribulações que aquela gravidez lhe traria, solitariamente. A notícia, através de um anjo, que ela teria um filho de Deus sem perder sua virgindade, deixou

⁴⁰⁵ Cf. Mc 10, 17-27.

⁴⁰⁶ Le Blanc, 2003, pg. 72 (grifo nosso). Neste sentido, há uma semelhança interessante da filosofia da existência de Kierkegaard com a filosofia de Feuerbach que institui o primado do ser sobre o pensar e, com isso, nega a especulação e a abstração como fundamento da filosofia. Para ele, a filosofia do homem é necessariamente uma filosofia da existência e que o homem, ser existente, existe no mundo, - mundo natural – sendo o homem, por conseguinte, inserido no mundo e na natureza. Para Feuerbach a nova filosofia vai considerar o ser como existente, no mundo, sensível, pois só um ser sensível é um ser verdadeiro.

Maria mergulhada em sua angústia. A incerteza de saber como as pessoas reagiriam à sua gravidez, angustiava Maria. Ela sabia que ninguém iria lhe compreender, mas não hesitou em aceitar a missão extraordinária. O anjo, para poupar Maria, poderia aparecer às pessoas e dizer o que se sucedia a ela, porém, ele não foi complacente e “*não foi dizer a todas as outras virgens de Israel: Não desprezeis Maria, porque lhe sucedeu o extraordinário. Apresentou-se perante ela só e ninguém a pôde compreender*”.⁴⁰⁷ Kierkegaard vê a semelhança da história de Abraão e a de Maria. Os dois poderiam ser considerados heróis para o mundo cristão, por terem sido instrumentos de Deus, mas, para Kierkegaard:

[...] ela é grande e imagino que não deve ser difícil explicar por que razão se tornou mãe de Deus. Não precisa, absolutamente nada, da admiração do mundo, tal como Abraão não necessita de lágrimas, porque nem ela foi heroína, nem ele foi herói. *E não se tornaram grandes por terem escapado à tribulação, ao desespero e ao paradoxo, mas precisamente porque sofreram tudo isso.*⁴⁰⁸

Abraão e Maria viveram toda a sua humanidade e individualidade perante o absoluto. Eles mostram o Indivíduo que tem dentro deles, com suas angústias, desesperos, temor e tremores, medos, e superaram tudo isso através da fé.

A *Suspensão Teleológica da Moral* na história de Abraão nos mostra como Kierkegaard justifica o ato de Abraão, que para o geral é incompreensível, como um ato de resignação infinita e de fé. Abraão não seria capaz de fazer o que fez se não tivesse paixão pelo infinito. A paixão é um motor que Kierkegaard admite ser a causa que move a igualdade entre os homens. Sem paixão o mundo fica frio e inerte. A fé, para Kierkegaard, é um milagre e como milagre, é incompreensível e foge do mundo da razão: “*onde começa a fé, termina a razão*”. No prólogo da obra *Temor e Tremor*, Johannes critica a opção do geral em não se deter na fé⁴⁰⁹, mas escolher ir mais longe. Uma época “*em que se*

⁴⁰⁷ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores , 1974, pg. 290.

⁴⁰⁸ Idem, (grifo nosso).

⁴⁰⁹ Não querer se deter na fé e desejar ir “mais longe” tem para Kierkegaard um significado que o inquietava em sua época. Os hegelianos acreditavam que a fé seria uma “consciência imediata”, ou apenas um estágio no desenvolvimento da consciência que, necessariamente, seria superada pela dialética. Portanto, para os hegelianos, era preciso avançar, ou seja, “ir mais longe”.

põe de lado a paixão para servir a ciência".⁴¹⁰ Uma época que quer explicar tudo pela lógica de Hegel, lógica essa que não pode abarcar o Indivíduo e sua individualidade. Ora, se não comporta o Indivíduo e o Indivíduo faz parte desse mundo que se quer explicar, a crítica de Kierkegaard que a lógica hegeliana não consegue explicar o mundo é fato. Como poderíamos explicar o mundo pela senda da razão, esquecendo o mais importante, a saber, o Indivíduo. A paixão está completamente fora desse sistema lógico, pois ela é contingência infinita, e, entretanto, "É impossível viver sem paixão".⁴¹¹ Não podemos sistematizar nossa paixão, nossos sentimentos humanos: "A fé é um milagre; no entanto ninguém dela está excluído; porque é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade, e a fé é uma paixão".⁴¹²

Nessa impossibilidade de sistematizar nossas paixões, o pedido que Deus faz a Abraão é absurdo e incompreensível segundo a moral dos homens. Para Abraão, ele não está diante da escolha entre dois sistemas de valores, porque sua relação com o absoluto o deixa incapaz de avaliar qual deve ser a sua conduta quando analisada pela razão. Para Abraão, qualquer coisa pode ser suspensão, com exceção da sua relação com Deus.

Uma dezena de sectários dão-se as mãos: Não compreendem absolutamente nada acerca das crises de solicitude que esperam pelo cavaleiro da fé e às quais não pode subtrair-se porque seria ainda mais terrível abrir caminho com demasiada audácia. Os sectários ensudecem-se uns aos outros fazendo grande algazarra, mantêm afastada a angústia graças aos seus gritos, e este conjunto de gente ululante de medo supõe poder assaltar o céu e trilhar o caminho do cavaleiro da fé; mas este, na solidão do universo, jamais ouve uma voz humana; avança sozinho com sua terrível responsabilidade.⁴¹³

Portanto, *Temor e tremor* coloca questões significativas para o Indivíduo pautado na ética. É a ética que faz o juízo das ações dos homens e os coloca em relação com a sociedade. Nesta obra que toma a história de Abraão como

⁴¹⁰ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores , 1974, pg. 252.

⁴¹¹ Kierkegaard, *Post-Scriptum* tradução e textos selecionados por Ernani Reichmann, 1978, pg. 227.

⁴¹² Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores , 1974, pg. 291.

⁴¹³ Kierkegaard, *Temor e Tremor* in coleção os Pensadores , 1974, Pg. 299-300.

um exemplo de um paradoxo, o filósofo dinamarquês, através de Johannes, suspende a ética e faz de Abraão um Indivíduo que supera essa ética do geral e, também, não podendo ser enquadrada nela. Mas como tudo é possível? É possível porque a base que sustenta os atos de Abraão é a fé. A fé como paixão. A fé como um novo órgão. A fé como uma prova que contrapõe qualquer sistema filosófico que pretenda explicar o Indivíduo.

CONCLUSÃO

“Não conheci a imediatez; por conseguinte, de um ponto de vista estritamente humano, não vivi. Comecei imediatamente pela reflexão: não a adquiri um pouco com a idade: sou reflexão do princípio ao fim.”⁴¹⁴ Com essas palavras, escritas no livro *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, Kierkegaard demonstra que tinha a consciência de que não era igual aos jovens de sua Copenhague, mas, diz ele, “suportei a dor de não ser como os outros”.⁴¹⁵ Kierkegaard muito cedo já refletia sobre a vida e suas incógnitas. Seu tema principal sempre foi o Indivíduo, único e singular, e sua existência. Para Kierkegaard, a questão do “estar vivo” lhe subtraía noites de sono e o levou a ser um dos maiores filósofos do século XIX. O filósofo danês tinha a convicção de que o “ser existente”, essa entidade puramente subjetiva, está além do alcance da razão e não há como sistematizá-lo. Tinha a convicção que a ciência era impotente em explicar as escolhas desse Indivíduo e sua liberdade. A consequência deste pensamento levou inevitavelmente a contrapor a filosofia hegeliana,⁴¹⁶ que possuía em sua época uma influência decisiva sobre seus contemporâneos.

O objetivo de nosso trabalho foi justamente apresentar esse contraponto kierkegaardiano à filosofia hegeliana. Na primeira parte, analisamos de forma objetiva e resumida a estrutura da filosofia de Hegel. Temos a consciência de que qualquer pretensão de uma análise mais profunda seria uma tarefa hercúlea dada a grandiosidade da obra de Hegel. Nossa intenção foi a de apresentar, resumidamente, a estrutura do sistema hegeliano.

A crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano exposta na segunda parte deste trabalho procura mostrar onde Kierkegaard aponta seu dedo crítico e quais argumentos usa para demolir um sistema que se pretende Absoluto. Querer fazer um sistema completo da existência é, para Kierkegaard, não aceitar o

⁴¹⁴ Kierkegaard, 1986, pg. 75.

⁴¹⁵ Idem.

⁴¹⁶ É neste sentido que Le Blanc diz que “a filosofia de Sören Kierkegaard não se construiu em oposição à de Hegel: ela foi levada por oposições próprias e autônomas a tomar um sentido oposto.” (Le Blanc, 2003, pg. 123.)

paradoxo existencial; não aceitar a categoria da decisão; não aceitar que não se demonstra a existência,⁴¹⁷ constata-a apenas. Ora, um sistema se entende por ser fechado ou ter a potencialidade de se fechar. O sistema hegeliano pressupõe um início absoluto, indeterminado que, para Kierkegaard, é impossível, ou seja, sendo impossível, um sistema absoluto e objetivo também o será. Neste sentido, a filosofia de Kierkegaard se constitui uma posição frente à filosofia de Hegel, e não uma oposição.⁴¹⁸

Se podemos afirmar que Kierkegaard tinha uma grande preocupação em sua vida, essa seria o que ele “*deveria fazer*” em sua existência e não o que “*deveria saber*”. Sua obstinação era encontrar uma verdade, verdade para si, e que, de posse desta verdade, viver segundo ela, viver apaixonadamente essa verdade. Esse estado de existência é, para Kierkegaard, “querer ser si mesmo”, “ousar ser nós próprios”,⁴¹⁹ é viver o que acreditamos ser a verdade. Nada adianta ter todo o conhecimento possível e esse conhecimento ser apenas um castelo para ser contemplado. Na sua obra *Doença para a Morte*, Kierkegaard faz uma analogia esclarecedora. Diz ele:

“Certo pensador eleva uma construção imensa, um sistema, um sistema universal que abraça toda a existência e história do mundo, etc., - mas se alguém atentar na sua vida privada, descobre com pasmo este enorme ridículo: que ele próprio não habita esse vasto palácio de elevadas abóbadas, mas um barracão lateral, uma pocilga, na melhor das hipóteses o cacifo do porteiro! E zanga-se se alguém ousa uma palavra para lhe fazer notar essa contradição. Pois que lhe importa viver no erro, logo que construa o seu sistema... com a ajuda desse erro.”⁴²⁰

Percebemos como Kierkegaard, com sua ironia, desvela a contradição que há em construir um sistema e não vivê-lo; defender uma idéia e não incluí-la em sua existência como Indivíduo. A busca do conhecimento, para a humanidade, é um desejo natural e vivificador, porém, esse desejo necessita estar na pauta das reflexões do indivíduo. Para Kierkegaard, a fria razão que desenvolve o crescimento das ciências, não é um mal em si, mas também não é resolução de todos os problemas do homem e da humanidade. A modernidade, que

⁴¹⁷ “Em geral, provar que qualquer coisa existe é sempre uma questão difícil (...) Assim, eu não provo que uma pedra existe, mas sim que algo, que de fato existe, é uma pedra.” (Kierkegaard, 2008, pg. 65.)

⁴¹⁸ Cf. Le Blanc, 2003, pg. 123.

⁴¹⁹ Cf. Kierkegaard em *Doença para a Morte*, 1974, pg. 331.

⁴²⁰ Kierkegaard, *Doença para a Morte*, 1974, pg. 359.

Kierkegaard viu nascer, abdicou do indivíduo para se dedicar com total exclusividade à ciência, e não se deu conta de que o indivíduo reivindica o *querer-se a si mesmo* e não apenas existir como uma folha sobre um rio, totalmente à deriva. Em seus diários, Kierkegaard escreve em 1846: “É incrível a confusão produzida pela filosofia hegeliana na vida privada; triste consequência do fato de que um filósofo se ache um herói quando na vida privada é apenas um filisteu e um pedante. Algo sempre escapou à Hegel: que é viver.”⁴²¹

Portanto, a filosofia de Kierkegaard clama por uma rota diferente da filosofia especulativa que se debruça sobre os conceitos e esquece que é necessário, primeiramente, entender a existência e ter a coragem de buscar o incógnito de si mesmo. A tarefa de Kierkegaard sempre foi a de despertar o Indivíduo agora, neste mundo, para que ele possa *desejar-se* e viver como protagonista e não como coadjuvante. Kierkegaard pertence “ao grupo dos grandes despertadores, inimigos daquilo que a razão pode ter de redutor, profetas da ira e da graça.”⁴²² Sua divergência com o homem contemporâneo se dá pelo fato de que esse não assume sua responsabilidade frente à vida e não tem seriedade suficiente para encará-la.

Qual seria então o Indivíduo-exemplo para Kierkegaard? Johannes de Silêncio responde: Abraão, o cavaleiro da fé. A obra *Temor e tremor* tem para Kierkegaard uma significação ímpar, pois se trata de uma comunicação indireta necessária e imprescindível que ferirá mortalmente os fanáticos da razão pura, pois, será através da história do sacrifício de Isaque que Kierkegaard demonstra a limitação da ciência nas questões ontológicas, ou seja, não há respostas científicas ou lógicas para a angústia de Abraão.

Segundo Kierkegaard, a cristandade de sua época fez uma opção errônea, ou seja, trocou a paixão pela ciência. Essa troca é determinante, pois leva seus contemporâneos, segundo ele, a viver sem paixão e é aí que se perde toda a

⁴²¹ Kierkegaard, 1955, pg. 163.

⁴²² Farago, 2005, pg. 250.

identidade humana, pois, para ele, “é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade.”⁴²³

É neste sentido que Kierkegaard se insurge contra a filosofia especulativa de Hegel e trabalha para desmascará-la através de sua contundente crítica. Conforme Marion, não há dúvida alguma que é Hegel quem ocupa o posto central na polêmica filosófica de Sören Kierkegaard, seu primeiro interlocutor de suas obras e último objeto de crítica e ataque.⁴²⁴

“Na época atual os naturalistas são perigosos sobre tudo. A fisiologia acabará por assumir tais proporções que liquidará a moral. [...] Um filólogo se empenha em explicar o homem totalmente. Que me importa a corrente centrífuga ou centrípeta dos nervos e da circulação do sangue, e o estado do homem visto com um microscópio no seio da mãe? ‘A ética é suficiente para mim’. Acaso necessito saber como se faz a digestão para digerir? Ou como se produz o movimento do sistema nervoso para crer em Deus e amar aos homens? [...] Mas se me converto em um naturalista, a ciência não debilitará minha paixão ética? Quem sabe se com este múltiplo conhecimento de analogias e monstruosidades, de tal ou qual fenômeno, não perderei cada vez mais a impressão da lei moral, do ‘tu deves’, do imperativo ‘cuida de ti!’ [...] Para que serve, então, todo esse saber? Não é essa uma maneira de enganar aos homens, de os tirar pouco a pouco o entusiasmo, de os manter na ilusão de uma crença de que algum dia, por meio de um microscópio ainda maior, explicar que a liberdade é uma ilusão e que tudo se reduz a funções naturais?”⁴²⁵

Portanto, a verdade para Kierkegaard, a verdade que realmente interessa para o Indivíduo é aquela que está intimamente relacionada com sua interioridade, ou seja, uma verdade tem que ser vivida, estar posta na existência. A verdade absoluta hegeliana, então, é uma quimera, pois a existência é contingência, segundo Kierkegaard. Neste sentido, todo o saber que pretender ser absoluto é uma grande ilusão. Qual seria então a saída segundo Kierkegaard? Viver com paixão! A paixão é a saída para nosso mundo que agoniza na areia movediça do conhecimento, ao acreditar que saber mais e mais, resolverá todas as

⁴²³ Kierkegaard abre uma nota de rodapé na obra *Temor e Tremor*, para explicar que leu de Lessing algo semelhante, que diz que, diante de certas circunstâncias, não importa se é Rei, Rainha ou camponesa, na dor ou na tristeza, ou seja, no sentimento humano, “as paixões igualam todos os homens”. (Kierkegaard, *Temor e Tremor*, 1974, pg. 291.)

⁴²⁴ Cf. Marion, 1974, pg. 279.

⁴²⁵ Kierkegaard, 1955, pg. 169-170.

grandes questões da humanidade. Kierkegaard admite sim um imperativo do conhecimento, porém, nada adianta se esse imperativo não for vivido com paixão.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Jorge Miranda de. Valls, Álvaro M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

ARANTES, P. Eduardo. in **Hegel – Vida e Obra**. São Paulo, Ed. Nova Cultura, col. Os pensadores, 1996.

BINETTI, María J. **La posibilidad necesaria de la libertad: Um análisis Del pensamiento de Sören Kierkegaard**. Pamplona – Spain: Cuadernos de anuário Filosófico – Serie Universitaria, 2005.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2006.

-----, **A Queda**. Tradução de José Terra. Lisboa: Ed.: Livros do Brasil, 1968.

-----, **O Estrangeiro**. Tradução de Valerie Rumjaneck. São Paulo: Record, 1957.

CARSON, S. L. **Robespierre – Os grandes líderes**. São Pulo: Nova cultura, 1988.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **A Questão do começo na Filosofia de Hegel - Feuerbach: Crítica ao "começo" da Filosofia de Hegel na Ciência da lógica e na Fenomenologia do Espírito**. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 02, numero 02 junho de 2005, ISSN 1980-8372. <http://www.hegelbrasil.org/rev02b.htm>

-----; Konrad Utz; James Wilson J. de Oliveira (Orgs.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

-----; Marcos Fábio A. Nicolau e Renato Almeida de Oliveira (Orgs.). **Reflexões sobre a fenomenologia do Espírito de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

CIORAN, Emile M. **Breviário de decomposição**. Tradução de José Tomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

DOSTOIÉVSKI, F. M. **O Adolescente**. Tradução e prefácio de Lêdo Ivo. Volume III das Obras completas e Ilustradas. Rio de Janeiro: Jose Olympio Editora, 1962.

-----, **Crime e Castigo**. Tradução, prefácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: ED. 34, 2001.

-----, **Memórias do subsolo**. Tradução, prefácio e notas de Boris Schnaiderman. São Paulo; Ed. 34, 2000.

-----. **O Eterno Marido e Várias Novelas**. Tradução de Boris Schnaiderman e prefácio de Wilson Martins. Volume X das Obras completas e ilustradas. Rio de Janeiro: Jose Olympio Editora, 1961.

-----. **Os Irmãos Karamázov**. Introdução de Otto Maria Carpeaux; tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

EURÍPEDES. **Ifigênia em Áulis; As fenícias; As bacantes**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 4. ed.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

FEUERBACH, Ludwig. **Para a Crítica da Filosofia de Hegel In Filosofia da Sensibilidade (1839-1846)**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Universitas, CFUL, 2005.

-----. **Princípios da Filosofia do Futuro In Filosofia da Sensibilidade (1839-1846)**. Trad. Adriana V. Serrão. Universitas, 2005.

-----. **Teses provisórias para a reforma da Filosofia**. Tradução de Arthur Morão. Lisboa, Edições 70, 1998.

FICHTE, Johann Gottlieb. **A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos**; seleção de textos, trad.: e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Terceira edição. São Paulo: Nova cultura, 1988, (Os Pensadores).

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Trad. De Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Loyola, 2001.

GOETHE, J. Wolfgang von. **Fausto**; tradução de Silvio Meira. Werther, Tradução de Galeão Coutinho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

-----. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. Tradução de Nicolino Simone Neto, apresentação de Marcus Vinicius Mazzari e Posfácio de George Lukács. São Paulo: Editora 34, 2006.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Soren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã**. São Paulo: Novo Século, 2000.

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome, volume I.**, Tradução de Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1969a.

-----. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome, volume II.**, Tradução de Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1969b.

-----, **Ciencia de la lógica**. Tomo I. 2v. 6. Ed. Trad. De Augusta e Rodolfo Modolfo. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993.

-----, **A Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, vol. I, 1992.

-----, **A Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultura, 1996, Col. Os Pensadores.

-----, **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução. São Paulo: Icone Editora, 2005.

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel**. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad. Serafim da Silva Fontes. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KAFKA, Franz. **O Processo**. Org., tradução, prefácio e notas de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2007.

-----, **Carta ao Pai**. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2006.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Trad. De Valerio Rohden, Ed. Bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

-----, Soren. **O Conceito de angústia**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968.

-----, Soren. **Soren Kierkegaard**: textos selecionados por Ernani Reichmann. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1978.

-----, **Diário Íntimo**. Tradução e notas de María Angélica Bosco. Buenos Aires: Santiago Ruenda – Editor, 1955.

_____, **Diário de um Sedutor**. Trad. Carlos Grifo. **Temor e tremor**. Trad. Maria José Marinho. **O Desespero Humano**. Trad. Adolfo Casais Monteiro, in Coleção Os Pensadores; São Paulo: Ed.: Abril Cultural, 1974.

_____. **Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo**. Trad. Silvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Prefácios e notas de Jacques Lafarge. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O Banquete: in vino veritas**. Trad. Álvaro Ribeiro. 4. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

-----, **Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

-----, **Três discursos edificantes de 1843**. Traduzido e editado por Henri Nicolay Levinspuhl. Teresópolis, 2007.

-----, **Johannes Climacus ou É Preciso Duvidar de Tudo**. Tradução de Sílvia S. Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOCH, Carl. **Soeren Kierkegaard**. Traduzido do dinamarquês por A. Nicolet e F. J. Billeskov Jansen, prefácio de Denis de Rougemont. Paris: Editions JE SERS, 1934.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard (coleção Figuras do saber)**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Tradução de Ephaim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2005.

LEMAIRE, Gérard-Georges. **Kafka**. Tradução de Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre, RS: L&PM, 2006.

LUKÁCS, Georg. **Ensaio sobre Literatura**. Coordenação e prefácio de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

-----, **A Teoria do Romance**. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

LUFT, Eduardo. **As sementes da dúvida: Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. São Paulo: Mandarim, 2001.

MAGEE, Edgar Bryan. **Confissões de um filósofo**: Trad.: de Waldéa Barcellos, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARTINS, Geraldo Magela. **A estética do sedutor – uma introdução a Kierkegaard**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-Filosóficos**. Tradução Alex Marins. São Paulo; Ed. Martin Claret, 2004, pg. 173.

MENESES, Paulo. **Hegel e a Fenomenologia do espírito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.

-----, **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

MERTENS, R. S. K. **A tese de Hegel sobre o ser nas doutrinas da Enciclopédia das Ciências filosóficas – Lógica menor (1830)**, IN <http://www.consciencia.org/logica/hegel/roberto.shtml>, último acesso em 20/03/2009.

MONOD, Jacques. **O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna**. Tradução de Bruno Palma e Pedro Paulo de Sena Madureira. 6. Ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

----- . **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

POLITZER, Georges. **Princípios Fundamentais de Filosofia**. Org.: Guy Besse e Maurice Caveing. Trad. João Cunha Andrade, São Paulo: Ed. Hemus, 1960.

RAMOS, Flamarion Caldeira. **A “miragem” do absoluto. Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

REICHMANN, Ernani. **Intermezzo Lírico-Filosófico: 7ª parte**. Curitiba: Edição do Autor, 1963.

ROSS, Jonas. **Razão e fé no pensamento de Sören Kierkegaard: o paradoxo e suas relações**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel**. Tradução Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SANTOS, Deyve R. M. **O legado intelectual de Sören Kierkegaard**. Filosofia UNISINOS, Set/Dez 2005.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. **A Humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Dinalivro, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003

----- . **O Mundo como Vontade e Representação**. 1º tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

----- . **Metafísica do Amor, Metafísica da Morte**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

----- . **Aforismos para a Sabedoria na Vida**. Trad. Genésio de Almeida Moura, Ed. Melhoramentos, 1956.

TOLSTOI, Lev Nikolaievitch. **A Morte de Ivan Ilitch**. Tradução, posfácio e notas de Boris Schnaiderman; texto em apêndice de Paulo Rónai. São Paulo: Ed. 34, 2006.

Valls, Álvaro L. M. **Kierkegaard** in Pecoraro, Rossano (org.) Os Filósofos Clássicos da Filosofia, vol. II de Kant a Popper. RJ – Ed.: Vozes, 2008

-----, **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VERGOTE, Henri-Bernard. **Ler Kierkegaard: Filósofo da Cristandade**. Tradução de Alvaro L. M. Valls e Lúcia Sarmento e Silva. Texto mimeografiado.

Revista ECO numero 159. Buchholz, Bogotá, janeiro de 1974, Marion, Francisco Jarauta, artigo La relacion kierkegaard-Schelling.