

JOÃO ALBERTO PINTO*

KIERKEGAARD E A VIDA
«CONFORME A CONCEPÇÃO CORRENTE DE LÓGICA» (HEGEL)

Kierkegaard and Life "According to the Common Notion of Logic" (Hegel)

Abstract

Starting from Kierkegaard's most explicit statement about the absurd, I try to explain the relations, in Kierkegaard's thought, between traditional logic, Socrates, the (philosophical) notion of mediation and Hegelian logic.

Keywords: absurd; Socrates; logics; non-contradiction; contradiction.

Authors: S. Kierkegaard.

Resumo

A partir da mais clara afirmação de Kierkegaard acerca do absurdo, trata-se de explicar as relações entre lógica corrente, Sócrates, a noção (filosófica) de mediação e lógica hegeliana no pensamento de Kierkegaard.

Palavras-chave: absurdo; Sócrates; lógica; não-contradição; contradição.

Autores: S. Kierkegaard.

1

As crenças com que vivemos podem ser encaradas a partir de dois pontos de vista extremos. Um deles assume a nossa onipotência – e acreditamos naquilo que quisermos acreditar. Melhor ainda, acreditamos apenas naquilo que nos propusermos, ou escolhermos, acreditar. O outro ponto de vista assume a nossa impotência – e nada temos a ver, a não ser *ex post facto*, com aquilo que acreditamos. Tudo se passa neste caso como quando apanhamos uma constipação e descobrimos depois que estávamos sujeitos a apanhá-la.

* Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, e Instituto de Filosofia (Mind, Language and Action Group – MLAG), Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto, Portugal. Email: joaoalberto@letras.up.pt

Descartes, por exemplo, é um adepto do primeiro ponto de vista. Na quarta meditação metafísica, ao investigar o que são os erros, Descartes considera que eles dependem de duas causas a que chama concorrentes. Uma envolve a faculdade de conhecer ou entendimento; a outra envolve a faculdade de escolher pelo livre arbítrio ou vontade. Acontece que a primeira faculdade apenas apreende ideias acerca das quais se podem fazer juízos – pelo que, propriamente considerado o entendimento, nele não se encontra qualquer erro. Depois, propriamente considerada a segunda faculdade, a vontade, o que Descartes¹ diz é que ela «... consiste apenas em que se pode fazer ou não fazer uma coisa (isto é, afirmar ou negar, seguir ou evitar), ou melhor, apenas em que ao afirmar ou negar, seguir ou evitar, o que nos é proposto pelo entendimento, nenhuma força exterior sentimos a determinar-nos a isso.»

Há algumas dificuldades com este ponto de vista, em particular tal como ele é apresentado por Descartes. Uma dificuldade tem a ver com a hipotética – não sentida e, pelo menos nessa medida, inexistente – força exterior. O que nos autoriza a falar nesta força exterior quando se trata de caracterizar a nossa vontade? A ideia de força exterior talvez esteja relacionada, no caso de Descartes, com a união entre corpos e almas, a qual pode ser encarada como o obstáculo maior a propriamente considerar a diferença entre as nossas faculdades (ou, muito mais geralmente, a propriamente considerar a essência de qualquer coisa). Mas não é difícil ligar a ideia de força exterior a outras duas coisas. Por um lado, aos nossos semelhantes. Desde que relativamente próximos de nós, eles parecem capazes de nos fazer afirmar ou negar, seguir ou evitar, algo. (Ainda que sempre provisoriamente, notaria talvez Descartes.) Por outro lado, à lógica – com o carácter impositivo (normativo, por vezes) que tão frequentemente lhe é atribuído. Isto parece requerer, para falar ainda em faculdades, a independência da lógica relativamente à nossa vontade – a qual pode então olhar para a lógica como uma espécie de

¹ No texto das *Meditationes de prima philosophia* tem-se: «...non tamen in se formaliter et praecise spectata major videtur, quia tantum in eo consistit quod idem vel facere, vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus.» Para a tese mais geral e para a terminologia, um pouco antes, tem-se: «Deinde, ad me propius accedens, et qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverto illos a duabus causis simul concurrenti bus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu, et simul a voluntate. Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur; quamvis enim innumeræ fortasse res existant, quarum ideae nullae in me sunt, non tamen proprie illis privatus, sed negative tantum destitutus sum dicendus, quia nempe rationem nullam possum afferre, qua problem Deum mihi majorem quam dederit cognoscendi facultatem dare debuisset; atque quantumvis peritum artificem esse intelligam, non tamen ideo puto illum in singulis ex suis operibus omnes perfectiones ponere debuisset quas in aliquibus ponere potest.»

parceira (ou amiga) ou como uma espécie de adversária (ou inimiga) sempre que se tratar de afirmar ou negar, seguir ou evitar, algo. (A opção de Descartes é, no entanto, um pouco mais complicada ao obrigar-nos a pensar também no ponto de vista de Deus sobre o assunto.)

A dificuldade atrás esboçada talvez seja o que torna Kierkegaard interessante ainda hoje. Não se trata, porém, de notar a distinção de Kierkegaard entre dois tipos de verdade, a “objectiva” e a “subjectiva”, para salientar que a preservação da primeira verdade é o assunto da lógica propriamente dita, enquanto a segunda verdade se regula por uma outra lógica – quer dizer, por uma “lógica” que não é lógica nenhuma. Apesar de isto ser o que Kierkegaard parece, de facto, pensar e fazer questão de afirmar muitas vezes. Trata-se, antes, de notar que para Kierkegaard a dificuldade atrás esboçada se chama, muito especificamente, “cristandade” – mas que se lhe pode chamar também “lógica” (propriamente dita, entenda-se) sem obscurecer de todo a maneira de pensar que é a de Kierkegaard.

A passagem daqui em diante crucial encontra-se no *Postscriptum Conclusivo Não Científico (para as Migalhas Filosóficas)*, obra publicada por Kierkegaard em 1846. Aí está dito a determinada altura o seguinte².

«O que é então o absurdo? O absurdo é que a verdade eterna tenha passado a existir no tempo, que Deus tenha passado a existir, tenha nascido, tenha crescido, etc., tenha passado a existir exactamente como um ser humano único, indistinguível de qualquer outro, pois todo o reconhecimento imediato [disso] é paganismo pré-socrático e, do ponto de vista judeu, idolatria.»

A passagem servirá para esclarecer o recurso à noção de absurdo no pensamento de Kierkegaard³ e, ao mesmo tempo, para apreciar o modo como se conjugam na passagem pelo menos quatro temas recorrentes do pensamento de Kierkegaard.

² KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, edited and translated by Alastair Hannay, Cambridge, UK, University Press, 2009, p. 177.

³ A versão do pensamento de Kierkegaard aqui apresentada deixa de lado a hipótese de tudo aquilo que foi dito, e assinado, por Kierkegaard sob o pseudónimo “Johannes Climacus” dever interpretar-se, na sua totalidade ou na sua maior parte, como sem sentido (“nonsense” ou “unsinnig”). A hipótese remonta a Henry E. ALLISON («Christianity and Nonsense», *The Review of Metaphysics*, 20/3, 1967; também em Daniel W. CONWAY (ed.), *Kierkegaard: Critical Assessments of Leading Philosophers - Vol. III*, London, New York, Routledge, 2003, pp. 7-29), e a Louis Mackey (*Kierkegaard: A Kind of Poet*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971).

O primeiro tema da passagem compreende-se em termos lógicos. Mais especificamente, conforme a concepção corrente de lógica – para usar uma expressão de Hegel à qual mais adiante se voltará. O absurdo é, então, a identidade entre Deus e Jesus Cristo – quer dizer, a relação de identidade que é proposta vigorar entre, por um lado, algo que se caracteriza pela eternidade, infinitude e/ou transcendência (quer dizer ainda, uma entidade que se nos apresenta como Deus ou designamos “Deus”) e, por outro lado, algo que se caracteriza pela temporalidade, finitude e/ou humanidade (quer dizer ainda, uma entidade que se nos apresenta como Jesus Cristo ou designamos “Jesus Cristo”). Esta articulação entre cristandade e absurdo é reconhecidamente um dos motivos maiores, senão mesmo o motivo maior, do pensamento de Kierkegaard. Para o compreender pode-se pensar que lhe corresponde, em termos existenciais, a seguinte pergunta: como é que alguém pode ser (permanecer ou tornar-se) cristão?

Mas há a parte final da passagem. A ideia básica parece ser a de que o absurdo é evitado no paganismo ou, do ponto de vista judeu, por recurso à idolatria. Um modo de explicitar a ideia consiste em considerar que o paganismo está restringido à realidade (eventualmente exemplar, mitológica ou, ainda, sobre-humana) de Jesus Cristo. Talvez “Deus” seja um nome próprio equívoco, se há nomes próprios assim. Talvez “Deus” não seja realmente um nome próprio, mas uma espécie de predicado (disfarçado). Em qualquer caso, a natureza da identidade entre Deus e Jesus Cristo enquanto identidade torna-se imediatamente problemática – e não parece que algo deste último género possa ser tomado como verdadeiro (ou, aliás, como falso) *simpliciter*. Ainda assim parece excessivo multiplicar, também imediatamente, os absurdos. Pensar, por exemplo, que Kierkegaard pretendeu (ou acabou por pretender realmente) que o absurdo é a identidade entre Deus e Jesus Cristo ser o absurdo. Ou, de outro modo, que o absurdo é (o?) absurdo. (E, talvez, outra coisa a verdade, nomeadamente a eterna.) Aquilo que Kierkegaard efectivamente faz é, primeiro, falar num reconhecimento imediato – entenda-se agora, alheio a qualquer subtileza lógica – e, segundo, notar como o judaísmo disponibiliza, a este mesmo propósito, a noção – mais quotidiana do que propriamente lógica – de idolatria.

Acontece que embora Kierkegaard coloque o judaísmo do seu lado na crítica ao paganismo, também parece não haver lugar para o absurdo no judaísmo. Basta pensar que o judaísmo está restringido à realidade (mais ou menos misteriosa, separada ou, num certo sentido, radicalmente teológica) de Deus. A situação revela-se até particularmente simples em termos lógicos: a identidade entre Deus e Jesus Cristo é, no judaísmo, para ser tomada como falsa – mais exactamente, como de facto ou contingentemente (Kierkegaard prefere quase sempre dizer “historicamente”) falsa. (“Altamente improvável”, concede por vezes

Kierkegaard, em vez de “(historicamente) falsa”.) De qualquer modo, a ideia básica torna-se nesta altura a ideia de a articulação com o absurdo ser o que é específico da cristandade – ao contrário do que sucede quer no paganismo, quer no judaísmo.

No entanto, se há um problema na articulação entre cristandade e absurdo, o problema envolve primordialmente o paganismo – só o paganismo, e não o judaísmo, pôde colocar em marcha o problema. Kierkegaard fala assim, frequentemente, no problema da verdade subjectiva da cristandade – mas a compreensão dos dados essenciais do problema obriga à consideração de mais um tema da passagem.

3

Sócrates é o segundo tema do pensamento de Kierkegaard que está envolvido na passagem. O lugar central que Sócrates ocupa no pensamento de Kierkegaard percebe-se, primeiro e de uma perspectiva histórica, por relação com o paganismo – efectivamente dito “pré-socrático” na parte final da passagem – mas, em segundo lugar, por relação também com o judaísmo. Quem é, no entanto, o Sócrates que interessa realmente a Kierkegaard? (Isto equivale mais ou menos a assinalar o quanto Kierkegaard é um dos principais responsáveis pelo que ainda hoje é costume chamar “o problema de Sócrates”.)

O Sócrates de Kierkegaard não é o cidadão empenhado e conversador, talvez um pouco curioso demais, mas de facto perito em assuntos tão quotidianos como o valor de diversas moedas ou como a compra e venda de terrenos, retratado essencialmente por Xenofonte. Também não se trata do profeta da superioridade de um certo saber (ou de um certo amor pelo saber?) – a filosofia, claro – relativamente a outros saberes (ou amores?). Este Sócrates é o herói apenas de Platão. O Sócrates de Kierkegaard é, antes de mais, desde os primeiros escritos de Kierkegaard, o Sócrates que se encontra em Aristófanes⁴. Alguém que, diz

⁴ Sobre este ponto, eis uma passagem de Kierkegaard constante da sua dissertação académica sobre o conceito de ironia («The Concept of Irony, with continual reference to Socrates (September 16, 1841)», em KIERKEGAARD, S., *The Essential Kierkegaard*, edited by Howard V. HONG and Edna H. HONG, University Press, Princeton, NJ, 2000, p. 22): «Aristophanes’ view of Socrates will provide just the necessary contrast to Plato’s and precisely by means of this contrast will open the possibility of a new approach for our evaluation. Indeed, it would be a great lack if we did not have the Aristophanic appraisal of Socrates; for just as every process usually ends with a parodying of itself, and such a parody is an assurance that this process has outlived its day, so the comic view is an element, in many ways a perpetually corrective element, in making a personality or an enterprise completely intelligible. Therefore, even though we lack direct evidence about Socrates, even though we lack an altogether reliable view of him, we do have in recompense all the various nuances of misunderstanding, and in my opinion this is our best asset with a personality such as Socrates.»

Kierkegaard (um pouco antes da passagem sobre o absurdo), toda a vida olhou para (ou por) si próprio, bem antes da sua auto-gratificação pela ironia ter começado a ser tão exagerada que adquiriu um significado histórico mundial⁵. A este propósito vale a pena atentar na grande probabilidade de contemporâneos de Sócrates como Aristófanes (com 51 anos quando Sócrates, com 70 anos, morre), mas talvez não os mais jovens Xenofonte (26 anos) e Platão (24/25 anos), terem achado muito pouca graça à negligência dos poetas, ao desrespeito pelo sentido (caracteristicamente ateniense, ao que parece) de propriedade ou ao desprezo pela investigação tanto da natureza, como das melhores técnicas argumentativas (nomeadamente em contextos jurídicos ou políticos).

O que há de notável em Sócrates para Kierkegaard é, assim, um interesse (auto-gratificatório, note-se) pela ignorância – tal como esse interesse se manifestou no âmbito do que se pode chamar abreviadamente “interioridade”, mas deve ser concebido como presente tanto nele próprio, Sócrates, como nos seus contemporâneos. Deste ponto deriva a visão kierkegaardiana da ironia como uma prática – dotada, enquanto prática, de natureza eminentemente social – por intermédio da qual se pressupõe, ao mesmo tempo que se exercita, uma concepção ética da vida quotidiana, para recorrer a uma das mais célebres expressões de Kierkegaard. O contraste relevante é o que desse modo se estabelece entre uma tal concepção da vida quotidiana e uma concepção teológica da vida quotidiana, presente apenas no judaísmo.

Mas há, para Kierkegaard, outro Sócrates. Trata-se de um Sócrates secreto – a propósito do qual Kierkegaard começa a falar de um segredo socrático. Quer dizer, sem significado histórico mundial. Este Sócrates é aquele que se limita a contemplar a quebra dos laços – previamente mantidos pela ironia (mais o interesse auto-gratificatório na base dela, claro) – entre a sua “interioridade” e a “interioridade” dos seus contemporâneos. Para Kierkegaard⁶, este é mesmo o

⁵ KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, edited and translated by Alastair HANNAY, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 123 (em nota): «Did Socrates speak of what the times demanded, did he grasp the ethical as something to be discovered, or should he be discovered by a prophet with a world-historical gaze, or as something to be decided by the ballot box? No, Socrates was concerned only with himself, and when it came to counting votes he could not even count to five (see Xenophon), was unfit to join in any mission involving several others, to say nothing of one requiring a world-historical mob. He looked to his own – and then Guidance comes along and augments his ironical self-satisfaction with world-historical significance. It is too bad that we have heard nothing from him at all for the last 2,000 years. God alone knows what he thinks of the system.»

⁶ KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, ed. cit., pp. 173-174 (em nota): «This may be the proper place to illuminate an anomaly regarding the set-up of the Crumbs, an anomaly due to my not wanting straight away to make the matter as difficult dialectically as it is, since terminologies and the like nowadays are so muddled that it is almost impossible to protect oneself against confusion. To try if possible to throw a proper light on the difference between the Socratic (which was supposed to be the philosophical, the pagan-

único Sócrates verdadeiramente (“subjectivamente” ou “experimentalmente”) existencial – preocupado apenas em existir (ou, ainda, em “transformar-se nele próprio”), com as expressões usadas por Kierkegaard. E este Sócrates é o único que a cristandade pode aprofundar – sem que, como também diz Kierkegaard (neste caso muito antes da passagem sobre o absurdo⁷), a cristandade se torne ela própria um grande passo atrás. É fácil ver em que direcção: na direcção, outra vez, do paganismo pré-socrático ou, ainda, do judaísmo.

Ainda assim o lugar central de Sócrates no pensamento de Kierkegaard apenas se compreende a partir da relação do Sócrates secreto com outras duas posições. Estas são já pós-socráticas – embora Kierkegaard decididamente não as encare, para retomar a metáfora anterior, como passos adiante. Uma das posições corresponde à doutrina (ou dogmática) católica; a outra posição corresponde à ciência – no específico sentido que a palavra “ciência” possui em Hegel. De qualquer maneira, o ponto principal, inúmeras vezes repetido por Kierkegaard, é o de que as duas posições pós-socráticas assumem indevidamente o carácter ultra-passado de Sócrates⁸.

4

O que permite considerar um terceiro tema presente na passagem de Kierkegaard sobre o absurdo. O catolicismo e o hegelianismo, para Kierkegaard,

philosophical position) and the experimental category that really goes beyond the Socratic, I reduced the Socratic to the principle that all knowing is recollecting. This is how people generally see it, and only someone with a quite special interest in the Socratic, and going back constantly to the sources, will see the importance of distinguishing between Socrates and Plato on this score. The proposition does indeed belong to both; it is just that Socrates is constantly taking leave of it in order to exist. Holding Socrates to the proposition that all knowing is recollecting makes him into a speculating philosopher, instead of what he was, an existing thinker who understood the essential thing to be existing.»

⁷ KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, ed. cit., p. 33: «The Socratic secret, which if Christianity is not to be an infinite step backwards can only be infinitized in the latter through a deeper inwardness, is that the movement is inwards, that the truth is the subject’s transformation in himself.»

⁸ Eis uma passagem crucial de Kierkegaard em «The Sickness unto Death, a Christian psychological exposition for upbuilding and awakening (July 30, 1849)», em KIERKEGAARD, S., *The Essential Kierkegaard*, ed. cit., p. 369) sobre este ponto: «So it could very well be that our age needs an ironic-ethical correction such as this – this may actually be the only thing it needs – for obviously it is the last thing it thinks of. Instead of going beyond Socrates, it is extremely urgent that we come back to this Socratic principle – to understand [epistemicamente ou, como mais adiante fica claro, especulativamente] and to understand [existencialmente] are two things – not as a conclusion that ultimately aids people in their deepest misery, since that annuls precisely the difference between understanding and understanding, but as the ethical conception of everyday life.»

caracterizam-se ambos pela ideia de que a identidade entre Deus e Jesus Cristo – ou, melhor ainda, o reconhecimento da verdade da identidade entre Deus e Jesus Cristo – depende de uma espécie de trabalho, ao qual cabe a designação de “mediação” na linguagem filosófica corrente à época de Kierkegaard. A linguagem em causa é, no seu essencial, devida a Hegel. Trata-se, abreviadamente, de assumir a hipótese segundo a qual há desde sempre e por todo o lado – nas formas rudimentares de consciência, mas também na percepção das coisas e no entendimento relacional destas coisas, para lembrar os três primeiros capítulos da fenomenologia hegeliana do espírito – pressuposições que são conceptualmente articuláveis. A hipótese vigora igualmente nos três níveis seguintes da fenomenologia hegeliana do espírito – ao nível da luta das auto-consciências pelo reconhecimento mútuo, ao nível do exercício prático da razão e, depois, ao nível da ordem ética (“Sittlichkeit”) na qual as convenções/costumes (“Sitte”) regulam, ainda que astuciosamente, as vicissitudes que surgem nos dois níveis anteriores. Daqui resultava o espírito (“Geist”), no sentido mais estrito da palavra em Hegel.

A ideia de mediação opõe-se, pois, à possibilidade de qualquer reconhecimento imediato (do género de uma certeza sensorial, por exemplo) e, para lembrar a acusação do judaísmo ao paganismo, também à idolatria (quer dizer, à adoração de imagens como, por exemplo, a de Jesus Cristo⁹). Igualmente assinalável é a proximidade da ideia de mediação que, para Kierkegaard, informa o catolicismo e o hegelianismo com a ideia de mediação que está presente na concepção da “interioridade” como disposta (predisposta, talvez) ou como sujeita (“obrigada” também serviria) à anamnese – a qual, para retornar à posição de Kierkegaard acerca de Sócrates, se encontra apenas em Platão. A diferença que obriga a pensar neste último caso em (mera) proximidade é o elemento temporal ou, mais precisamente, histórico-geográfico, que só está presente no catolicismo e no hegelianismo. A frustração de Kierkegaard relativamente à mediação é, de qualquer maneira, bem clara. Quando Kierkegaard fala mais directamente na mediação, acaba a encará-la, por exemplo, como miragem¹⁰, como

⁹ KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, ed. cit., p. 505.

¹⁰ KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, ed. cit., p. 166: «Mediation is a mirage, like the I-I. From the abstract point of view, everything is and nothing becomes. So mediation cannot possibly have its place in abstraction, since it has movement as its presupposition. Objective knowledge may certainly have what is there for its object, but since the knowing subject is existing, and is through existing on the way to being, speculation must first explain how a particular existing subject is supposed to relate to knowledge of mediation, what he is at the moment, whether, for instance, he is at the moment not rather distract; where he is, whether he is not on the moon.»

quimera¹¹ ou, ainda, como paradoxo absoluto da especulação¹². “Especulação” é, claro, um nome mais para a espécie de trabalho que assume a hipótese formulada no parágrafo anterior. Ao dedicar-se à história e à geografia, a especulação distingue-se da anamnese platónica, mas apenas Sócrates – o Sócrates secreto, entenda-se – escapou realmente à especulação.

Falta identificar as mediações que estão em causa para Kierkegaard nas duas posições pós-socráticas. Trata-se das mediações proporcionadas, no caso do catolicismo, por uma igreja (ou um padre/pastor) – daí Kierkegaard falar tantas vezes, quase sempre com algum desdém, em “visitantes de igrejas” (ou “seguidores”) – e, no caso do hegelianismo, por um sistema lógico. O que permite retornar a um tema anterior. Quanto mais não seja pela simples razão de que o sistema lógico em causa é um sistema lógico *sui generis*.

5

O quarto tema da passagem é, muito simplesmente, Hegel. Um ponto geral pode, desde já, fazer-se nos seguintes termos: o absurdo de Kierkegaard não é, simplesmente não é, absurdo nenhum para Hegel – dir-se-ia até que muito pelo contrário. A ideia desdobra-se em duas. Uma é a ideia segundo a qual o absurdo de Kierkegaard é uma instância, de facto recorrente, do que Hegel encara como determinações do pensamento – elas próprias objecto do sistema lógico hegeliano. A outra ideia é a de que apenas este sistema lógico, de acordo com uma observação do próprio Hegel, se ocupa realmente – mas também contra as melhores ou, pelo menos, as mais vulgares opiniões sobre lógica – da vida. Eis a observação relevante de Hegel¹³.

¹¹ KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, ed. cit., p. 335: «In a previous section I have tried to show the chimerical nature of mediation when, for someone existing, there is supposed to be a mediation between existence and thought, since everything said for mediation may be true and glorious but becomes untrue in the mouth of someone existing, since as existing he is prevented from getting any foothold outside existence from which to mediate something which, besides being in the course of becoming, also eludes completion. It was also shown that this whole talk of mediation in relation to someone existing is treacherous, since existence is just what abstract thinking, to say nothing of pure thinking, ignores, which ethically speaking has so little merit as to be, on the contrary, condemned.»

¹² KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, ed. cit., p. 318: «If Christianity is the opposite of speculation, it is also the opposite of mediation, the latter being speculation's idea – so what does it mean to mediate it? So what then is the opposite of mediation? It is the absolute paradox.»

¹³ HEGEL, G. W. F., *The Science of Logic*, translated and edited by George DI GIOVANNI, Cambridge University Press, Cambridge, NY, 2010, p. 676 [I2.179].

«A ideia de vida tem a ver com um assunto tão concreto, se se quiser tão real, que tratá-lo é, conforme a concepção corrente de lógica, ultrapassar os limites desta.»

É fácil imaginar o desgosto de Kierkegaard perante o que Hegel assim anuncia. Um pouco mais difícil é apontar o que é que nisso desagrada realmente a Kierkegaard.

De qualquer modo, abreviando uma história complicada, eis o que Hegel se propôs fazer. Abandonar a lei da identidade – e postular, em vez dela, uma lei da contradição. (Ou uma lei da não identidade, noutra designação também aceitável.) Para começar note-se que, conforme a concepção corrente de lógica, entre a lei da identidade e as igualmente famosas leis do terceiro excluído e da não contradição vigora uma equivalência lógica. É que, sempre conforme a concepção corrente de lógica, a contradição está ligada ao igualmente famoso princípio *ex falso quodlibet*. Pense-se, de seguida, numa formulação particularmente simples para uma lei da contradição: tudo é (nalgum momento e sob algum aspecto, para lembrar outra cláusula famosa) contraditório. A questão que então se coloca é, evidentemente, a de saber qual é o entendimento apropriado, se há algum, para a lei da contradição que assim teria sido enunciada. Acontece que um tal entendimento requer não que se aceitem como verdadeiras todas as afirmações da forma “p e não-p” (“para todo o x, x é F e x não é F”), mas sim algo de diferente.

Em primeiro lugar, que para todos os conteúdos ou objectos determinados há um momento – a terminologia hegeliana permite chamar a este momento, pelo menos, “dialéctico” e “determinativo/determinante” – no qual ocorre a própria determinação de tais conteúdos ou objectos. E a tarefa de um sistema lógico (digno do nome, dir-se-ia, pensando já como Hegel) é ocupar-se especificamente desse momento – que é, nas palavras de Hegel, responsável pelo pensamento e/ou pela vida, no desenvolvimento mais concreto ou mais real de tal coisa. Em segundo lugar, que isto não pode concretizar-se apenas com uma negação – havendo, pois, que proceder à distinção entre pelo menos duas negações. Uma delas pode ser, evidentemente, a negação conforme a concepção corrente de lógica – que afecta conteúdos ou objectos determinados, mas também é incapaz de introduzir (de “conduzir a” ou “pôr”, na terminologia hegeliana) qualquer conteúdo ou objecto determinado. Apenas uma outra negação, hoje em dia muitas vezes chamada “forte”, pode ser encarada como negação dialéctica ou determinativa/determinante. E pode-se mesmo defini-la, por exemplo, assim: “P” é “p e (não-(p e não-p))”; “NÃO-P” é “não-p e (não-(p e não-p))”. Claro que no segundo componente das anteriores conjunções se tem, outra vez conforme a concepção corrente de lógica, a lei da não contradição. (A funcionar como elemento neutro nas duas conjunções anteriores, dir-se-ia.) Acontece apenas que,

agora, ela já não é lei nenhuma – quer dizer, a lei da não contradição não é válida em geral. (Não pode assumir-se que funcione como elemento neutro, dir-se-ia ainda.) Os efeitos explosivos, como muitas vezes se diz, do princípio *ex falso quodlibet* são também evitáveis por meio de uma modificação da regra de redução ao absurdo, a qual se torna mais exigente do que na conforme a concepção corrente de lógica. (A regra pode, por exemplo, tal como acontece em muitos dos sistemas actualmente ditos “paraconsistentes”, passar a requerer a dedução de “não-(p e não-p)”, para além da dedução de “p” e “não-p”, antes de ser aplicada.) Nesta situação, todos os conteúdos ou objectos, ainda que se encontrem (nalgum momento e sob algum aspecto) determinados, são mesmo para ser pensados e/ou vividos como possuindo (nalgum momento e sob algum aspecto) caracterizações diferentes, inclusivamente caracterizações que – conforme a concepção corrente de lógica – são contraditórias. A lei da identidade – a pressuposição da auto-identidade e natureza permanente de tais conteúdos ou objectos – torna-se ociosa.

Vale a pena lembrar o que, nesta direcção, precisamente escreveu Hegel¹⁴.

«De facto, no que respeita à pretensão de não *haver* qualquer contradição, de nenhuma se encontrar, não é preciso sequer preocuparmo-nos com isso; uma determinação absoluta da essência deve ser encontrada em toda a experiência, em todas as coisas reais, exactamente como em todo o conceito. (...) A própria experiência vulgar atesta que *existe mesmo* pelo menos *uma enorme quantidade* de coisas contraditórias, disposições contraditórias, etc., nas quais a contradição está presente não a partir de qualquer reflexão exterior, mas nelas próprias. A contradição também não é para ser encarada como uma anormalidade que acontece apenas aqui e ali, mas antes é o negativo na sua determinação essencial, o princípio de todo o auto-movimento que não consiste senão no desenvolvimento da contradição. O movimento externo, sensível, é ele próprio a existência imediata da contradição. Algo se move, não porque está aqui agora e [está] ali noutra agora, mas porque num mesmo agora está e não está aqui; porque neste aqui está e não está ao mesmo tempo. Há que conceder aos antigos dialécticos as contradições que eles salientaram no movimento; mas delas se segue não que o movimento não é [não existe], mas sim que é contradição *existente* [como *existente*; a existir].»

Atendendo ao caso para o movimento que Hegel apresenta, bem como ao facto de a pretensão de lidar com o movimento ser aquilo mesmo que Kierkegaard várias vezes aponta como “o” defeito do sistema (lógico, mas não só) de Hegel, compreende-se o alcance da passagem de Kierkegaard acerca do absurdo. Em vez de se assumir, primeira hipótese, a não realidade – ou o absurdo – de uma entidade que se apresenta como Deus e como Jesus Cristo, ou, segunda hipótese, a realidade apenas de uma entidade que se apresenta como Deus, ou,

¹⁴ HEGEL, G. W. F., *The Science of Logic*, ed. cit., p. 382 [II.287].

terceira hipótese, a realidade apenas de uma entidade que se apresenta como Jesus Cristo, assume-se, quarta e última hipótese, a realidade de uma entidade (indeterminada) que se apresenta (determinadamente) como Deus e como Jesus Cristo. O sistema lógico hegeliano permite a seguir salientar, em primeiro lugar, que está por mostrar (i) que Deus não é (negação forte) eterno, infinito e/ou transcendente ou (ii) que Jesus Cristo não é (negação forte outra vez) temporal, finito e/ou humano – de maneira a assumir (i') a não realidade de Deus (a terceira hipótese, mais acima) ou (ii') a não realidade de Jesus Cristo (a segunda hipótese, mais acima). Em segundo lugar, uma vez que a não realidade – ou o absurdo – de algo que se apresenta como Deus e como Jesus Cristo (a primeira hipótese, acima) está posta de parte pela natureza do próprio sistema lógico hegeliano, a passagem de Kierkegaard acerca do absurdo revela que Kierkegaard chama “absurdo” precisamente ao que o sistema lógico hegeliano permitiria ver como natural, como existente ou, mais precisamente ainda, como lógico.

Parece, em conclusão, haver uma outra maneira de formular este último ponto. Kierkegaard procede sempre conforme a concepção corrente de lógica – dir-se-ia até que, pelo menos de um ponto de vista como o de Hegel, Kierkegaard está prisioneiro na concepção corrente de lógica. Sem o que Kierkegaard talvez não tivesse conseguido fazer um salto (como aquele que se dá, ao que parece, na fé) parecer tão diferente de simples passos, para atrás ou para diante.