

**A DIALÉTICA EXISTENCIAL-RELIGIOSA DA REPETIÇÃO: ASPECTOS
REFERIDOS A ARISTÓTELES E HEGEL**

**THE EXISTENTIAL-RELIGIOUS DIALECTICS OF REPETITION: ASPECTS
RELATED TO ARISTOTLE AND HEGEL**

CARLOS EDUARDO CAVALCANTI ALVES(*)



(*)**Carlos Eduardo Cavalcanti Alves**

Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, linha de pesquisa Filosofia da Religião, pesquisando sobre o conceito de repetição em Kierkegaard. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, com pesquisa sobre fé e existência na obra *Temor e tremor* (2016). Teólogo com pós-graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo, com trabalho de conclusão de curso sobre a cristologia do teólogo francês Oscar Cullmann (2001). Administrador com MBA em Gestão Financeira (2012). Consultor empresarial no Sebrae São Paulo. ORCID: [0000-0002-2205-6991](https://orcid.org/0000-0002-2205-6991)
E-mail: c.eduardocavalcanti@gmail.com

Resumo: Em *A repetição*, obra de autoria do pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard, o conceito de repetição é apresentado em sua negatividade. Estética, ironia e recordação, na experiência do autor pseudônimo Constantin Constantius, assim como poética, melancolia e culpa, no drama do jovem personagem, levam à conclusão de que a esfera religiosa da vida seria, de fato, o âmbito de ocorrência da repetição. A obra, contudo, termina sem elucidar como se daria a presença de tal fenômeno, que deveria ocorrer, nas palavras do próprio Constantius, pela irrupção do religioso. Com o objetivo de estabelecer bases para a compreensão da dialética que envolve a repetição, serão apresentados aspectos de sua relação com as filosofias de Aristóteles e Hegel. A análise dessas linhas de pensamento, em seu confronto com o conceito em questão, permite concluir que a repetição se baseia no interesse do indivíduo e afirma o temporal e o eterno, em uma dialética que remete à transcendência enquanto relação existencial-religiosa.

Palavras-chave: Repetição; Existência; Kierkegaard; Movimento; Mediação.

Abstract: In *Repetition*, authored by the Danish thinker Søren Aabye Kierkegaard, the concept of repetition is presented in its negativity. Aesthetics, irony, and recollection, in the experience of the pseudonym Constantin Constantius, as well as poetic, melancholy and guilt, in the drama of the young character, lead to the conclusion that the religious sphere of life would, in fact, be the realm of occurrence of repetition. The work, however, ends without elucidating how the presence of such a phenomenon would occur, which should occur, in the words of the pseudonym itself, by the irruption of the religious. To establish bases for understanding the religious dialectic that involves repetition, aspects of its relationship with the philosophy of Aristotle and Hegel will be presented. The analysis of these lines of thought in their confrontation with the concept in question, allows us to conclude that repetition is based on the individual's interest and affirms the temporal and the eternal in a dialectic that refers to transcendence as an existential-religious relationship.

Keywords: Repetition; Existence; Kierkegaard; Movement; Mediation



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Os personagens principais de *A repetição* desenvolvem pensamentos autônomos a respeito de suas existências. Constantius elabora reflexões sobre possíveis manifestações e implicações existenciais da repetição de modo filosófico, transitando pelos caminhos da metafísica platônica, da estética, da ironia e, finalmente, da análise dos fenômenos detectados por sua observação. Sempre interessado em constatar a possibilidade da repetição nos conteúdos e movimentos da existência, conclui não haver tal fenômeno em sua relação com o mundo que o cerca. Tanto na sensorialidade imediata de suas percepções quanto nas relações interpessoais, seu interesse dissolvia-se na mudança e no movimento da realidade. A falta de sentido derivava-se de suas conexões interiores com o exterior.

O jovem imaginado por ele, personagem afetado por uma frustração amorosa, é o objeto da experimentação psicológica que permite, ao pseudônimo, construir imaginariamente uma hipotética existência preocupada com a adequação da própria interioridade à relação consigo mesma e, para além disso, a uma forma de transcendência voltada ao religioso. Por isso, conclui Constantius, seria improdutivo recorrer à filosofia, cujo escopo limita-se à reflexão sobre questões da imanência, tais como a essencialidade do mundo exterior e as relações estabelecidas com ele pela razão filosófica, com as quais o próprio pseudônimo ocupara-se.

Na opinião do pseudônimo, o jovem faz bem ao se voltar a Jó, personagem bíblico cuja saga em busca de respostas sobre o próprio sofrimento poderia auxiliar na compreensão de como resolver seus dilemas interiores, oriundos de sua idealização poética do amor. Entretanto, a apropriação da epopeia bíblica pelo jovem mostra-se indevida, pois a trata esteticamente através de um pensamento religioso incipiente: conquanto mais interiorizado que Constantius, a exemplo dele volta-se à exterioridade das relações de subjetividade estabelecidas com a realidade. A repetição, mais uma vez, não fora identificada ou compreendida na existência pelo pseudônimo.

Em *A repetição*, o conceito em questão é apresentado por Kierkegaard em sua negatividade. Estética, ironia e recordação, na experiência de Constantius, assim como poética, melancolia e culpa, no drama do jovem, levam à conclusão de que a esfera religiosa da vida seria, de fato, o âmbito de ocorrência da repetição. A obra, contudo, termina sem elucidar como se daria a presença de tal conceito, que deveria ocorrer, nas palavras do próprio pseudônimo, pela irrupção do religioso.

Com o objetivo de estabelecer bases para a compreensão da dialética existencial-religiosa que envolve a repetição, serão apresentados aspectos de sua relação com as filosofias de Aristóteles e Hegel, a partir da reflexão de Constantius, a fim de sugerir que a repetição se baseia no interesse do indivíduo, e afirma o temporal e o eterno em uma dialética que remete à transcendência como esfera da relação existencial-religiosa.

1. MOVIMENTO EM ARISTÓTELES COMO PRECURSOR DA REPETIÇÃO

O anseio de Constantius para descobrir como ocorre a repetição remete sua reflexão filosófica, em um mesmo comentário, a Aristóteles, sobre o conceito de movimento, e a Hegel, a propósito da mediação e da transição. O pseudônimo assim se expressa sobre a repetição:

No nosso tempo fica, por explicar de onde vem a mediação, se resulta do movimento de ambos os momentos envolvidos e em que sentido já está contida neles, ou se é algo de novo que vem acrescentar-se, e, nesse caso, como. Nessa perspectiva merece ser especialmente levada em conta a consideração grega do conceito de *κίνησις*¹, que corresponde à categoria moderna de “transição” (KIERKEGAARD, 2009, p. 50-51).

O sistema filosófico de Hegel é o alvo principal de Constantius, como fica evidente em sua menção às categorias hegelianas. Ao confrontá-las com a *kinêsis* aristotélica, o pseudônimo ressalta a ineficácia da filosofia moderna, representada pela especulação hegeliana, em apresentar respostas satisfatórias aos questionamentos clássicos.

¹ Neste artigo transliterada para o português como *kinêsis*, com o significado, na filosofia de Aristóteles, de movimento (BERTI, 2015).

O pseudônimo aponta a compreensão do devir na *kinêsis* aristotélica como relação entre o ser e o nada. Em várias de suas anotações, Kierkegaard interessa-se pelo movimento enquanto transição do estado de possibilidade para o de realidade. Sua interpretação, porém, não se dá pela lógica, mas pela via da existência. Assim, o indivíduo passa do estado de possibilidade, ou não ser, para o de realidade, ou ser. Por isso, o significado do vir-a-ser² associado à *kinêsis* caracteriza inicialmente a transição (ERIKSEN, 2000, 117-118). O pensador dinamarquês esclarece o que concebe por movimento:

A transição da possibilidade para a realidade é uma mudança [...]. *Kinêsis* é difícil de definir porque não pertence à possibilidade nem à realidade, é mais do que possibilidade e menos do que realidade [...]. Continuidade ou deterioração não são *kinêsis*³ (KIERKEGAARD, 1990, p. 258; tradução nossa).

Em Aristóteles, o mundo não é reduzido à presença ou à posição presença-ausência, ao ser e não-ser, o que sempre dificulta o reconhecimento do que “é”. Essa é a principal metafísica aliada à repetição, na opinião de Caputo (1993, p. 223; tradução nossa; itálicos do autor):

Lá, pensa Kierkegaard, a filosofia tenta considerar o mundo real, pela mudança e o devir, sem reduzir o mundo à *presença*. A metafísica apenas se sente confortável com um mundo de presença e ausência, o ser e sua negação. E sempre teve a maior dificuldade em conceber o que está *entre* eles, no movimento que nem existe nem não existe, mas de alguma forma oscila entre os dois. A metafísica está constantemente *resolvendo* o movimento em ser ou não-ser, empurrando-o para as extremidades de um esquema de oposição binário para conseguir com ele trabalhar e declará-lo nada (visto que é não-ser) ou uma mera imitação de algo (uma vez que não é não-ser). Sempre teve a maior dificuldade em reconhecê-lo pelo que “é” em seus próprios termos e por seu próprio direito⁴.

Ademais, na visão de Furtak (2013, p. 137), esse filósofo grego apresentou a justificação filosófica do conhecimento não científico, a sabedoria prática, que tem a ver

² A expressão será usada com hifenização, “vir-a-ser”, para identificar a categorização filosófica do ser enquanto devir.

³ The transition from possibility to actuality is a change [...]. *κίνησις* is difficult to define, because it belongs neither to possibility nor to actuality, is more than possibility and less than actuality [...] Continuation and decay are not *κίνησις*.” *Pap.* IV C 47.

⁴ “There, Kierkegaard thinks, philosophy attempts to account for the real world, for change and becoming, without reducing the world to presence. Metaphysics is comfortable only with a world of presence and absence, Being and its negation. And it has always had the greatest difficulty in focusing on what is between them, on that movement which neither is nor is not but somehow fluctuates between the two. Metaphysics is constantly resolving movement into being or nonbeing, pushing it into the extremities of a binary oppositional scheme where it can work with it, where it can either declare it nothing at all (since it is not being), or a mere imitation of something (since it is not non-being). It has always had the greatest difficulty in recognizing it for what it “is” on its own terms and in its own right.”

com questões da realidade e da existência contingente. Kierkegaard, em uma entrada em seus diários, demonstra apreciação por essa característica de Aristóteles quando comparada ao hegelianismo: “Hegel nunca fez justiça ao conceito de transição. Seria significativo comparar isso com o ensino aristotélico sobre *kinêsis*”⁵ (KIERKEGAARD, 1990, p. 260; tradução nossa).

Tal conclusão fica clara no seu pensamento posterior a propósito do movimento e do devir, em uma longa anotação entre os anos 1849 e 1850, na qual há uma crítica ao pressuposto filosófico adotado à época no tratamento da *kinêsis*:

A diferença é mal compreendida na mais nova filosofia (quando Trendelenburg⁶ muito apropriadamente aponta que nós devemos começar com a *kinêsis*), como se a questão fosse meramente se nós deveríamos começar com o ser ou o devir. Não, a questão do devir, do movimento, vem de novo a cada momento; se nós não começamos por pressupor a *kinêsis*, não nos movemos de onde se está em direção ao ser; se, porém, nós assumimos o movimento, então podemos fazê-lo parar a cada momento; porque sair do momento inicial já envolve *kinêsis*⁷ (KIERKEGAARD, 1990, p. 263; tradução nossa).

De acordo com Constantius, se a repetição leva ao devir a *kinêsis* é mais útil para o vir-a-ser do que a mediação⁸ e a *Aufhebung*⁹. Segundo ele, a filosofia moderna somente se libertará dos gregos por um conceito de repetição que se baseie no interesse do indivíduo, não na unidade entre pensamento e ser. Por isso, o existente remete à questão do ser e do não ser diante do devir. E acrescenta o pseudônimo, ao avaliar a interioridade do jovem¹⁰ personagem em termos existenciais:

⁵ “Hegel has never done justice to the category of transition. It would be significant to compare it with the Aristotelian teaching about *κίνησις*.” *Pap.* IV C 80.

⁶ Friederich Adolf Trendelenburg (1802-1872) foi um filósofo do pós-idealismo alemão, crítico da dialética hegeliana (FREITAS, 2018, p. 15-17).

⁷ “The difference is misunderstood in the newest philosophy (when Trendlenburg quite properly points out that we ought to begin with *κίνησις*), as if the question were merely whether we should begin with being or with becoming. No, the question about becoming, about movement, comes again at every point; if we do not begin by presupposing *κίνησις*, we do not move from the spot with *seyn*; if, however, we assume motion, then we can bring it to a halt at every point, because getting away from the initial spot already involved *κίνησις*.” *Pap.* X2 A 324.

⁸ Processo lógico em que o conhecimento se dá pelo conceito advindo da relação ontológica entre o ser e o não-ser, que se condicionam mutuamente e não podem existir isoladamente (HEGEL 2012, p. 143-145, 148-149; 353; parágrafos 64, 69, 215; KERVÉGAN, 2008, p. 80-81).

⁹ Termo alemão que, na filosofia hegeliana, significa um tipo de negação que é, ao mesmo tempo, preservação. Conceitua a eliminação de diferenças estritas, supressão que dá lugar a uma forma nova e superior do ser. É transição dialética em que um nível inferior é tanto anulado quanto preservado como parte de um estágio mais alto (JUSTO, 2009, p. 91; STEWART, 2003, p. 79; TAYLOR, 2014, p. 176).

¹⁰ O personagem bíblico Jó, para o jovem, em silêncio ou falando dirigia-se a Deus e demonstrava fé inabalável. O rapaz procura uma solução para o turbilhão presente em seu interior. Seu estado de espírito é melancólico e envolvido em culpa, confrontada por uma dupla e dialética negação: não ter agido de forma cortês com a moça, nem ter cometido o erro da dissimulação. Sem coragem de romper a relação por se

A alma dele ganha então uma ressonância religiosa. É isso que propriamente o sustenta, embora nunca chegue a irromper. [...] Teria então, em termos religiosos, esvaziado tudo o que naquela situação havia de terrível consequência. [...] um indivíduo religioso repousa em si próprio e rejeita todos os traços de infantilismo da realidade (KIERKEGAARD, 2009, p. 139-140).

A repetição será, assim, capaz de ser um conceito filosófico que afirmará o temporal como lugar de irrupção do eterno e do religioso. Na repetição, o vir-a-ser precede o ser.

2. REPETIÇÃO COMO ALTERNATIVA À MEDIAÇÃO E À TRANSIÇÃO EM HEGEL

Seguindo Stewart (2003, p. 195 e ss.) – autor que, não obstante reconsiderar a relação de Kierkegaard com Hegel de forma mais favorável¹¹, reconhece que em *A repetição* há uma oposição direta ao filósofo alemão –, pode-se pensar em dois aspectos fundamentais da crítica de Constantius ao hegelianismo: de forma mais geral, ao movimento na lógica; de modo específico, à mediação dialética.

Hegel argumenta que pares contraditórios representam uma unidade de fato no nível ontológico. Um conceito é determinado pelo seu oposto, por isso são complementares em uma relação necessária: algo é apenas quando em relação a outro. O próprio filósofo exemplifica isso, ao falar que os polos positivo e negativo podem se converter um no outro e são condicionados um pelo outro apenas quando estão em relação. Igualmente, crédito e débito não são unidades independentes integrantes do ativo, pois dependem da perspectiva do devedor ou do credor. Afirma Hegel:

No positivo e negativo acredita-se ter uma diferença absoluta. Contudo, os dois são em si o mesmo, e por isso se poderia chamar também o positivo, negativo, e vice-versa igualmente: o negativo, positivo [...]. Positivo e negativo são portanto essencialmente condicionados um pelo outro, e só [existem] em sua relação recíproca [...]. Na oposição, o diferente em geral não tem em frente a si somente *um* Outro, mas o *seu* Outro¹² (HEGEL, 2012, p. 235-236; colchetes do tradutor).

sentir capaz apenas de idealizar o amor, fugiu e se voltou a Deus para resolver sua situação, entendida como sanada após receber a notícia do casamento da antiga amada (KIERKEGAARD, 2009, p. 107-111).

¹¹ Stewart (2003, p. 32-33) entende que, na maior parte da produção de Kierkegaard, o alvo da argumentação é a adaptação equivocada do hegelianismo na filosofia e na teologia, feita por seus contemporâneos na Dinamarca. Defende que há uma influência positiva, de modo geral, de Hegel sobre o pensador dinamarquês.

¹² Parágrafo 119.

Portanto, no hegelianismo, deve haver base de comparação para a definição dos opostos, uma qualidade ou um aspecto particular em unidade ontológica e identidade em nível conceitual. Dessa forma, algo é e não é, pois está em relação a seu oposto. A questão essencial da lógica de Hegel é a identidade entre o ser e o nada, e a síntese dessas duas ideias contrapostas, o devir:

A instabilidade entre os momentos de vir a ser e de deixar de ser deve ser estabilizada dentro de uma categoria mais complexa, que incorpore a diferença negativa entre o ser e o nada dentro de uma unidade “superior”. Isto é alcançado na categoria do ser determinado. Hegel chama este movimento das categorias do ser e do nada para as do devir e do ser determinado de um caso exemplar do movimento de *Aufhebung* [...] Neste caso, os momentos do ser e do nada são *ambos* cancelados e preservados como aspectos do devir, e estes momentos “suspensos” de devir são por sua vez transformados nos momentos de *uma coisa e outra* dentro da unidade mais complexa do *ser determinado* (SINNERBRINK, 2017, p. 42; itálicos do autor).

Hegel reinterpreta as leis da lógica clássica e elabora a concepção de movimento dialético, pela rejeição à compreensão tradicional de conceitos ligados à diferença – de diferença absoluta e diversidade – e adoção do conceito de oposição. A absoluta diferença é a negação abstrata do termo dado, como A e não-A. A diferença é em si autorrelacionada, pois um termo não é negado por outro, mas repetido e negado de forma abstrata de si e a partir de si. Não há relação com um segundo termo, tão somente identidade consigo mesmo. É unidade de si e da identidade, em sua própria diferença autodeterminada, sem transição de um a outro estado ou relação com o outro exterior. A noção de diferença contém a de identidade, e vice-versa, para Hegel.

Isso leva ao desprezo à concepção de diferença absoluta, uma vez que não há outro determinado, e aos conceitos clássicos de identidade e não contradição¹³, especialmente em Aristóteles. Diversidade é outro conceito da filosofia tradicional de então, segundo o qual a diferença é posta pelo sujeito que faz a oposição, externo aos termos que são colocados em posições opostas. Cada termo existe em si mesmo e de forma indiferente ao outro, sem relação entre eles. Tudo é diferente de tudo o mais. Essa noção, de diversidade, é também inadequada para Hegel por ser indeterminada, uma vez que os

¹³ Segundo esse princípio, por exemplo, A não pode ser simultaneamente não-A em qualquer condição dada. Hegel não adota esse e outros pressupostos da lógica formal, a fim de “apresentar um sistema de relações categoriais autofundado” (SINNERBRINK, 2017, p. 42).

termos não têm relação entre si: cada termo é determinado em si mesmo e nada tem a ver com os outros termos (GADAMER, 2012, p. 107).

Oposição ou contrariedade é para Hegel a real noção de diferença, a *aufhebung* da identidade e da diferença na contradição. Assim, o primeiro termo não é negado abstratamente ou pela indiferença de outro termo, mas em seu próprio outro determinado, seu oposto. Há uma necessária relação de um termo com o outro, a exemplo de norte e sul, direita e esquerda. É nessa concepção de oposição que o movimento da lógica se torna possível. A negação do primeiro termo produz o outro determinado, como a negação do ser produz o nada. Esse outro determinado permite o movimento dialético de ir adiante, avançar. Trata-se de uma reinterpretação da noção clássica de contradição.

Haufniensis critica a doutrina hegeliana da negação determinada, segundo a qual o negativo produz seu oposto e tanto o nega como o supera, pois que o negativo passa a ser o necessário em vez de a pura negação aristotélica:

O negativo é, aí, a imanência do movimento, é o evanescente, é o superado [...] torna-se aquele que produz o seu contrário, quer dizer, não mais uma negação, mas uma “contraposição” (*Contra-Position*). Então o negativo deixa de ser o silêncio do movimento imanente, tornando-se este “*necessário Outro*” de que a Lógica decerto poderá ter grande necessidade para fazer deslanchar o movimento, mas de modo nenhum é o negativo (KIERKEGAARD, 2010, p. 15; itálicos do autor).

O pseudônimo, nessa passagem, defende que o movimento na lógica é uma categoria equivocada, pois seu domínio é concebido como eterno, fixo. A realidade efetiva¹⁴, porém, apresenta movimento e mudança. A impotência da lógica consiste na sua transição para o tornar-se, onde existência e realidade vão adiante, e na sua consequente absorção pelas categorias que se mostram sempre as mesmas. Assim, a lógica está relacionada ao necessário e ao eterno, enquanto o movimento ou a mudança estão conectados à existência como realidade efetiva. A visão de Hegel seria a de que o movimento como transcendência¹⁵ é absurdo, já que o movimento de algo requer sua

¹⁴ O idioma dinamarquês tem duas palavras para expressar a ideia de realidade: *Virkelighed* e *Realitet*. A primeira tem o significado de efetividade, “realidade efetiva”. A segunda refere-se à realidade do pensamento, do conceito, da crença, como quando se fala, por exemplo, da realidade do amor (ROOS, 2021).

¹⁵ Remete a valores eternos (válidos universalmente), eternidade ou o próprio Deus, qualitativamente diferentes da temporalidade e do indivíduo, conquanto conectados existencialmente com este. Para Kierkegaard a propósito da repetição, transcendência denota eternidade, em oposição e diferença qualitativa à temporalidade e, contudo, com ela em relação dialética (WATKIN, 2001, p. 76-77).

continuidade e, por isso, pressupõe identidade e diferença em imanência. Haufniensis observa que o movimento imanente na lógica é ilusório, mera tautologia, porque todo movimento envolve transcendência. Também afirma o pseudônimo, com complemento em uma das notas de rodapé inseridas no trecho:

Emprega-se na Lógica o *Negativo* como aquela força estimuladora que põe movimento em tudo. E, afinal, movimento a gente tem de ter na Lógica, não importa como, custe o que custar, por bem ou por mal. O negativo ajuda então, e, se ele não adiantar, ajudam os trocadilhos e outros recursos de linguagem, até porque o próprio negativo se tornou um jogo de palavras. Na Lógica, nenhum movimento deverá vir a ser; porque a Lógica é¹⁶, e todo o Lógico apenas é, e essa impotência do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde existência e realidade aparecem (KIERKEGAARD, 2010, p. 14-15).

Haufniensis critica, nesse trecho, a presença do pensamento eleata na lógica hegeliana através do negativo como uma determinação, bem como da categoria lógica do ser, indevidamente transposta para a existência e a realidade.

A obra *A repetição* reflete as contínuas considerações de Kierkegaard a respeito do princípio hegeliano da mediação, que ocorre por um criticismo da metafísica neste envolvida, especialmente em relação ao problema do movimento. Isso reflete as últimas páginas da primeira obra do pseudônimo Johannes Climacus, que critica a ideia de “certeza sensível” presente na *Fenomenologia do espírito*, noção que demonstra a contradição entre o universal e o particular que ocorre quando alguém expressa, pela linguagem, um objeto particular percebido empiricamente. Isto é, percebe-se o particular, diz-se o universal. Segundo Hegel (2003, p. 88; itálicos do autor):

Enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos é: isto, quer dizer, o isto universal; ou então: *ele é*, ou seja, o ser em geral. Com isso, não nos *representamos*, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas *enunciamos* o universal; ou por outra, não falamos pura e simplesmente tal como nós o “*visamos*” na certeza sensível. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*¹⁷, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que “*visamos*”¹⁸.

¹⁶ “A eterna expressão da Lógica consiste no que os Eleatas, por um mal-entendido, transferiram para a existência: nada surge, tudo é” (KIERKEGAARD, 2010, p. 15).

¹⁷ *Meinen* no idioma alemão, com o significado de pensar a respeito, julgar (CAMBRIDGE DICTIONARY ALEMÃO-INGLÊS, 2021).

¹⁸ Parágrafo 97.

A verdade, para o filósofo alemão, não está na particularidade do objeto ou no sujeito pensante, mas na união entre objeto e sujeito:

Comparando a relação, em que o *saber* e o *objeto* surgiram primeiro, com a relação que estabelecem, uma vez chegados a esse resultado, [vemos que] a relação se inverteu. O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível; pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no “*visar*” [meinem/Meinen]: o objeto é porque *Eu* sei dele. Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda supressumida, se não apenas recambiada ao *Eu*¹⁹ (HEGEL, 2003, p. 88-89; itálicos do autor; colchetes do tradutor).

A oposição é suprimida posteriormente, dando lugar à totalidade da certeza sensível na realidade que, por esse meio, compreende o objeto e o sujeito:

A certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no *Eu*, e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro, pois o que ‘*viso*’ em ambos é, antes, um inessencial. Ora, o objeto e o *Eu* são universais: neles o agora, o aqui, e o *Eu* – que “*viso*” – não se sustêm, ou não são. Com isso chegamos a [esse resultado de] pôr como *essência* da própria certeza sensível o seu *todo*, e não mais apenas um momento seu – como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao *Eu*, e depois o *Eu*. Assim, é só a certeza sensível *toda* que se mantém em si como *imediatez*, e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente²⁰ (HEGEL, 2003, p. 89-90; itálicos do autor; colchetes do tradutor).

Se, por um lado, a contradição tem lugar na certeza sensível hegeliana haja vista ser uma generalização abstrata, por outro lado a consciência aponta para além da contradição e alcança um novo e superior saber fenomênico na relação sujeito-objeto (KERVÉGAN, 2008, p. 62-63).

Climacus parece seguir a mesma linha ao afirmar que não há repetição na realidade e na idealidade em si mesmas: ela apenas ocorre na união entre realidade e idealidade, assim como o terceiro estágio de Hegel aponta para a união entre sujeito e objeto. Entretanto, o pseudônimo associa a relação entre idealidade e realidade à questão da repetição, como instância paradoxal da consciência que ambienta a contradição, não a

¹⁹ Parágrafo 100.

²⁰ Parágrafo 103.

certeza sensível a superá-la. Quando se considera a repetição, afirma Climacus, a consciência está no paradoxo do confronto que se apresenta sem ser superado.

Em outras palavras, a repetição, concebível somente diante do que já foi, ocorre no choque que se dá na consciência como contradição, não mediada logicamente, entre realidade e idealidade:

A consciência é, então, a relação, uma relação cuja forma é a contradição. Mas de que modo a consciência descobre a contradição? Caso aquela falsidade mencionada, de que a idealidade e a realidade se comunicassem mutuamente com toda inocência, pudesse persistir, nunca surgiria a consciência; pois a consciência resulta precisamente do confronto, assim como pressupõe o confronto. Imediatamente, não existe o confronto: mas mediadamente ele existe. Desde que se coloca a questão *da repetição*, coloca-se o confronto; pois a repetição só é concebida a partir do que existia antes. Na realidade como tal, não há nenhuma repetição. Se tudo no mundo fosse absolutamente igual, não haveria nenhuma repetição na realidade, porque ela só é no momento. Se o mundo, em vez de ser a beleza, fosse um monte de pedra de dimensão e formato uniformes, ainda não haveria repetição. Eu veria a cada momento por toda eternidade um bloco de pedra, mas se era o mesmo que antes havia visto não seria a questão. Na idealidade, isoladamente, não há repetição; pois a ideia é e permanece a mesma, e não pode, como tal, repetir-se. Quando a idealidade e a realidade entram em contato, nasce a repetição (KIERKEGAARD, 2003, p. 116-117).

A argumentação de Climacus explica a relação entre repetição e consciência, primeiramente, com a afirmação de que na realidade como tal não há repetição: esta existe em um momento singular, não como período de tempo. Por isso, repetição não pode consistir em puro dado da realidade temporal, uma vez que implica reconhecimento de um acontecimento prévio.

Para a verdadeira repetição surgir a idealidade deve se encontrar com a realidade, caracterização do particular sob o ideal, pois em uma dada ocorrência somente haverá a pluralidade do individual, momentos isolados e desconectados. Na idealidade em si não há repetição, pois esta é o oposto da realidade por ser eterna e imutável. Para a repetição ocorrer é necessária uma mudança na relação entre a realidade e idealidade, o que leva à proposição de que, se repetição não ocorre na idealidade ou na realidade quando tomadas isoladamente, deverá ter lugar por outro tipo de mediação. A realidade é necessária para se experienciar dado evento em um instante, bem como a idealidade é requerida para se associar tal evento a um prévio e, assim, reconhecê-lo como uma repetição. Em outras

palavras, para que ocorra a repetição é preciso que haja a entidade empírica e o ideal abstrato, dos quais aquela é uma instância em que ocorre essa união paradoxal:

Quando, por exemplo, vejo algo no momento, a idealidade corre a explicar que se trata de uma repetição. Aqui está a contradição; pois aquilo que existe é, ao mesmo tempo, de um outro modo. Que o dado exterior é, posso entender, mas, no mesmo instante, relaciono-o a algo que também é, algo que é o mesmo e que, simultaneamente, pretende explicar que o outro é o mesmo. Aqui há um redobramento, aqui se coloca o problema da repetição. A idealidade e a realidade, portanto, se chocam; em qual meio? No tempo? Isto é uma impossibilidade. Na eternidade? Isto é uma impossibilidade. Onde, então? Na consciência, aí está a contradição (KIERKEGAARD, 2003, p. 117-118).

A relação entre realidade e idealidade, portanto, é uma contradição que ocorre na consciência: a idealidade é, ao mesmo tempo, o que explica o que ocorre na realidade e o que se choca com ela. Um objeto ou evento é percebido na medida que pode ser categorizado sob um conceito abstrato. No caso da repetição de algo, a questão é como o ideal, ou o universal, se relaciona com esse real particular. De acordo com Climacus, a relação entre realidade e idealidade não pode se dar no tempo, pois é o reino das particularidades mutáveis e sem nenhum universal a uni-los. Da mesma forma, não ocorre na eternidade, no reino das ideias atemporais, porque não há instância particular para uni-los. O único modo de reconhecer o particular como repetição é em função do universal, caso contrário haveria pluralidade de particulares heterogêneos. Da mesma forma, sem o particular a repetição não existiria, porque se restringiria a ideias universais que não poderiam se repetir.

Essa questão faz parte da discussão hegeliana sobre a consciência, na qual Kierkegaard alicerça, conquanto de forma diferente, sua aceção do conceito de repetição. Stewart (2003, p. 288) entende ser esse fundamento epistemológico a respeito da repetição uma apropriação de Hegel, como superação da relação entre a idealidade e a realidade, e o universal e o particular. Contudo, na repetição os termos se unem na consciência por uma contradição, não constituem uma oposição superada: ocorre como movimento transcendente, na consciência do indivíduo, por um salto e sem mediação da lógica. No instante a repetição ocorre de forma livre, como possibilidade. Assim afirma Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010, p. 120):

A história da vida individual progride num movimento que vai de estado a estado. Cada estado é posto com um salto [...]. Contudo, cada uma de suas repetições não constitui

simples consequência, porém um novo salto [...]. Em cada estado está presente a possibilidade [...].

A episteme envolvida vai além da simples identificação da repetição na consciência, instância superior resultante da mediação segundo a concepção hegeliana, para na própria contradição encontrar base para um salto qualitativo que parte da mediaticidade inicial da consciência do universal para a imediaticidade da apropriação subjetiva singular da realidade efetiva.

Na dialética hegeliana, portanto, há uma lacuna quanto à transição das ideias abstratas para a realidade e a existência do indivíduo. Essa constatação é claramente feita por algumas considerações de Haufniensis sobre transição, na tradução brasileira “passagem”, presente na lógica de Hegel:

Há uma categoria utilizada constantemente na filosofia mais recente, não menos nas investigações lógicas do que nas histórico-filosóficas, e que é: *a passagem*. Contudo, jamais nos é dada uma explicação mais detalhada [...] Se isso não é uma pressuposição, então não sei o que é uma pressuposição; pois utilizar-se alguma coisa que não se explica em lugar nenhum equivale, sim, a pressupô-la. [...] Contudo, para bem entendê-lo [o estado de passagem], não se deve esquecer que o novo surge com o salto (KIERKEGAARD, 2010, p. 89, 92; itálicos do autor).

A crítica é feita, primeiramente, por ser o movimento um pressuposto metodológico na lógica, característica incompatível com a falta de pressuposições da filosofia hegeliana. Em segundo lugar, inexistente entre o pensamento e a imanência uma lacuna qualitativa entre os termos mediados, que apenas quando resolvida permitiria que o movimento acontecesse (STEWART, 2003, 405-407).

A resposta para essa questão é o salto, como conceito que traduz o real movimento de transcendência, transição que une dois termos em descontinuidade. Em Hegel não há tal salto, porque o movimento é imanente. Novamente Haufniensis esclarece:

Qualquer movimento, se por um instante se quiser usar essa expressão, é um movimento imanente, o que num sentido mais profundo não é nenhum movimento – do que é possível convencer-se facilmente quando se considera que o próprio conceito de movimento é uma transcendência, que não pode encontrar lugar na Lógica (KIERKEGAARD, 2003, p. 15).

Na lógica de Hegel a relação entre quantidade e qualidade é relevante, a partir da ideia de que se relacionam necessariamente e de forma dialética. Variações de quantidade estabelecem limites nos quais ocorrem mudanças na qualidade, como no caso das oscilações de temperatura da água em estado líquido: em dado momento, ocasiona sua

solidificação ou vaporização, por exemplo. Qualidade, para esse filósofo, é uma categoria restrita ao mundo físico, ontologicamente determinada no ser:

Algo é o que é, por sua qualidade; e, ao perder sua qualidade, deixa de ser o que é. Além disso, a qualidade essencialmente é só uma categoria do finito, que por esse motivo também só tem seu lugar próprio na natureza, e não no mundo do espírito [...] a qualidade mais determinadamente se mostra como tal também no espírito, na medida em que ele se encontra em um estado não-livre, [como o] de doença. É notadamente o caso com o estado da paixão, e da paixão que atinge as raias da loucura. De um louco, cuja consciência está totalmente penetrada de inveja, medo etc., pode-se dizer com razão que sua consciência está determinada enquanto qualidade (HEGEL 2012, p. 187; colchetes do tradutor).

É possível afirmar, portanto, que para Hegel qualidade não pode ser aplicada a questões da existência individual, enquanto movimento singular da consciência e da interioridade. Por ser relacionada à natureza, a qualidade tem como características a finitude e a mutabilidade:

Com isso está expressa, de maneira geral, a natureza do finito, que enquanto Algo não defronta indiferentemente o Outro, mas é em si o Outro de si mesmo, e por isso se altera [...]. O vivente morre, e na verdade simplesmente pelo motivo de que, como tal, carrega dentro de si mesmo o gérmen da morte [...]. A passagem, indicada no parágrafo precedente, da quantidade para a qualidade, não se encontra em nossa consciência ordinária (HEGEL, 2012, p. 189).

A ocorrência do salto se dá como transição, passagem, pela qual a característica quantitativa, indiferente e indeterminada, é interrompida quando, então, surge a nova qualidade. Enquanto na quantidade há um progresso gradual, na qualidade ocorre um salto. Kierkegaard parece reconhecer essa ideia na filosofia hegeliana, contanto mantenha a ressalva de que houve sua indevida restrição à lógica. Pela pena de Haufniensis, afirma que a infelicidade de Hegel consiste em reconhecer insuficientemente a realidade de uma nova qualidade, “porquanto pretende fazer isso na Lógica, a qual, uma vez reconhecido este princípio, terá de chegar a uma consciência inteiramente diversa de si mesma e do seu significado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 32). O salto hegeliano diz respeito à transição das determinações quantitativas para as qualitativas, através do movimento. Na sua dialética, essa passagem relaciona-se à essência, não ao ser – “no ser tudo é imediato; ao contrário, na essência, tudo é relativo”²¹ (HEGEL, 2012, p. 219). Na transição do salto segundo Kierkegaard, diversamente, o movimento caminha da essência para o ser: na

²¹ Parágrafo 111.

noção hegeliana, leva de uma possibilidade a outra; nesta, salta da possibilidade para a realidade. (ERIKSEN, 2000, p. 123; KIERKEGAARD, 1990, p. 2348²²).

Com isso concorda Climacus, citando Lessing²³, para quem verdades históricas são contingentes e nunca demonstração de verdades racionais eternas, transição que somente pode ser feita por um salto. Todo o histórico é contingente, pois é um vir-a-ser: nisso está a incomensurabilidade entre a verdade histórica e a transcendência (KIERKEGAARD, 2013, p. 97-102). A mudança do devir é a passagem da possibilidade para a realidade, e aquela é nadificada por esta. Tudo o que vem a ser não é necessário, pois este é a única coisa que não pode devir. Possibilidade e realidade são diferentes no ser, não na essência. Não podem em sua unidade tornar-se necessidade, pois excluiria o vir-a-ser. “A mudança do devir é a realidade, a passagem acontece pela liberdade. Nenhum devir é necessário... tudo o que vem a ser é *eo ipso* histórico” (KIERKEGAARD, 2011, p. 104).

Entradas nos diários demonstram que a ética, por exemplo, somente pode ser concebida como mudança de qualidade. Há uma transição qualitativa e, portanto, um salto do conceito de felicidade, *eudaimonia*²⁴, para o de dever, decisão não suportada pela finitude do senso comum. Consequentemente, não há como justificar tal movimento de forma lógica. “O homem não é levado a cumprir seu dever por meramente refletir que é a coisa mais prudente a fazer; no momento da decisão, a razão se detém e ele, ou volta à *eudaimonia*, ou escolhe o bem por um *salto*”²⁵ (KIERKEGAARD, 1990, p. 2349; tradução e itálicos nossos).

Ao responder Heiberg²⁶, Constantius esclarece que repetição está na esfera da liberdade e tem seu desenvolvimento de modo diferente do concebido pela lógica, pois é transição que “se torna”:

²² Pap. V C 6.

²³ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), pensador, historiador, dramaturgo e crítico alemão (WATKIN, 2001, p. 146).

²⁴ Conceito aristotélico que traduz o sucesso no exercício da sabedoria, obtido por outras virtudes e condições de vida, como bens exteriores (BERTI, 2015, p. 145).

²⁵ “Man is not led to do his duty by merely reflecting that it is the most prudent thing to do; in the moment of decision reason lets go, and he either turns back to eudæmonism or he chooses the good by a leap.” Pap. V C 7. Entrada realizada em 1844.

²⁶ Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), filósofo, poeta e dramaturgo dinamarquês, proeminente contemporâneo de Kierkegaard, criticou na publicação *Det astronomiske Aar* a obra *A repetição*, pela falta de distinção entre os fenômenos que se repetem na natureza e no espírito. Kierkegaard não publicou a resposta de Constantius, que veio a ser divulgada postumamente (SOUSA, 2009, p. 129; 2018, p. 60).

Na esfera da liberdade, no entanto, a possibilidade permanece e a realidade surge como uma transcendência. Portanto, quando Aristóteles há muito disse que a transição de possibilidade para realidade é *kinêsis* [movimento, mudança], ele não estava falando de possibilidade e realidade lógicas, mas de possibilidade e realidade da liberdade e, portanto, ele pressupõe o movimento apropriadamente²⁷ (HONG; HONG, p. 309-310; tradução nossa; colchetes do tradutor).

Uma vez que, para Constantius, o conceito moderno de transição deve ser confrontado pelo movimento aristotélico, na dialética da repetição pode-se pensar que este ocorre pela passagem da possibilidade para a realidade, entendida esta por liberdade histórica, efetivada. Assim defende Haufniensis e acrescenta que, na esfera da liberdade, ocorre o que chama de real transição, movimento através do qual se dão os saltos qualitativos. Para ele, dessa forma entende-se completamente a *kinêsis*, cujos saltos vão radicalmente de um estado a outro na realidade. Na lógica, contudo, por haver variações quantitativas sem nenhuma mudança radical de estado, não ocorre um real movimento (KIERKEGAARD, 2010, p. 90-92; STEWART, 2003, p. 410).

Voltando-se ao jovem personagem, Constantius declara:

[...] a filosofia moderna não faz movimento nenhum, em geral faz apenas muito alarido, faz relevação [*aufhebung*], e se por acaso faz algum movimento, este permanece sempre na imanência, ao passo que a repetição é e permanecerá transcendência (KIERKEGAARD, 2009, p. 91; colchetes nossos).

Reconhecendo-se incapaz de fazer o movimento existencial-religioso, segundo o pseudônimo forma interior genuína de ocorrência da repetição, avalia que uma consciência dotada de profundidade religiosa age pela força da relação com o divino e se mantém insuscetível à realidade. Nesse sentido, o jovem falha ao ter uma disposição religiosa que sucumbe à idealidade do amor, em lugar de assumir o desafio da factibilidade da relação amorosa que optara por romper (KIERKEGAARD, 2009, p. 139-140).

CONCLUSÃO

²⁷ “In the sphere of freedom, however, possibility remains and actuality emerges as a transcendence. Therefore, when Aristotle long ago said that the transition from possibility to actuality is a *κίνησις* [motion, change], he was not speaking of logical possibility and actuality but of freedom's, and therefore he properly posits movement.”

Em Hegel e, por extensão, na filosofia especulativa, pela perspectiva de Constantin Constantius não se considera devidamente a temporalidade da existência e se mantém a distância entre reflexão e realidade. Para esse pseudônimo, assim como para Climacus, o movimento é dialético em relação ao espaço, na natureza, e ao tempo, na consciência ou no espírito. Se na metafísica clássica essa questão foi vista somente em relação à transição de um objeto no espaço, na filosofia moderna deveria ser concebida também em relação ao tempo e, conseqüentemente, como transição da possibilidade para a realidade de modo completo. Essa condição fora antecipada pela *kinêsis* e insuficientemente tratada pela dialética especulativa, pois quando nesta a possibilidade determina-se como realidade de forma imanente, naquele movimento e transição apontam para o movimento próprio da repetição: dialético entre temporalidade e eternidade, e transcendente enquanto relação existencial-religiosa a partir da consciência do indivíduo.

REFERÊNCIAS:

- BERTI, Enrico (2015). *Aristóteles*. São Paulo: Ideias & Letras.
- CAPUTO, John D. (1993). “Kierkegaard, Heidegger, and the Foundering of Metaphysics” in *International Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition*, by Robert L. Perkins. Mercer University Press: 201-224.
- ERIKSEN, Niels Nymann (2000). *Kierkegaard's Category of Repetition: a reconstruction*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- FREITAS, Luiz G. O. (2018). *F. A. Trendelenburg – A Questão Lógica no Sistema de Hegel: dois panfletos*. São Paulo: Loyola.
- FURTAK, Rick A. (2013). “Kierkegaard and Greek Philosophy” in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, by John Lippitt and George Pattinson. Oxford University: 129-149.
- GADAMER, Hans-Georg (2012). *Hegel, Husserl, Heidegger*. Petrópolis: Vozes.
- HEGEL, Georg W. F. (2012). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): a ciência da lógica I*. São Paulo: Loyola.
- HEGEL (2003). *Fenomenologia do Espírito*. Bragança Paulista: Universidade São Francisco; Petrópolis: Vozes.
- JUSTO, José Miranda (2009). Introdução e Notas in *A Repetição*, by Søren Aabye Kierkegaard. Lisboa: Relógio D'Água.

- KERVÉGAN, Jean-François (2008). *Hegel e o Hegelianismo*. São Paulo: Loyola.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye (2013). *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas I*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco.
- KIERKEGAARD (2011). *Migalhas Filosóficas ou um Bocadinho de Filosofia de João Climacus*. Petrópolis: Vozes.
- KIERKEGAARD (2010). *O Conceito de Angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco.
- KIERKEGAARD (2009). *A Repetição*. Lisboa: Relógio D'Água.
- KIERKEGAARD (2003). *Johannes Climacus ou É Preciso Duvidar de Tudo*. São Paulo: Martins Fontes.
- KIERKEGAARD (1990). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Bloomington; London: Indiana University.
- MEINEN. CAMBRIDGE DICTIONARY ALEMÃO-INGLÊS (2021). Disponível em <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/alemao-ingles/meinen?q=Meinen> . Acesso em 24/10/2021.
- ROOS, Jonas (2021). Notas in *A Doença Para a Morte*, by Søren Aabye Kierkegaard. No prelo.
- SINNERBRINK, Robert (2017). *Hegelianismo*. Petrópolis: Vozes.
- SOUSA, Elisabete M. (2018). Introdução e Notas in *Prefácios*, by Søren Aabye Kierkegaard. Lisboa: Relógio D'Água.
- SOUSA (2013). Introdução e Notas in *Ou-ou, Um Fragmento de Vida I*, by Søren Aabye Kierkegaard. Lisboa: Relógio D'Água.
- STEWART, Jon (2003). *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (2014). *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É Realizações.
- WATKIN, Julia (2001). *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham: Scarecrow.