

ENTRE RAZÃO E SUBJETIVIDADE: O PÓS-ESCRITO CONTRA A FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

**Between Reason and Subjectivity:
The Postscript Against Hegel's Philosophy of Right**

Victor M. Fernandes¹

RESUMO: Este artigo examina a crítica de Kierkegaard à *Filosofia do Direito* de Hegel tal como expressa no seu *Pós-Escrito*. Embora alguns intérpretes, como Jon Stewart, argumentem que Kierkegaard não critica diretamente Hegel, mas apenas os hegelianos dinamarqueses de sua época, este estudo sustenta que há uma oposição filosófica objetiva entre ambos, especialmente no que concerne à fundamentação da ética. Para Hegel, a liberdade se realiza dialeticamente na eticidade [*Sittlichkeit*] do Estado moderno, onde o indivíduo se reconhece no universal. Já Kierkegaard rejeita essa concepção, argumentando que a verdade ética não pode ser determinada objetivamente, pois a subjetividade é essencial para sua realização. A partir da análise de passagens de Hegel e Kierkegaard, o artigo conclui que a oposição entre os dois filósofos não é apenas uma diferença entre concepções de ética, mas um impasse fundamental sobre a possibilidade da ética ser objetiva ou subjetiva, ocasionando em uma divergência com a interpretação de Stewart.

Palavras-Chave: Kierkegaard. Hegel. Ética. Verdade Subjetiva. Filosofia do Direito.

ABSTRACT: This article examines Kierkegaard's critique of Hegel's *Philosophy of Right* as expressed in his *Postscript*. While some interpreters, such as Jon Stewart, argue that Kierkegaard does not directly criticize Hegel but rather the Danish Hegelians of his time, this study maintains that there is an objective philosophical opposition between the two, particularly concerning the foundation of ethics. For Hegel, freedom is dialectically realized in the ethical life [*Sittlichkeit*] of the modern state, where the individual recognizes themselves in the universal. Kierkegaard, however, rejects this conception, arguing that ethical truth cannot be determined objectively, as subjectivity is essential for its realization. Through an analysis of passages from both Hegel and Kierkegaard, the article concludes that the opposition between the two philosophers is not merely a difference in ethical conceptions but a fundamental impasse regarding the possibility of ethics being objective or subjective, leading to a divergence from Stewart's interpretation.

Keywords: Kierkegaard. Hegel. Ethics. Subjective Truth. Philosophy of Right.

¹ Bolsista Kierkegaard House Foundation (2024-2025). St. Olaf College (Northfield, MN).

1 Introdução

Quando buscamos compreender a relação Kierkegaard-Hegel, geralmente nos deparamos com três possibilidades: (1) Kierkegaard é completamente contra Hegel (THULSTRUP, 1980); (2) Kierkegaard é crítico de Hegel, mas também tem influências dele (WESTPHAL, 1998); e (3) Kierkegaard não criticou Hegel, mas sim os dano-hegelianos (STEWART, 2003). Obviamente, destrinchar e aprofundar cada uma dessas posições para posteriormente comparar detalhadamente seus argumentos em conjunto dos textos primários dos dois filósofos é algo que nos exige mais espaço que o conveniente a um artigo. Não posso, portanto, me dedicar a isso neste texto. Contudo, posso sim me debruçar a uma crítica que não percebi ser explorada pela literatura secundária kierkegaardiana depois dos estudos de Stewart. Não que considerações avessas a esse pesquisador já não tenham sido feitas², mas me refiro *especificamente* à crítica de Kierkegaard à ética de Hegel – ou à falta dela – presente em seu *Pós-Escrito*, e sem que tal crítica seja simplesmente subsumida aos temas do cristianismo e da metafísica. De forma geral, quando juntamos esse tema e autores, parece haver uma predileção pelos livros de *Ou-Ou* e *Temor e Tremor*. E embora eles sejam realmente importantes para essa discussão, quero que analisemos um ponto específico presente no *Pós-Escrito* ao qual julgo ser vital e anterior ao tratado nesses livros, e como tal ponto se relaciona com a interpretação de Stewart.

A respeito desse tema, mais de uma vez podemos ler no *Pós-Escrito* Kierkegaard afirmindo que o sistema não tem ética e que a filosofia especulativa esquece ou pretere o indivíduo singular com sua subjetividade em prol do geral, do universal. Ao examinar tais críticas, Jon Stewart nos diz que elas não caberiam a Hegel porque (1) o que é criticado não encontra ressonância teórica nos escritos primários de Hegel, mas (2) sim encontra com os hegelianos de sua cidade – desavenças pessoais de Kierkegaard (sendo esses os seus verdadeiros alvos)³.

² Cf. Westphal (2004), Pattison (2005), James (2007), Watts (2007), Stern (2012), Ferreira (2013), Fernandes (2019).

³ Cf. os subcapítulos V e X do capítulo 11, respectivamente ‘Speculative Philosophy and Forgetting Oneself’ (p. 483-88) e ‘The Absence of an Ethics in the System’ (p. 515-23).

Independente, porém, de quem Kierkegaard gostava ou deixava de gostar, quero disputar a ideia de Stewart de que as críticas do filósofo dinamarquês não tenham contato com o texto primário de Hegel. É minha intenção, portanto, afirmar o seguinte: algumas críticas kierkegaardianas no *Pós-Escrito* encontram ideias contrárias na *Filosofia do Direito* de Hegel, sendo o principal ponto de desacordo entre os dois a capacidade atribuída à razão em relação à ética. Se a crítica de Kierkegaard “vence” a teoria de Hegel, ou mesmo se ela é a melhor posição entre eles, eu não afirmarei. Meu objetivo aqui é estritamente analítico. Nesse sentido, adianto que, embora sejam problemas relacionados, eu não tratarei do que poderíamos dizer ser a exploração do ‘espírito objetivo’ em Kierkegaard, ou seja, o nicho político (discussão da *Filosofia do Direito*), sua relação com os tipos de governo ou mesmo as possíveis interpretações éticas e implicações contemporâneas das concepções de Kierkegaard⁴. Ainda assim, penso que esse artigo poderá ter serventia para além da própria discussão delimitada porque a relação entre subjetividade e ética continua relevante para discussões filosóficas contemporâneas sobre autonomia moral e a função da razão na normatividade ética.

Visando meu intento, procederei da seguinte forma: a próxima seção será destinada à ideia central da *Filosofia do Direito* de Hegel; a subsequente mostrará aproximações entre os textos primários dos dois filósofos e apresentará o que considero a diferença fundamental entre eles. Depois, há uma seção de síntese e onde voltarei a Stewart, e essa seguida pela conclusão. Sem mais para o momento, sigamos a Hegel.

2 Razão e Liberdade: A Fundamentação da Ética em Hegel

Um dos conceitos mais importantes da filosofia hegeliana e, sem dúvida, da sua *Filosofia do Direito* é o de ‘Liberdade’ [*Freiheit*]. Mas o que é a Liberdade? Seria ela o nosso livre-arbítrio, a possibilidade de escolher e a de não ter restrições? Não é bem isso. Como diz Houlgate,

⁴ A respeito desses temas, ver Westphal (2013), Fremstedal (2015), Stan (2015), Tilley (2015), Quanbeck (2024).

for Hegel there is a decisive difference between the will which sees freedom solely in terms of choice and the will which sees freedom as a matter of right, namely that the latter explicitly recognizes that freedom itself entails necessary commitments, indeed obligations and responsibilities, which derive immanently from the structure of freedom itself, and from which, as a free will, it cannot choose to disengage itself without denying its own freedom. Hegel thus puts forward a conception of true freedom in which what is traditionally viewed as the opposition between freedom and necessity or constraint is dissolved. The truly free will understands the requirement that it recognize rights or laws not simply as a necessary or prudent restriction on its freedom, but as something that has been determined as necessary by freedom itself and thus as a positive element of what it means to be free. (2006, p. 185).

Ou seja, para que seja tal, a verdadeira liberdade irá se preocupar com a liberdade do outro também, ou a liberdade de forma geral, e, assim, terá que compreender limites e ter compromissos que, ao invés de cercear a liberdade, estão assegurando a sua mais perfeita expressão. Esse conceito de liberdade e a expressão dela na nossa mente e na sociedade não aparecem abruptamente como se fossem eternos. Pelo contrário, o conceito e expressão de liberdade estão intrinsecamente vinculados com o processo histórico porque é através dele que, dialética e imanentemente, se desenvolvem através dos povos da história que, por sua vez, são o desenvolvimento da autocompreensão do próprio Espírito Universal⁵.

Portanto, esse autodesenvolvimento dialético do Espírito Universal que ocorre na História através dos diferentes povos e suas respectivas noções de liberdade, aprimora o autoconhecimento do Espírito e eleva a liberdade ao terreno do Direito:

O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo. (FD, §4).

⁵ Por questão de escopo, não posso aqui sequer fazer um panorama da metafísica hegeliana para que a adequada relação entre Espírito Universal e História fique explícita. Se sentires a necessidade de saberes mais sobre isso, indico o livro *Hegel*, de Frederick Beiser (2005).

Dado que a liberdade não é apenas uma capacidade arbitrária de escolha, mas um processo racional que se manifesta historicamente, ela precisa ser realizada em diferentes níveis. Hegel sistematiza esse desenvolvimento através de três momentos fundamentais: direito abstrato, moralidade e eticidade. Sem grandes detalhes, podemos dizer que o direito abstrato [*abstrakte Recht*] é a concepção da liberdade particular onde o indivíduo está voltado para si mesmo e a demandar direitos, sendo a expressão do sujeito uma *pessoa*. Na moralidade [*Moralität*], o sujeito é entendido como *subjetivo* porque a liberdade passa a ser ideia para-si e, assim, a reconhecer o *bem* apenas no que é racional e vier de si mesma. Contudo, por mais que esses momentos sejam desenvolvimentos racionais da ideia de liberdade, elas precisam ser efetivadas para que sejam reais, i.e., elas precisam aparecer no mundo de forma objetiva, compartilhada e institucionalizada. O estágio no qual essa objetividade ocorrerá é a eticidade [*Sittlichkeit*]. Aqui, o sujeito será um *cidadão* e seu conceito de liberdade terá integrado a sua própria consciência e o todo social. É nessa parte que se costuma acusar Hegel de esquecimento do indivíduo por conta do que é social, mas como diz Wood (1990, p. 26) “Ethical life is more concrete than abstract right and morality not because it emphasizes the collective over the individual, but because the ethical image of the individual is a more concrete one. It addresses every side of the individual self, and situates the self in a living social order”.

A intenção de Hegel com a sua obra é a de reconciliar o direito abstrato com a moralidade na esfera da eticidade⁶. Mas para entender dessa forma, e isso por sobre o lastro de que é a Liberdade enquanto essência do Espírito Universal que está a desenvolver-se, não será construindo um esquema ético que padronize ou direcione as ações dos sujeitos que Hegel poderá chegar no seu objetivo, mas, antes, tendo uma perspectiva do todo e especulativa. Se, por um lado, não há uma ética em sentido estrito na *Filosofia do Direito*, não é verdade que não haja reflexões e uma certa teoria ética no pensamento de Hegel⁷. A eticidade é a própria essência do ético que se revelou objetivamente através do desenvolvimento dialético da própria liberdade. Portanto, a

⁶ Para compreender como essa intenção tem a ver com a Revolução Francesa, vide Kervégan (2015, p. 517-533).

⁷ Cf. Wood, ‘Does Hegel have an ethics?’ (1990, p. 8-10).

reflexão ético-especulativa de Hegel volta-se não aos detalhes de ações particulares, mas à visão macro que quer apresentar a estrutura da liberdade e a sua melhor expressão objetiva, fazendo isso não pela via da negação da subjetividade⁸, mas apontando os perigos de um subjetivismo e a necessidade da garantia de liberdade para todos⁹ – o que acontecerá no Estado:

O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade. (*FD*, §257).

Como esse desdobrar do conceito da liberdade na efetividade segue uma racionalidade dialética intrínseca a si mesmo, o sujeito que for racional poderá encontrar nas instituições ou no Estado o reflexo da liberdade que ele mesmo produziu enquanto humanidade, ou seja, por sermos racionais e o processo da liberdade ser também racional (embora evoluído de forma macro pelos povos), saberemos o que é ético ao estarmos em contato com a sociedade.

Uma outra maneira de falarmos isso seria dizendo que ‘razão’ e ‘história’ estão conectadas não apenas metafisicamente, mas também na efetividade expressa por meio dos povos e indivíduos (pertencentes sempre a um tempo e, consequentemente, a uma compreensão de liberdade a depender do estágio racional atingido). Portanto, como diz Houlgate,

Sittlichkeit involves no servitude or loss of freedom, because the laws and customs which set out the duties of ethical consciousness do not constitute an alien authority to which consciousness must submit itself. Rather, they are recognized by the ethical individual to be institutional structures and practices in which and through which his or her own interests as a free being are actually articulated and fulfilled. (2006, p. 195).

⁸ Afinal, diz ele “Como unidade entre o saber subjetivo e o que é bom em si e para si, a certeza moral é uma coisa sagrada e que só criminosamente se poderá atacar”. (*FD*, §137).

⁹ Cf. *FD*, §137 e nota.

Ou seja, em Hegel, a razão não apenas comprehende a liberdade, mas a torna efetiva na realidade histórica. O indivíduo, ao reconhecer as leis e instituições como racionais, não está simplesmente se conformando ao universal, mas se reconhecendo no universal. Isso significa que a liberdade ética não é imposta, mas descoberta racionalmente pelo sujeito que comprehende sua própria essência no Estado.

A partir desse panorama, pudemos ver que a reflexão ética de Hegel tanto existe (ou não está fora do sistema) quanto não esquece da subjetividade: ela apenas não para na consciência moral subjetiva por perceber que a liberdade, para ser a verdadeira liberdade, deve ser objetivada e, por consequência, não cabe à filosofia determinar ações particulares, mas percorrer o desenvolvimento do conceito especulativamente e comprehender a estrutura real na qual ela poderá ser efetivada.

3 Investigando o *Pós-Escrito*

3.1 Correspondências “possíveis e reais” entre o *Pós-Escrito* e Hegel

Após entrarmos em contato com o texto de Hegel e seus comentadores, pode parecer estranho lembrarmos das “queixas” de Kierkegaard no *Pós-Escrito* de que o sistema não tem uma ética e de que o pensamento especulativo esquece a subjetividade. Com o que foi dito acima, parece evidente que isso não está correto e que, por esse motivo, Stewart tem razão. Contudo, vejamos se não podemos pensar diferente.

Para isso, começemos aproximando algumas passagens dos textos dos autores para vermos que, ao contrário do parecer de Stewart, há pontos de contato entre eles. Esta primeira passagem, porém, vem de uma interpretação de Wood, i.e., não se trata de uma citação direta de Hegel, mas que expõe uma ideia geral e importante para Kierkegaard. Diz o comentador:

The dialectical project of self-understanding and self-actualization is one in which individual human beings participate through the forms shaped by a cultural tradition. Any individual's project of self-actualization must be understood in its social and historical meaning. Hegel thinks that the strivings of individuals can themselves be understood as cumulative and collective, as aspects of a collective

striving of humanity itself for an understanding of its essence and for the proper objective shape in which that essence may be actualized. (1990, p. 19).

Caso tal interpretação esteja correta, quão distante dessa ideia está a seguinte passagem de Kierkegaard:

E, contudo, é dessa confusão que a moderna especulação é, senão diretamente a causa, de qualquer modo, com bastante frequência, a ocasião, de modo que o indivíduo seja considerado como relacionado sem mais ao desenvolvimento do espírito humano (tal como o exemplar animal é relacionado à espécie), como se o desenvolvimento do espírito fosse algo de que uma geração pudesse dispor em testamento, em favor de outra, como se não os indivíduos, mas a geração, fosse determinada como espírito, o que é tanto uma autocontradição, quanto uma abominação ética. Desenvolvimento do espírito é uma autoatividade; o indivíduo espiritualmente desenvolvido leva consigo na morte seu desenvolvimento espiritual; se um indivíduo subsequente deve alcançá-lo, isto deve acontecer por sua autoatividade; (PS-II, p. 62-63).

É no mínimo curioso supor que tanto Wood quanto Kierkegaard estariam errados ao afirmar que tais posições tivessem relação direta com Hegel. Nessa linha de pensamento, podemos ver a oposição entre o desenvolvimento espiritual individual e o coletivo defendido por Kierkegaard enquanto a dialética do Espírito Universal que se realiza através dos povos e indivíduos na história faz uma ligação forte entre os dois desenvolvimentos¹⁰.

Por já termos visto na seção passada o papel da eticidade como ambiente ético por excelência devido à manifestação objetiva da liberdade que o Espírito teceu imanentemente de si mesmo, será natural lermos estas três passagens de Hegel:

- a) Numa vida coletiva moral, é fácil dizer o que ao homem cumpre, quais os deveres a que tem de obedecer para ser virtuoso. Nada mais tem a fazer além do que lhe é indicado, enunciado e sabido pela condição em que está. (FD, §150, nota).

¹⁰ Vale a pena indicar o §377 e seu adendo contidos na *Encyclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III.

- b) Na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a moralidade objetiva aparece como o seu comportamento geral, como costume. O hábito que se adquire é como que uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural, e que é a alma, a significação e a realidade da sua existência. É o espírito dado como um mundo cuja substância assim ascende pela primeira vez ao plano do espírito. (*FD*, §151).
- c) É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitirem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio. (*FD*, §260).

A partir dessas passagens, podemos ver que a vida coletiva, por ter se desenvolvido e superado a moralidade (que é particular e unilateral), traz consigo objetivamente o que o sujeito deve cumprir para ser um sujeito virtuoso, i.e., *ético*, e que a ele basta seguir o que for indicado, não havendo mais nada a ser feito por ele. Ao tornar-se virtuoso através dos costumes estabelecidos, o sujeito ético abandona suas vontades primitivas e apresenta-se em uma “segunda natureza” como espírito. Essa situação se apresenta efetivamente porque a relação sujeito-Estado é interdependente, i.e., um lado não existe sem o outro. Porque o Estado (Moderno) é a manifestação objetiva da liberdade do Espírito, é ele que leva os indivíduos ao seu pleno desenvolvimento espiritual, à sua unidade substancial que estava cindida até então porque unilateral, apenas subjetiva/particular. Essa simbiose erigida pela dialética espiritual da liberdade é tão profunda que dirá Hegel em *A Razão na História* (p. 110-11):

- d) Só no Estado é que o homem tem existência racional. Toda a educação aponta para que um indivíduo não permaneça algo de subjetivo, mas se torne objetivo no Estado. Um indivíduo pode, sem dúvida, fazer do Estado o seu meio para alcançar isto e aquilo. Mas o verdadeiro é que cada qual queira a própria coisa e abandone o inessencial. O homem deve ao Estado tudo o que ele é; só nele tem a sua essência. Só pelo Estado tem o homem todo o valor, toda a sua realidade efetiva e espiritual. Com efeito, a sua realidade espiritual consiste em que a sua essência, o racional, seja objetal para ele enquanto ciente;

O homem, portanto, é histórico e essencialmente racional, cuja espiritualidade ele desenvolve suprassumindo sua subjetividade (no sentido de unilateralidade) e atingindo a objetividade da liberdade constituída no Estado moderno que o torna virtuoso, i.e., onde ele poderá se encontrar em sua plenitude ética.

Kierkegaard, porém, tem algo a dizer sobre isso:

- a) Mas a ética, como já se disse, foi realmente empurrada para fora do sistema e, no máximo, foi substituída por um sucedâneo que confunde o histórico-universal com o individual, e as perturbadoras demandas apresentadas aos berros pela nossa época ele confunde com as exigências eternas da consciência feitas ao indivíduo. A ética se concentra no indivíduo e, entendido eticamente, é tarefa de todo indivíduo tornar-se um ser humano integral, assim como é pressuposição da ética que cada um nasceu em condições de se tornar um tal. Se ninguém o alcança é irrelevante; o principal é que a exigência esteja aí; e mesmo que muitos indivíduos covardes, medíocres e ofuscados se agrupem para se abandonarem, a fim de se tornarem algo *em masse* com a ajuda da geração: a ética não regateia. (PS-II, p. 63).
- b) A despeito do esforço, o pensador subjetivo só é recompensado com um magro dividendo. Quanto mais predomina a ideia da geração, até mesmo na representação popular, mais terrível fica a transição: em vez de acertar o passo pelo gênero humano e dizer “nós, nossa época, o século XIX”, tornar-se um ser humano individual existente. Que isso seja infinitamente pouco, não se nega; por isso, aí se requer muita resignação para não menosprezá-lo. (PS-II, p. 72).

Esses excertos (4 de Hegel e 2 de Kierkegaard), penso eu, trazem evidentes contrastes. Hegel está colocando na objetividade do Estado moderno – porque resultado de um processo dialético e racional – o fundamento da vida ética. O Estado diz o que é a virtude, eleva a alma do sujeito à unidade de espírito, faz deixá-lo de ser apenas

subjetivo para ser objetivo enquanto encontra aí a sua essência. Por outro lado, Kierkegaard está tentando afastar essa conexão determinante com o Estado como a verdade do sujeito. Quando ele diz que a ética se concentra no indivíduo, ele está opondo-se à ideia de que a coletividade tenha o poder de tornar alguém ético pela simples participação e execução das exigências éticas coletivas feitas ao sujeito. Não se nasce ético pelo contexto e não se torna ético em conjunto; antes, individualmente consigo mesmo – parte essencial, inclusive, para tornar-se espírito (substituindo, quando da relação com algo exterior para tal elevação, o Estado por Deus¹¹).

O que vimos acima talvez sejam contrariedades possíveis ou reais entre Kierkegaard e Hegel; ou talvez o pensamento do primeiro realmente sirva apenas contra os hegelianos da Dinamarca, como Stewart propõe. Contudo, há uma diferença mais fundamental entre esses dois filósofos que pode nos dar um pouco mais de certeza de qual seja o caso. Tal ponto de irreconciliável desacordo está na possível apreensão objetiva da verdade ética.

3.2 A Verdade Subjetiva ou o limite da ‘razão’

O argumento da *verdade subjetiva* que Kierkegaard apresenta no *Pós-Escrito* é relativamente fácil e simples de se compreender. Para começar a tratar dessa ideia, o autor inicia pelo conceito objetivo de verdade. Tradicionalmente, o conceito de verdade está baseado na identidade entre Ser e Pensar ou na relação de adequação entre Sujeito-Objeto. Depois de argumentar pela impossibilidade dessa identidade ou adequação por conta da ontologia do Ser, Kierkegaard diz que, ainda assim, o sujeito se preocupa com a verdade e, sendo ele um existente, em função de querer existir na verdade. Ao se levar em conta, então, o Sujeito *qua* existente (i.e., não apenas o ‘Eu’ epistemológico) nessa busca pela verdade, percebe-se que há dois caminhos de reflexão disponível a esse mesmo sujeito: ou o caminho da reflexão objetiva, ou o caminho da reflexão subjetiva. Esses dois caminhos têm a “propriedade” de serem diametralmente opostos, i.e., quanto mais avançamos por um lado, mais nos afastamos do outro. Os dois caminhos nos levam, portanto, a duas direções diferentes: um, ao objeto ou ao que é objetivo; o outro

¹¹ Cf. os livros *O Conceito de Angústia* e *A Doença para a Morte* de Kierkegaard.

à subjetividade, à interioridade do sujeito. Aquele tipo de conhecimento ou assunto que tiver relação com a própria existência do sujeito, i.e., que o implique existencialmente (pois não se pode esquecer que o sujeito que pergunta é um sujeito interessado em existir na verdade que busca), será, por isso, denominado de conhecimento essencial. Consequentemente, os tópicos que não envolverem, lidarem ou interferirem frontalmente na subjetividade do existente que busca a verdade, deverão ser abordados objetivamente e, por conta disso, ganharão a denominação de conhecimento não essencial ou acidental.

Frente a esse critério ‘essencial-acidental’, ‘subjetivo-objetivo’, Kierkegaard diz (*PS-I*, p. 209) que apenas o conhecimento *ético* e *ético-religioso* são conhecimentos essenciais, i.e., são conhecimentos que se relacionam essencialmente com a existência do sujeito que pergunta. Aqui nesse caminho da reflexão subjetiva, o critério da verdade já não será o da concordância ou identidade entre sujeito-objeto, mas o critério da apropriação ou relação do sujeito com o objeto ao qual se relaciona. Portanto, não é o objeto que importa nessa situação, mas a relação; não é *o que* é dito, mas o *como* é dito; não é o objeto que precisa ser verdadeiro para determinar a verdade subjetiva, mas a relação subjetiva com aquele objeto. Diz Kierkegaard (*PS-I*, p. 210): “Tomemos como exemplo o conhecimento de Deus. Objetivamente, reflete-se sobre o ser este o Deus verdadeiro; subjetivamente, sobre o indivíduo se relacionar com um algo *de tal modo* que sua relação seja, em verdade, uma relação com Deus. Em qual dos lados está então a verdade?”. Poucas páginas depois, ele colocará o mesmo exemplo, mas de outra forma: sobre onde há mais verdade, se para aquele que ora para o verdadeiro Deus, mas na inverdade, ou se para aquele que ora com uma paixão infinita para um ídolo. A resposta é a segunda situação. Portanto, a verdade do objeto não é o determinante para a verdade subjetiva. Tal é o caso que, para ressaltar ainda mais o caminho subjetivo, a definição de verdade subjetiva deve apresentar uma forma na qual compreenda sua relação com a objetividade:

Eis aqui uma tal definição de verdade: *a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, é a verdade, a mais alta verdade que há para um existente.* [...] Objetivamente ele tem,

então, apenas incerteza, mas é exatamente isso que tensiona a infinita paixão da interioridade, e a verdade é justamente a ousada aventura de escolher, com a paixão da infinitude, o que é objetivamente incerto. Observo a natureza a fim de encontrar Deus e, de fato, vejo onipotência e sabedoria, mas vejo também muita outra coisa que preocupa e perturba. A *summa summarum* disso é a incerteza objetiva, mas precisamente por isso a interioridade é tão grande, porque a interioridade abrange a incerteza objetiva com toda a paixão da infinitude. No que toca a uma proposição matemática, p. ex., a objetividade é dada, mas, por isso, sua verdade é também uma verdade indiferente. (*PS-I*, p. 214-15).

Como se percebe, a objetividade não só não conta para a verdade da subjetividade, como ela pode impedir a relação subjetiva quando presente já que, nesse caso, a subjetividade não precisa ser acionada. Ou seja, inversamente, para lidarmos com algo objetivamente verdadeiro, precisamos apenas da razão e não da subjetividade; e por ser um conhecimento objetivamente verdadeiro, ele é apenas uma verdade indiferente ou acidental para quem pergunta.

A consequência de a verdade objetiva da ética ou da religião cindir a relação subjetiva do sujeito com esses temas que envolvem a subjetividade deve ser, portanto, a de o objeto dessa relação (ética e/ou religião) ser *indeterminável* enquanto a sua verdade objetiva, pois somente assim o sujeito poderá se relacionar com o objeto subjetivamente. É apenas por nos relacionarmos com algo incerto e que diz respeito a nossa subjetividade, i.e., com algo que, apesar de ser determinante a nossa existência, não podemos saber objetivamente se é verdadeiro ou não, que a verdade dependerá de nós – mas não no sentido de que tornaremos tal objeto objetivamente verdadeiro porque agora estamos dizendo que ele é verdadeiro para nós, mas sim porque agora o *como da relação* executada pelo sujeito é o determinante. Assim, a verdade objetiva do objeto com o qual nos relacionamos subjetivamente deverá *sempre* ser incerta objetivamente, pois é essa a condição de possibilidade de a subjetividade se movimentar em relação ao objeto, fazendo com que, *nessa relação* com algo *incerto* e *essencial* para si, a subjetividade seja desafiada a juntar a sua existência particular a uma ideia que a implica e a movimenta na efetividade.

Dito isso, voltemos aos assuntos essenciais. Deus e a religião são temas óbvios para nós porque a existência de Deus é objetivamente indeterminável. Na citação acima, inclusive, observa-se um argumento superficial mas corriqueiro: “eu olho para o universo, para a natureza, e vejo coisas incríveis que me sugerem a existência de um criador sábio e onipotente; contudo, também vejo no mesmo universo e natureza coisas preocupantes que me fazem duvidar da existência de tal criador”. Logo, se objetivamente indeterminável em sua verdade e conectado com um assunto essencial à subjetividade porque tem a condição de implicar existencialmente, Deus pode ser objeto de uma verdade subjetiva que repousa não no objeto, mas no *como da relação* com o objeto incerto. Mas notemos, Kierkegaard também coloca a ética nessa mesma situação: incerta objetivamente e essencialmente conectada à subjetividade. Portanto, para a ele, assim como é indeterminável se Deus existe ou qual é a verdadeira religião (reflexão que, no *Pós-Escrito*, passa pela consideração objetiva da Bíblia e culmina na possibilidade de se estar na *verdade* mesmo frente a um ídolo), não temos como afirmar qual seja objetivamente a verdadeira ética. Assim, a resposta a ‘como devemos agir?’ passa não pela afirmação de qual seja a verdadeira Ética, a capaz de determinar e guiar nossas ações de um jeito objetivamente verdadeiro e negativo a outras posições, mas pela *relação subjetiva*, pela *aderência existencial* que se consegue ter com tal Ética objetivamente incerta.

4 Juntando fragmentos que não se encaixam

Entre outras coisas, Stewart (2003, p. 519) diz que, embora Kierkegaard e Hegel tenham duas concepções de ética diferentes, essa discussão que vimos acima no *Pós-Escrito* “[...] has nothing to do with the Hegel of the primary texts. It will be noted that in this context there is no discussion of Hegel’s actual account of ethics in the *Philosophy of Right*”. Mas depois do que analisamos nas seções passadas, penso que o autor esteja equivocado acerca dessa sua tese. O principal ponto que fundamenta meu juízo é o fato de que os dois filósofos sustentam posições irreconciliáveis sobre (1) a ética poder ser determinada verdadeira objetivamente e, (2) concomitantemente, ser uma verdade subjetiva para o sujeito. O fato de Kierkegaard não citar diretamente a

Filosofia do Direito não deveria implicar que o *Pós-Escrito* não contenha discussões que abordam concepções éticas efetivamente sustentadas por Hegel. Além disso, a oposição entre suas visões não deveria ser vista também apenas como um contraste entre perspectivas completamente distintas como sugere Stewart, mas sim como um contraste acerca de um ponto essencial e irredutível. Se formos expressar as teses dos dois filósofos, podemos entendê-las assim: a) Kierkegaard pensa que a Ética (ou alguma teoria ética) é indeterminável como verdadeira objetivamente e é isso o que permite que a subjetividade se aproxime dela existencialmente, pois ‘objetividade’ e ‘subjetividade’ estão em lados opostos quando o assunto é a verdade. E b) Hegel pensa que a Ética é determinável objetivamente como verdadeira dentro do Estado Moderno na Eticidade porque ela é a manifestação da Liberdade enquanto essência do próprio Espírito Universal que apareceu devido à dialética racional imanente, o que também significa que, se objetiva, é porque a Ética passou antes pela aceitação da subjetividade que agora a reconhece no Estado.

Dito assim, pode parecer que a teoria hegeliana seja apenas mais abrangente e que, portanto, conseguiria conter em si a unilateralidade da ideia de Kierkegaard – de fato, o próprio Kierkegaard coloca sua posição como unilateral nesse contexto¹². Porém, o centro da distinção é a racionalidade e, aqui, não se trata de mera abrangência: para Kierkegaard, assim como a existência de Deus é incerta, uma moralidade ou ética determinável objetivamente como a correta também a é. A própria discussão sobre se a ética é universal ou relativamente válida permanece em aberto até hoje, sem que a perspectiva iluminista de um fundamento racional tenha se estabelecido de forma definitiva. Em outras palavras, para o Kierkegaard do *Pós-Escrito*, nem Hegel nem qualquer outro filósofo podem tornar a verdade ética objetivamente incontestável.

Resumindo o que vimos do pensamento de Kierkegaard, podemos perceber, então, que, onde há objetividade, a subjetividade está excluída. Os dois campos nos quais a subjetividade tem o direito de ter voz (porque eles a movem) são a ética e a religião. Se a ética e a religião fossem objetivas como a matemática, a subjetividade estaria excluída dos únicos lugares a que pertence, i.e., dos únicos lugares nos quais ela

¹² Cf. *PS-II*, p. 66.

realmente é requerida, não acidentalmente, mas *essencialmente*. Nesse sentido, não é apenas que a subjetividade precisaria ou teria direito à ética ou religião, mas que *a ética e a religião precisam da subjetividade para serem o que são*: condutores existenciais da subjetividade existencial. A partir disso, podemos ter dois silogismos:

- I. *Premissa 1*: subjetividade e objetividade são mutuamente excludentes quando o assunto é verdade existencial (ética e religião);
Premissa 2: verdade existencial é essencialmente subjetiva;
Logo: ética e religião são apenas para a subjetividade e não para a objetividade.

- II. *Premissa 1*: Se ética e religião fossem objetivas, elas não dependeriam da subjetividade;
Premissa 2: Se ética e religião não dependessem da subjetividade, elas não seriam mais verdades existenciais;
Logo: Não podem haver verdades existenciais objetivas.

Talvez seja nesse sentido que Kierkegaard possa dizer que o sistema não tem uma ética, já que tê-la tornado objetiva significa negá-la a própria existência; e se a ética, como compreendida por Kierkegaard, não existe no sistema (assim como a religião que também se torna objetiva), o sistema esqueceu do sujeito porque agora nele não há nenhum lugar para a sua subjetividade (mesmo o sistema tendo considerações éticas e religiosas). Assim, temos a nossa frente também duas concepções de sujeito: em uma delas, o sujeito desenvolverá a sua essência e será “ele mesmo” ao se conectar com o Estado; na outra, quanto mais o sujeito se aprofundar na sua subjetividade, na sua interioridade, mais estará perto de ser “ele mesmo”, perdendo-se ao tentar se encontrar na objetividade.

Embora eu não desconheça que haja muitos detalhes e possibilidades que mereçam ser investigados, penso que podemos passar à conclusão do presente estudo e recolher alguns resultados do que temos até aqui.

5 Conclusão

Na introdução, eu disse meu intento de afirmar nesse artigo que, contrariamente à interpretação de Stewart, algumas críticas kierkegaardianas no *Pós-Escrito* encontram ideias opostas contidas na *Filosofia do Direito* de Hegel, sendo o principal ponto de desacordo entre os dois a capacidade atribuída à razão em relação à ética. Eu penso ter consigo apresentar evidências textuais e interpretativas que apoiem essa ideia.

A primeira delas vem de uma interpretação do comentador Wood e que expõe como, para Hegel, os esforços dos indivíduos podem ser compreendidos como acumulativo e coletivo no sentido de um esforço da humanidade no qual o indivíduo particular se autorrealiza e se autocompreende na sua relação com tais esforços expressos pelo coletivo, enquanto, para Kierkegaard, a autocompreensão e autorrealização da subjetividade são sempre feitas individualmente sem o recurso objetivo do coletivo.

A segunda evidencia vem quando vimos Hegel conectando essencialmente o indivíduo com a racionalidade e essa racionalidade expressa no Estado, de onde vem a posição de que o indivíduo se realiza, encontra sua essência, torna-se virtuoso e espírito apenas aí, bastando, para tudo isso, obedecer aos deveres indicados no Estado. Em contrapartida, Kierkegaard nega que as exigências feitas pelo coletivo signifiquem o ético para o indivíduo e que, consequentemente, ao cumprir com o que lhe é demandado e participar efetivamente da comunidade, ele possa se considerar ético.

A terceira evidência está na tese kierkegaardiana da verdade subjetiva – sendo onde penso estar o fundamento crítico e objetivo à posição a Hegel. Para Kierkegaard, uma Ética que tenha pretensão de ser verdade objetiva aniquila a própria ideia da ética: ter relação essencial com a subjetividade, com o sujeito que a pratica. Se o ético for o que se apreende da coletividade na eticidade do Estado Moderno porque aí ele foi desenvolvido dialeticamente por meio de um fundamento racional (compartilhado entre o espírito finito e o Espírito Universal) como entende Hegel, a subjetividade desaparece porque já superada no processo histórico pela objetividade. Basta o indivíduo se conectar com a objetividade que ele estará em posse da verdade. Portanto, além desse

desenvolvimento metafísico, a ideia de Hegel é que a Eticidade é racional e, portanto, objetiva. Já para Kierkegaard, a ética é incerta objetivamente, a razão não serve de fundamento para sustentar sua verdade e ela, a ética, desapareceria se o caso fosse o oposto – em outras palavras, ela depende da subjetividade para ser verdadeira, a sua verdade é subjetiva (apenas para ela mesma).

Assim, penso que seja justo dizermos que há contatos objetivos e discordantes entre as teses de Kierkegaard e Hegel concernentes à ética nos livros *Pós-Escrito* e *Filosofia do Direito*. Como consequência, a interpretação filosófica de Stewart sobre esse tema e esses livros revela-se imprecisa, parecendo-me que ele subestima a crítica kierkegaardiana ao interpretá-la apenas como um desacordo entre modelos de ética em relação a Hegel, quando, na verdade, trata-se de um confronto fundamental sobre a própria possibilidade de uma ética objetiva e sua relação com a subjetividade.

REFERÊNCIAS

- BEISER, Frederick. *Hegel*. New York: Routledge, 2005.
- FERNANDES, Victor M. *Kierkegaard e Hegel: reconsiderando a relação entre o Pós-Escrito e a Ciência da Lógica*. São Paulo: LiberArs, 2019.
- FERREIRA, Gabriel. Kierkegaard Descends to the Underworld: some remarks on the Kierkegaardian appropriation of an argument by F. A. Trendelenburg. In: *Cognitio*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 235-246, 2013.
- FREMSTEDAL, Roe. Kierkegaard's Views on Normative Ethics, Moral Agency, and Metaethics. In. STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Oxford: Blackwell Publishing, 2015. p. 113-25.
- HEGEL, G. W. F. *A Razão na História*. Edições 70, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas: em Compêndio (1830): volume III: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017. 1^a reimpressão.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOULGATE, Stephen. *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- JAMES, David. The Absolute Paradox: Kierkegaard's Argument Against Hegel's Account of the Relation of Faith to Philosophy. In. *Kierkegaardiana* 24. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2007. p. 102–20.
- KERVÉGAN, Jean-François. Political Philosophy. In. FORSTER, Michael; GJESDAL, Kristin. *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. v. 1. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. v. 2. (Coleção Pensamento Humano).
- PATTISON, George. *The Philosophy of Kierkegaard*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005. p. 28-33.

QUANBECK, Z. Resolving to believe: Kierkegaard's direct doxastic voluntarism. In. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2024;109: p. 548-574.

STAN, Leo. State. In. EMMANUEL, S.; McDONALD, W.; STEWART, J. (eds.). *Kierkegaard's Concepts: Salvation to Writing*. New York: Routledge, 2015. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, v. 15, Tome VI). p. 97-100.

STERN, Robert. *Understanding Moral Obligation*. Kant, Hegel, and Kierkegaard. New York: Cambridge University Press, 2012.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

THULSTRUP, Niels. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

TILLEY, J. Michael. Prolegomena for Thinking of Kierkegaard as a Social and Political Philosopher. In. STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Oxford: Blackwell Publishing, 2015. p. 480-89.

WATTS, Daniel. The Paradox of Beginning: Hegel, Kierkegaard and Philosophical Inquiry. In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50:1, 2007, p. 5-33.

WESTPHAL, Merold. Kierkegaard and Hegel. In. HANNAY, A.; MARINO, G. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. New York: Cambridge University Press, 1998. p. 101–24.

WESTPHAL, Merold. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* by Jon Stewart – Reviewed by Merold Westphal. In. *Søren Kierkegaard Newsletter*. Howard and Edna Hong Kierkegaard Library (St. Olaf College – Northfield) v, 48, 2004, p. 10–15.

WESTPHAL, Merold. Society, Politics, and Modernity. In: LIPPITT, John; PATTISON, George. *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1990.