

O cavaleiro metafísico do negativo: a crítica kierkegaardiana à ironia de Solger

The Metaphysical Knight of the Negative: Kierkegaardian Critique of Solger's Irony

Guiomar de Grammont¹

Aron Barcelos Vilar Guimarães²

Resumo: O presente artigo examina a recepção e crítica de Søren Kierkegaard à ironia de Karl Wilhelm Ferdinand Solger no livro *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates* (1841). Na primeira parte, partimos da análise prévia que Hegel faz de seu antigo colega, Solger, reconhecendo nele um cientista comprometido com o desenvolvimento do pensamento especulativo legítimo por meio do uso da ironia, embora sem obter um resultado satisfatório em razão da carência de conciliação com uma dimensão positiva, permanecendo estagnado no âmbito do negativo. Na segunda parte, mostramos como Kierkegaard apropria-se de boa parte da interpretação hegeliana, mas acentuando as consequências existenciais dessa estagnação, reconhecendo em Solger uma “ironia contemplativa”, pertencente ao âmbito metafísico, a qual embora procure uma unidade entre finito e infinito, culmina em acosmismo, panteísmo e permanece incapaz de lidar com a efetividade do existir.

Palavras-chave: Søren Kierkegaard, Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ironia romântica, cavaleiro metafísico do negativo, ironia contemplativa, Nada.

1 Professora titular da Universidade Federal de Ouro Preto. Mestre em Filosofia pela UFMG, com a dissertação intitulada “Figuras Estéticas de Kierkegaard: Don Juan, Fausto e o Judeu Errante”, orientada pelo Prof. Álvaro Valls (URGS / UNISINOS), Doutora em Literatura Brasileira pela USP, e pós-doutora em Teoria da Literatura pela UFMG. Autora de, entre outros, *Os livros na minha vida* (e-Galáxia, 2020), *Aleijadinho e o Avião* (Civilização Brasileira, 2008) e *Figuras Estéticas de Kierkegaard* (Catedral das Letras, 2003). E-mail: letras.ouro@gmail.com

2 Pesquisador e aluno de mestrado da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), sob supervisão da pós-doutora Arlenice Almeida da Silva no projeto “A Poética Musical dos Diáspalmata: Estética, Pathos e Subjetividade em A”, com bolsa FAPESP, processo nº 2024/07103-4. O bolsista agradece à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pelo fomento concedido para a realização desta pesquisa científica.

Abstract: The present article examines Søren Kierkegaard's reception and critique of Karl Wilhelm Ferdinand Solger's concept of irony in *The Concept of Irony, with Constant Reference to Socrates* (1841). In the first part, we begin with Hegel's prior analysis of his former colleague, Solger, acknowledging him as a scholar committed to the development of legitimate speculative thought through the use of irony, though ultimately failing to achieve a satisfactory result due to a lack of reconciliation with a positive dimension, remaining stagnant within the sphere of the negative. In the second part, we show how Kierkegaard appropriates much of Hegel's interpretation, while emphasizing the existential consequences of such stagnation, recognizing in Solger a "contemplative irony" belonging to the metaphysical realm, which, although seeking a unity between the finite and the infinite, results in acosmism and pantheism, remaining incapable of addressing the actuality of existence.

Key-words: Søren Kierkegaard, Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, romantic irony, metaphysical knight of the negative, contemplative irony, nothingness.

Introdução

Em *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates* (1841), na seção sobre a *A Ironia Após Fichte*, Kierkegaard efetua sua crítica a Karl Solger no contexto da ironia romântica. A crítica a essa forma de subjetividade que reflete incessantemente sobre si mesma (a ironia) havia sido previamente desenvolvida contra as posições irônicas de Friedrich Schlegel e de Ludwig Tieck. Solger é então agrupado com figuras do romantismo, tornando-se alvo de uma crítica que havia previamente explorado aspectos próprios que cada uma das formas irônicas recebera de seus respectivos teóricos e/ou poetas.

No que diz respeito às obras de Solger, Kierkegaard possuía cópias dos *Escritos Póstumos*³, divididos em dois volumes, organizados por seus amigos Tieck e Friedrich von Raumer e publicados em 1826 – os quais contêm, na primeira parte, trechos do diário e das cartas de Solger e, na segunda parte, outros escritos de tendência mais intelectual, como ensaios

3 *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*. Leipzig. 1826

individuais, prefácios, resenhas e pequenos textos⁴. Hegel ajudara Tieck e Raumer na organização do material filosófico da edição⁵. Além disso, Kierkegaard também possuía suas *Lições Sobre Estética*⁶, publicadas por seu aluno K.W.L Heyse em 1829. Segundo Stewart (2016), “A edição de Tieck e Raumer foi analisada de forma simpática por Hegel em 1828 na revista *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik*”⁷ e “essa resenha foi reimpressa em 1834–35 na edição póstuma das obras completas de Hegel, editada por Friedrich Förster e Ludwig Boumann”⁸; de acordo com o mesmo autor, Kierkegaard também possuía uma cópia dessa edição, e as obras supramencionadas (os *Escritos Póstumos*, as *Lições Sobre Estética* e a resenha de Hegel) foram as principais fontes e influências na recepção do pensamento de Solger, tanto para Kierkegaard quanto para as gerações posteriores⁹. Kierkegaard registra seu pensamento sobre Solger majoritariamente na dissertação de 1841, restando apenas uma única entrada no diário *NB10*, de 1849 (ou seja, oito anos depois da dissertação) na qual Kierkegaard faz menção a Solger¹⁰.

Ao contrário dos outros dois expoentes do romantismo na visão de Kierkegaard, Schlegel e Tieck, Solger apresenta um projeto mais sólido, ainda que insuficiente, no que diz respeito à teorização da ironia. A visão de Kierkegaard em relação a Solger é altamente influenciada pelas considerações que Hegel fizera de seu antigo colega¹¹. Solger se encaixa na análise do romantismo como alguém que tentara produzir um princípio metafísico para a ironia. A ironia em Solger tem, por conseguinte, caráter filosófico e especulativo, e é caracterizada por Kierkegaard como *ironia contemplativa*¹². A especulação de Solger, no entanto, não é capaz de avançar como um sistema sólido e fechado. Tendo estagnado no negativo, Solger é caracterizado por Kierkegaard como o *cavaleiro metafísico do negativo*¹³; um cavaleiro desafortunado, perdido completamente no negativo, destinado a ser tão somente uma vítima necessária para o avanço do sistema de Hegel¹⁴. Em razão da influência da visão de Hegel sobre

4 Stewart. *Solger: An Apostle of Irony Sacrificed to Hegel's System*. 2016. p. 237.

5 Ibid., p. 237. Esta informação, de acordo com Jon Stewart, foi encontrada no “Prefácio”, nos *Escritos Póstumos* e na Correspondência de Solger, *ibid.*, vol. 1, pág. XVI. Tradução nossa.

6 *Solgers Vorlesungen über Aesthetik*, Leipzig, 1829.

7 Stewart. *op. cit.* 2016. p. 238. Tradução nossa.

8 Ibid., p. 238. Tradução nossa.

9 Ibid., p. 238.

10 Ibid., p. 265.

11 Ibid., p. 235.

12 Kierkegaard. *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*. 2013. p. 315

13 Ibid., p. 315.

14 Ibid., p. 315.

Kierkegaard no que se refere a Solger, apresento em primeiro lugar sua crítica.

A Crítica de Hegel a Solger

A crítica de Hegel a Solger é apresentada em três fontes principais: 1) nos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel; 2) na revisão de Hegel dos *Escritos Póstumos*, de Solger; 3) nos *Cursos de Estética*, também do próprio Hegel. O filósofo alemão era, de modo geral, hostil a Friedrich Schlegel e Tieck em razão do uso que davam à ironia. A relação pessoal de Hegel com Solger, entretanto, que envolvia desde o apoio de Solger à nomeação de Hegel para uma cátedra na Universidade de Berlim¹⁵, até as lutas de Solger pela liberdade de expressão no contexto de cerceamento das opiniões dos intelectuais, parece ter feito com que sua crítica a ele se abrandasse¹⁶. Kierkegaard conhecia e possuía as três obras em questão e parece, ao que tudo indica, ter afirmado por isso que “Hegel deu muita atenção às exposições de Solger e o tratou com uma certa predileção”¹⁷.

A primeira crítica de Hegel a Solger se encontra em uma nota de rodapé que faz referência ao §140 dos *Princípios da Filosofia do Direito*¹⁸. Neste parágrafo polêmico, Hegel discute o problema relacionado à moralidade subjetiva no que diz respeito a uma tendência que esta possui a se absolutizar diante da moral universal, destacando uma série de formas e etapas (de “a” a “f”) que esta forma de moralidade adquire, à medida que sua perversão aumenta. Na letra “f” (a última), a ironia entra em cena como a forma de perversão mais elevada e perigosa da moralidade subjetiva. Hegel alega que a palavra ‘ironia’ nascera em Platão, no contexto do método que Sócrates utilizava em suas conversas, mas que este a aplicava “em defesa da justiça e da verdade contra a imaginação da consciência inculta ou sofista. Só, porém, tratava ironicamente a consciência individual, não a ideia”¹⁹. A ironia, por conseguinte, fazia parte do movimento dialético até a ideia, e não poderia ser considerada como aquilo de mais elevado. Sua função era a de deixar os pensamentos (crenças comuns) pairando na opinião puramente subjetiva, até que fossem absorvidos pela substancialidade da ideia²⁰. A partir deste ponto, uma nota de referência faz menção à tratativa de Solger a respeito da ironia. De antemão, no entanto,

15 Conforme discutido por Nicolin, segundo Stewart (2016, p. 237).

16 Conforme discutido por Lenz, segundo Stewart (2016, p. 237).

17 Kierkegaard, op. cit. 2013. p. 314.

18 Hegel. *Princípios da Filosofia do Direito*. 2003. p. 125.

19 Ibid., p. 136.

20 Ibid., p. 137.

é indispensável registrar como Hegel vê a finalidade da ironia moderna

O desígnio último da subjetividade que se apresenta como termo supremo, e que nós ainda teremos de considerar, só pode ser o seguinte: conhecer-se como o que conclui e decide sobre a verdade, o direito e o dever, situação que virtualmente existia em si nas formas precedentes. Consiste ela no seguinte: conhecer sem dúvida a objetividade moral, mas em vez de mergulhar no que ela tem de sério e de agir tomando-a como princípio, esquecendo e renunciando a si, manter pelo contrário a distância da relação com ela e conhecer-se como o que quer e decidir isto ou aquilo e poder também decidir de outro modo²¹.

A ironia moderna ou romântica, enquanto termo supremo da subjetividade, teria o poder de ser produtora e juíza da verdade, do direito e do dever, o que revela mais uma vez como sua arbitrariedade e sua perversão são as únicas “leis” imanentes a si mesma. Ela dispensa a ancoragem na objetividade moral, nesta não reconhecendo validade da lei que carrega em si o bem como conteúdo externo, coletivo e efetivado. Sem mergulhar na lei, a subjetividade permanece no superficial (estético, por que não?), e a ironia lhe confere o poder para que ela se afaste ou entenda a lei da maneira como bem entender, tornando-se liberdade negativa²². Por fim, Hegel conclui o parágrafo de maneira altamente provocativa e irônica em relação ao romantismo, enquanto faz referência à sua obra *Fenomenologia do Espírito*, na qual trata uma série de questões análogas ao processo de uma consciência que se absolutiza

[...] até que ponto esta condescendência em si absoluta não representa uma idolatria isolada de si; poderá ela constituir também algo de semelhante a uma comunidade em que o nexos e a substância são a recíproca segurança na boa consciência, nas boas intenções, na alegria de uma pureza mútua e, sobretudo, na esplêndida volúpia deste conhecimento e desta expressão de si mesmo que se cultiva e se preserva; será que as belas almas (é assim que as designam), a nobre subjetividade, ao apagar-se a si mesmas no esvaziar de toda a objetividade e também na irrealidade de si, bem como outras manifestações, será que elas constituem modos de ser aparentados com o grau que aqui estudamos?²³

Hegel, em uma longa nota de rodapé que faz referência a Solger – da qual destaquei um pequeno trecho abaixo –, indica a gênese do uso do conceito de “ironia” por parte de Solger, a partir de Schlegel, e aponta as diferenças que cada um dos pensadores fazia a respeito do termo. Ambos sabiam do aspecto dialético da ironia, mas Solger o utilizara para considerações

21 Ibid., p. 137.

22 Ibid., p. 137.

23 Ibid., p. 138.

especulativas, ou seja, reapropria-se do negativo, o impulso motor, de maneira científica. Isso quer dizer que, em primeiro lugar, sobre o aspecto *dialético*, por um lado, Solger, em sua seriedade de cientista, teria utilizado a propriedade dialética da ironia como forma de ampliar as contradições sobre o mundo. Logo em seguida, teria aproveitado do conceito perspectivando-o a partir de “um sentido mais favorável”, ou seja, com genuína preocupação sobre aspectos epistemológicos e metafísicos, os quais poderiam lhe ser úteis para explicar toda a realidade. Por outro lado, Schlegel, em sua liberdade de poeta, deu à ironia a forma de um tipo de subjetividade suprema, ou seja, acima de qualquer tipo de exigência objetiva. Ele seria somente uma espécie de corruptor, que a utilizou de maneira pouco filosófica, inviabilizando o próprio conceito. Por outro lado, quanto ao aspecto negativo (o impulso motor), “Ao dizer que Solger concentra-se na dimensão negativa da ironia, Hegel parece querer implicar que ele assim negligenciou a dimensão positiva ou construtiva, que aparece depois que a ironia realizou seu trabalho destrutivo”²⁴. De certo modo, a leitura de Hegel sobre a positividade não desenvolvida por Solger parece possuir traços análogos à crítica que Hegel faz ao próprio Sócrates, enquanto alguém que estancou no negativo, que foi incapaz de construir um saber a partir de um bem positivo

Não se pode negar que o meu falecido colega Solger adotou a expressão da ironia que Friedrich Schlegel, num período anterior da sua carreira literária, propôs e ergueu a grau supremo da subjetividade que se afirma como suprema. Solger, porém, deu-lhe um sentido mais favorável, afastado de uma tal definição. O que nesta palavra e sua concepção fisiológica sobretudo apreendeu e manteve foi o que nela há de propriamente dialético e de impulso motor das considerações especulativas²⁵.

Para se desvincular do antigo sentido da ironia romântica e dar a ela outro mais favorável, Solger teria feito um estudo criterioso das lições sobre dramaturgia e literatura de August Schlegel. Diz Hegel “[...] não consigo considerar tal expressão como clara nem concordante com os conceitos que ele desenvolveu no seu íntimo e muito substancial trabalho, uma crítica completa das lições de Augusto Schlegel sobre a dramaturgia e a literatura [...]”²⁶. Nesse trabalho, Solger distingue a ironia defendida pelos românticos, voltada para o âmbito literário, daquela que ele chamava de “verdadeira ironia”

“A verdadeira ironia” - diz Solger - “parte do ponto de vista que o homem, enquanto

24 Stewart, op. cit. 2016. p. 241.

25 Hegel, op. cit. 2003. p. 326.

26 Ibid., p. 326.

vive neste mundo, só neste mundo pode cumprir o seu destino, mesmo no sentido mais alto do termo. Tudo quanto se nos afigura ultrapassar estes fins limitados é vazia imaginação. Para os nossos atos, até o que é soberano só existe numa forma limitada e finita”.²⁷

Mas a ironia em Solger, embora seja princípio metafísico, não consegue estabelecer uma conexão efetiva entre ideia e realidade. Nesse estado lacunar, o infinito (Deus) seria a completude transcendente que falta aos homens, reduzidos ao estado de *Nichte* (nada). De acordo com Stewart (2016), para Solger “[...] é somente através de Deus que os humanos são salvos de um niilismo completo. Sem o divino, simplesmente nos afundaríamos em um mundo finito e sem sentido. Deus é, portanto, o garantidor da verdade e da beleza, em suma, de todas as ‘coisas mais elevadas’”²⁸. Kierkegaard dirá “a confusão fica maior ainda quando aprendemos que o *Nichtige* em nós é o divino; pois afinal nós somos o *Nichtige*, e como pode então o *Nichtige* em nós (e esta última expressão parece indicar que há algo de diferente em nós, que não é o *Nichtige*) ser o divino?”²⁹. Não obstante a existência de Deus, portanto, sua comunicação é feita de maneira um tanto quanto controversa com a humanidade, que é o nada divino de Deus, que tem e não tem ao mesmo tempo uma substância efetiva. Finda-se então a crítica de Solger por Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito*, quando o filósofo alemão ataca diretamente a concepção de que o infinito não pode se concretizar no finito, ou que o finito esteja condenado a ser o *Nichtige* (nada).

Quando a discussão passa para o contexto dos personagens no drama trágico, na tragédia grega, Hegel afirma que ainda que os heróis sejam vítimas das oposições que se estabelecem entre suas potências morais, o bem objetivo da verdade ética lhes ultrapassa (não por estar no além, mas por estar sempre à frente) em relação à sua personalidade, e de maneira alguma é perdido com a morte do herói assim como queria Solger. Então, ainda que o herói trágico caia e que sua potência de fazer o bem infinito do divino se perca, para Hegel, a ideia objetiva ética triunfa por sobre a parcialidade do bem individual, sobre a unilateralidade do herói – é o que ele chama de “triunfo da verdade”. E se Solger vê o bem manifesto no ser humano de maneira finita e limitada enquanto um defeito presente no modo de manifestação da infinitude, a visão dialética histórica de Hegel consegue justificar o desaparecimento do herói com a valorização do conteúdo verdadeiro da moralidade, que permanece como um

²⁷ Ibid., p. 326.

²⁸ Stewart. op. cit. 2016. p. 242. Tradução nossa.

²⁹ Kierkegaard. op. cit. 2013. p. 322.

baluarte e sempre brilha acima dos eventos trágicos do mundo. A moralidade objetiva passa, logo após a idade dos heróis, a ser manifestada de maneira concreta por meio do Estado e de outras instituições que asseguram que o conteúdo racional do bem seja historicamente conhecido e reconhecido pelo intelecto como a realização estável da ideia do bem enquanto eticidade.

Corretamente entendido, isto é platônico e muito verdadeiro contra o vão esforço, acima mencionado, do infinito abstrato. Mas que o bem supremo esteja sempre numa forma definida e determinada, como a moralidade objetiva (e esta é essencialmente como realidade e ação), eis o que é muito diferente de dizer que ele seja uma finalidade definida. A determinação, a forma do finito, não tira ao conteúdo, à moralidade objetiva, nada do que ela possua de substancial e infinito. Mais adiante, lê-se: “É precisamente por isso que o supremo Bem é em nós tão negativo como a parte mais alienável de nós mesmos e necessariamente desaparece conosco e a nossa sensibilidade negativa, pois, na verdade, só em Deus ele existe, e no seu declínio até nós revela-se como algo divino em que nós não participaríamos se não houvesse uma presença imediata deste divino que precisamente se manifesta nessa desapareição da nossa realidade. Ora, a atmosfera na qual esse divino ilumina as situações humanas é a ironia trágica.” O arbitrário emprego da palavra ironia importa pouco. Mas o que há de obscuro neste pensamento é isso de o que é soberano desaparecer com o nosso nada e de só na desapareição da nossa realidade Deus se revelar, tal como se lê na página 91: “Vemos os heróis enganarem-se no que há de mais nobre e belo em sua alma e seus sentimentos, não só quanto aos seus sucessos mas também quanto ao seu valor; sim, erguemo-nos até a queda do melhor.” [...] Tal situação revela o direito e a ofensa de cada qual e, no mesmo passo, a verdadeira ideia moral purificada e triunfadora da sua parcialidade, em nós portanto reconciliada. O que desaba não é, pois, o que há em nós de mais nobre, nem é na queda do melhor que nós nos elevamos, mas sim no triunfo da verdade. [...] subtraída ao infeliz acidente do conflito e à queda dos indivíduos ligados a essa infelicidade, a ideia moral objetiva é real e está presente no mundo moral objetivo. Conseguir que este bem supremo não se apresente como negativo na sua realidade é o que procura e alcança a existência moral objetiva e real, o Estado e o que a consciência de si nele possui, contempla e conhece e o conhecimento intelectual concebe.

Em razão da extensão da crítica, selecionei alguns pontos que surgem na revisão de Hegel, de 1828, dos *Escritos Póstumos* de Solger, organizados por Tieck e Raumer. Hegel, nesta revisão, não somente discorre suas considerações e ponderações a respeito de Solger, mas do pensamento romântico em geral. “Hegel descreve as crises na literatura alemã e na crítica literária nos períodos em questão. Uma delas é a crise da ironia. Começou inocentemente [...] e era posteriormente adotada como uma teoria mais geral da poesia que negava a verdade e a realidade de tudo”³⁰. Enquanto critica Schlegel e Tieck pelo modo como usam a ironia, Hegel é mais brando ao falar de Solger, distinguindo-o de ambos os românticos devido à desaprovação que Solger faz do uso do conceito

³⁰ Stewart. op. cit. 2016. pp. 243-244.

Apenas para dar alguns exemplos desta tendência, Solger, em sua juventude, encontra na novela iniciada por Novalis, *Henrique de Ofterdingen* (p. 95), uma nova e extremamente ousada tentativa de retratar a poesia através da vida, a ideia de uma narrativa mística, um rasgar do véu que o finito nesta terra mantém em torno do infinito, uma aparência da divindade na terra, de um mito verdadeiro, que aqui, entretanto, forma-se na mente de um homem individual “Me angustia extremamente que este romance não continue e pare logo no início daquilo que é mais importante.” O início brilhante corrompeu o jovem, mas ele ainda não percebeu que uma concepção deste tipo é deficiente precisamente porque não pode ser continuada e levada a uma conclusão. Os personagens e situações superficiais estremeceem diante da realidade para a qual deveriam se mover se quisessem progredir. Na p. 124 a *Canção dos Nibelungos* é declarada, de acordo com seu esboço, mais grandiosa que a *Ilíada*. Na leitura de A.W. Schlegel sobre Dante, Solger não encontra nem o respeito solene adequado diante deste sublime misticismo, nem receptividade suficiente para a sublime ingenuidade.³¹

A reação de Hegel diante do comportamento do jovem Solger indica, sem dúvidas, que ele pretende diferenciá-lo da concepção da ironia romântica em relação a Schlegel e Tieck. Solger é estimado como alguém que reconhece a falha do projeto romântico no que diz respeito à tentativa de unir polos distintos. Hegel destaca o espanto que Solger, em sua juventude, tomou diante da obra *Henrique de Ofterdingen*, de Novalis, um romance no qual se pretendia fundir poesia e vida. Logo em seguida, o filósofo alemão cita um trecho que contém uma observação em que Solger, tendo terminado a sua leitura e feito a experiência estética da obra, comenta a impressão que esta lhe deixara. Não se torna muito claro no trecho citado por Hegel, entretanto, se a angústia por continuidade que Solger experimenta em relação a *Henrique de Ofterdingen* nasce em razão da lacuna deixada pela morte de Novalis, assim deixando o romance inacabado, ou por uma dificuldade que seria inerente à própria obra em função do grande problema que a ironia apresenta e tenta fornecer um ponto de vista, vazio, no que diz respeito a reconciliar o ideal com a realidade, problema sobre o qual Solger constantemente se debruçou e se esforçou para resolver durante sua curta vida, ainda que sem sucesso. Nesse sentido, *Henrique de*

31 Ibid., p. 245. Tradução nossa. No original: „Um einige Beispiele von jener Richtung zu geben, so findet Solger in seiner Jugendzeit in dem angefangenen Roman von Novalis, dem Heinrich von Ofterdingen (p. 95), einen neuen und äußerst kühnen Versuch, die Poesie durch das Leben darzustellen, die Idee einer mystischen Geschichte, einer Zerreißung des Schleiers, welchen das Endliche auf dieser Erde um das Unendliche hält, einer Erscheinung der Gottheit auf Erden, eines wahren Mythos, der sich aber hier in dem Geiste eines einzelnen Mannes bilde. - »Daß dieser Roman nicht weiter fortgeführt und gerade beim Anfang des Wichtigsten stehengeblieben ist, das schmerzt mich ungemein.« Den Jüngling bestach der glänzende Anlauf, aber er sah noch nicht ein, daß eine Konzeption dieser Art gerade darin mangelhaft ist, nicht weiter geführt und zu einem Ende gebracht werden zu können; die hohlen Gestalten und Situationen schrecken vor der Wirklichkeit zusammen, der sie zugehen sollten, wenn sie weiter fortrückten. - S. 124 wird das Lied der Nibelungen seiner Anlage nach für größer als die Ilias erklärt. In einer Vorlesung A. W. Schlegels über Dante findet Solger nicht die gehörige heilige Scheu vor dieser hohen Mystik, noch Empfänglichkeit genug für die erhabene Einfalt“. Hegel. *Berliner Schriften 1818-1831*. p. 184.

Ofterdingen já seria fadada ao fracasso desde o seu ponto de partida. Mas essa visão, de fato, parece muito mais afirmar a posição do próprio Hegel quanto à obra, que é clara: a narrativa não poderia ser continuada ou concluída devido à deficiência de seu próprio modo de operação no fazer artístico, a ironia romântica, uma vez que a realidade imaginária que ela cria sem mais nem menos seria incapaz de se sustentar a partir das determinações concretas da vida, retomando-a numa unidade onde aspectos positivos se conservariam. A realidade – e aqui parece haver uma inversão proposital irônica – é capaz de fazer os personagens e situações superficiais poéticas estremecerem, o que significa que nenhum deles poderia resistir à força e às exigências que a realidade impõe por serem pesadas demais para que os ombros da poesia as sustentem. Em razão desta atitude que não possui maiores justificativas racionais sólidas, Hegel parece ter criticado seu antigo colega “[...] de acordo com a representação de Hegel, embora Solger tenha a disposição intuitiva correta em relação a esses erros [dos poetas românticos], ele não compreende adequadamente as razões filosóficas para rejeitá-los”³².

Apesar de não dar o mesmo tratamento a Solger em relação aos outros românticos, Hegel também analisa e critica a visão de Solger sobre o divino e sua conexão com o mundo. Neste parágrafo já é possível notar uma crítica a um Deus que é vítima de uma ironia cômica, algo que Kierkegaard tratará de maneira mais pormenorizada. Ademais vê-se nesse parágrafo a também crítica que Kierkegaard realiza no que diz respeito à ausência de um termo médio (determinações intermediárias)³³, ou seja, um elemento por meio do qual o divino se faria presente no mundo [parece-me que a presença de um termo médio é importante porque pressupõe, ao menos, quatro relações: a do terceiro termo com o médio (o segundo), a do médio (o segundo) com o primeiro, a do primeiro com o terceiro, e a de todos entre si]. Esse elemento intermediário seria importante não somente para esclarecer o sentido daquilo que Solger gostaria de dizer, como também para conferir mais robustez à sua reflexão, dando-lhe uma forma sistemática de conceitos de apresentação da doutrina, esclarecendo deste modo como os termos se conectariam entre si. O termo médio, verdadeiramente, é aquilo que Deus precisa para se manifestar na realidade. Restringindo o divino à experiência negativa que se faz dele por meio do pensamento, Solger é incapaz de enxergar no mundo externo outra possibilidade senão a de um mundo dessacralizado “embora o divino seja revelado no mundo, não é revelado

³² Ibid. p. 245.

³³ Kierkegaard, op. cit. 2013. p. 320.

em nada objetivo, isto é, leis, instituições e assim por diante”³⁴ ele “é revelado apenas à consciência privada do indivíduo. torna-se assim algo puramente subjetivo sem validade objetiva”³⁵. A riqueza substancial de Deus, ainda que existente, não encontra o caminho correto para sua realização no mundo

Solger está longe da visão de que o trabalho cotidiano e a atividade neste mundo são, e só poderiam ser, uma vida sem Deus; sua teologia é também moralidade... e sua filosofia é, por essa razão, ao mesmo tempo, sabedoria mundana. Mas na passagem citada, a reflexão do divino no mundo, “o desdobramento dele [do divino] no mundo do desmembramento do nada”, etc, através do qual o divino se torna familiar para nós e é transplantado completamente para nossa esfera, surge apenas como ironia cômica, sendo “o mais elevado e o mais sagrado” tomados como objeto da comédia. Sem querer ir mais longe na análise do “mais elevado e mais sagrado”, fica claro que, entre essa presença mundana e essa elevação acima do finito, falta um meio-termo, no qual o “mais elevado e mais sagrado” teria presença no mundo como moralidade, direito, amor e todas as virtudes, assim como o próprio Solger vê em toda parte o Estado e a totalidade da vida moral como a revelação de Deus. Aqui, a afirmação deve receber uma determinação completamente diferente daquela que consiste meramente em uma afirmação subjetiva que persiste negativamente contra o concreto.³⁶

Por último, em seus *Cursos de Estética*, Hegel traça uma análise da ironia dentro do contexto de desenvolvimento histórico do espírito absoluto no que diz respeito à arte. Dentro deste panorama, Hegel começa observando que “A ironia encontrou seu profundo fundamento, segundo um de seus aspectos, na filosofia de *Fichte*, na medida em que os princípios dessa filosofia foram aplicados à arte”³⁷. Hegel observa, em algumas páginas depois, que “não é possível falar aqui exaustivamente de *Solger*, tal como ele mereceria que se falasse dele”³⁸. E aqui, novamente, parece ser reforçada aquela opinião que Hegel possui a respeito de Solger – a de que ele não é um artista, um poeta, e que não caberia colocar seu antigo colega num tópico que se propõe a falar a ironia na arte, pois “Solger não era na efetividade de sua vida, na solidez,

34 Stewart, op. cit. 2016. p. 250.

35 Ibid., p.250.

36 Ibid., p. 250. Tradução nossa. No original: „Daß der Werktag und die Tätigkeit in dieser Welt nur ein Gottloses Leben sei und sein könne, von dieser Ansicht ist Solger weit entfernt, seine Theologie ist auch Moral (s. vor. Artikel), seine Philosophie darum zugleich Weltweisheit. Aber in dem angegebenen Zusammenhange erscheint der Reflex des Göttlichen in der Welt, .das Aufgehen desselben in dieses Leben der Zerstückelung, der Nichtigkeit usf., wodurch das Göttliche uns vertraut und ganz in unsere Sphäre verpflanzt werde, nur als die komische Ironie, das Höchste und Heiligste als Gegenstand der - Komödie.« Ohne in die Zergliederung dieser Art der Gestalt «des Höchsten und Heiligsten» näher eingehen zu wollen, erhellt soviel, daß zwischen der weltlichen Gegenwart dieser Art und zwischen jener Erhebung über das Endliche die Mitte fehlt, in welcher das «Höchste und Heiligste» als Sittlichkeit, Recht, Liebe und in jeder Tugend weltliche Gegenwart hat; wie Solger selbst überall den Staat, das gesamte sittliche Leben als Offenbarung Gottes betrachtet. Hier muß die Affirmation eine ganz andere Bestimmung erhalten als nur die einer subjektiven, gegen das Konkrete negativ beharrenden Affirmation“. Hegel. op.cit., p. 226.

37 Hegel. *Cursos de Estética I*. 2015. p. 81.

38 Ibid., p. 85.

seriedade e valor de seu caráter, propriamente um artista irônico, nem era de natureza irônica seu profundo sentido por obras de arte verdadeiras, que o estudo demorado da arte lhe propiciou”³⁹. Hegel afirma que

Solger não era como os outros que se satisfaziam com uma formação filosófica superficial, pois uma necessidade interna autenticamente especulativa o impelia a descer na profundidade da Ideia filosófica. E assim ele chegou ao momento dialética da Ideia, ao estágio que denomino de “infinita negatividade absoluta”: a atividade da Ideia de se negar enquanto o infinito e o universal para a finitude e para a particularidade e de igualmente superar esta negação e com isso restabelecer a universalidade e o infinito no finito e particular. Solger se ateve a esta negatividade e sem dúvida ela é um *momento* na Ideia especulativa. Compreendida como mera inquietação e dissolução dialéticas do infinito e do finito ela é, contudo, *apenas um momento*, e não como Solger quer, a *Ideia toda*. Infelizmente Solger morreu muito jovem para que pudesse chegar à realização concreta da Ideia filosófica. Com isso, ele permaneceu preso a este aspecto da negatividade que possui parentesco com a dissolução irônica do determinado bem como com o substancial em si mesmo e no que ele também via o princípio da atividade artística.⁴⁰

Solger, em sua especulação filosófica, teria chegado ao momento da dialética da Ideia. Ele teria sido capaz de vislumbrar uma parte dela, a negativa, e nela teria estancado. Nessa crítica a Solger, Hegel se atém novamente na dificuldade que Solger possui para se atentar à totalidade da natureza da Ideia filosófica. Esta ideia, entretanto, é aquela já apresentada nos *Princípios da Filosofia do Direito*⁴¹. Esta negatividade transforma a experiência que se faz do divino em algo impossível de mediação conceitual. A forma subjetiva paira em si mesma, como que incapaz de alcançar o termo médio e realizar a experiência completa do absoluto. Indispensável é observação de que “aqui se vê a famosa fórmula da ‘negatividade absoluta infinita’ que virá desempenhar um papel tão importante para Kierkegaard”⁴². Ou seja, ela nasce de uma discussão da ironia no âmbito da arte, embora a parte onde esteja localizada, ironicamente, não discuta a respeito de um artista irônico, mas de um metafísico que acabou se tornando “poeta” por não ter conseguido integrar a dimensão positiva da Ideia à sua visão teórica do mundo.

A Crítica de Kierkegaard a Solger

39 Ibid., p. 85.

40 Ibid., p. 85.

41 Stewart, op. cit. 2016. p. 252.

42 Ibid., p.252.

Antes de iniciarmos a análise da crítica de Kierkegaard feita a Solger, é curioso notar que Kierkegaard caracteriza Schlegel como o *filósofo do romantismo*⁴³, ainda que sua ironia não seja aquela que apresenta uma tentativa explícita de desenvolvimento filosófico do conceito, como a de Solger. Segundo Stewart (2016), a ironia de Schlegel seria considerada mais prática ou aplicada⁴⁴, porque se voltaria para a ação direta e destrutiva na estrutura da realidade. Por isso, seria então de grande utilidade tentar realizar um pequeno paralelo sobre o que Kierkegaard diz ao mencionar a passagem “a ironia permanece sempre negativa: no aspecto teórico ela estabelece um desacordo entre ideia e realidade, entre realidade e ideia; no aspecto prático entre possibilidade e realidade, entre realidade e possibilidade”⁴⁵ e aplicá-lo na comparação entre ambos os “filósofos”, buscando compreendê-los a partir das nuances presentes no conceito de realidade. Enquanto o primeiro “filósofo”, Schlegel, teria dedicado sua teoria a promover uma ironia que promoveria a desconexão entre possibilidade e *realidade substancial*, como ilustrado pela figura de Lisette⁴⁶, o segundo “filósofo”, Solger, opera na *realidade metafísica*, desconectando ideia e realidade, mas sem polemizar diretamente com a *realidade substancial*, não porque sua ironia não gere consequências a esta dimensão, mas porque Solger está em busca do princípio positivo, ou seja, trata-se muito mais de boa intenção de Solger em relação ao uso da ironia, do que propriamente mérito de sua “teoria”. No que diz respeito a ele, “tampouco entra em colisão com a realidade no mesmo sentido que os demais irônicos; pois sua ironia não se configura de maneira nenhuma em oposição à realidade [...] ele vê a nulidade de tudo. A ironia é um órgão, um sentido para o negativo”⁴⁷. Nesse sentido Solger não é tão cáustico e corrosivo como os outros românticos, e seu tratamento em relação à ironia é respeitado porque seu esforço é situado dentro do terreno científico, ainda que os produtos desse esforço sejam também *Nichtige* (nada).

Kierkegaard encontra muitas dificuldades no modo como Solger desenvolve seu pensamento, seja pela forma e estilo que este escolhe para desenvolvê-lo, seja em razão da ausência de clareza. Por um lado, a forma textual que se apresenta é aforística, uma forma incoerente e não progressiva – para ser mais ainda exato, enquanto *exclamações aforísticas*⁴⁸

43 Kierkegaard. op. cit. 2013. p. 278.

44 Stewart. op. cit. 2016. p. 260.

45 Kierkegaard. op. cit. 2013. p. 290.

46 Para observar como a personagem Lisette se encontra descolada da realidade substancial, cf. Schlegel. *Lucinde*. 2019. p. 71.

47 Ibid., p. 315.

48 Ibid., p. 315.

–, misturadas a uma linguagem poética de difícil compreensão, especialmente porque Solger fala sobre questões religiosas que mereceriam esclarecimentos à parte, como, por exemplo, quando ele afirma que “Deus, ao se manifestar, se sacrifica [sic]”⁴⁹. Por outro lado, Kierkegaard também denuncia Solger pela sua dificuldade em exprimir o movimento que o negativo realiza em seu pensamento. Ele utiliza expressões como “negar”, “aniquilar”, “superar” a galope, sem fornecer uma correta orientação do sentido funcional do negativo⁵⁰. Em razão disso, o leitor fica sem saber qual dentre as direções o negativo está operando: se está finitizando o infinito ou infinitizando o finito⁵¹. Os escritos de Solger também apresentam ambiguidades ou imprecisões no uso dos conceitos, e essa ausência de clareza conceitual prejudica a compreensão de conceitos indispensáveis, como o de realidade e o de *Nichtige* (nada)⁵², os quais Solger usa frequentemente e de maneira um tanto quanto confusa.

O objetivo de Solger, de acordo com Kierkegaard, é encontrar uma unidade entre finito e infinito – “Solger quer produzir a absoluta *identidade* entre o finito e o infinito, quer suprimir o muro que de tantas maneiras busca separá-los. Ele labuta, por isso, para atingir o início absoluto, livre de pressuposições; seu esforço é, pois, especulativo”.⁵³ Nesse sentido, o filósofo dinamarquês acompanha fielmente a interpretação de Hegel. Se tudo o que é finito não possui nenhuma substancialidade infinita, logo tudo é *Nichtige* (nada), porque não é capaz de se sustentar por si mesmo ou por um outro. E se a ironia contemplativa de Solger considera apenas o finito enquanto este *Nichtige*, ela falha em reconhecer a necessidade de negação de um *An sich* (em-si) para-além, que subsiste enquanto um infinito que não pode ser integrado na existência. O negativo, enquanto inquietude do pensamento⁵⁴, deveria operar de modo a finitizar a ideia, tornando-a concreta. Incapaz de promover a dor do parto, a ironia contemplativa de Solger culmina em uma realidade irreal de devoção e de panteísmo. O culto a esta realidade é efetuado pelo *Nichtige*, que em sua “existência” nada mais é que “somente uma sombra que o ser (das Wesen) projeta sobre si mesmo em sua existência separada”⁵⁵. Kierkegaard também critica a fraqueza dessa posição, pois Solger ignora o fato de que não somente o existente vai em direção a Deus para buscar nele algum tipo de concretude e

49 Ibid., p. 315.

50 Ibid., p. 316.

51 Ibid., p. 316.

52 Ibid., p. 316.

53 Ibid., p. 320.

54 Ibid., p. 317.

55 Ibid., p. 318.

consistência, mas que o próprio Deus está em uma relação de sinergismo⁵⁶ com a sua criação, isto é, a estrutura da relação que se estabelece entre humano e divino é marcada por um esforço conjunto, por uma cooperação mútua que acontece entre ambos. Kierkegaard também critica Solger por ele desconsiderar a categoria existencial do arrependimento⁵⁷. O que me parece que Kierkegaard quer dizer é que esta categoria parece implicar e também é prova da possibilidade da intimidade dessa relação, ao mesmo tempo que, logicamente, infere que, se alguém se arrepende de algo, é porque reconhece um valor firme no qual possa se sustentar e reconhecer como duradouro de maneira prolongada – e, por que não, infinita?

Esta “realidade” pressuposta por Solger pelo princípio especulativo da ironia contemplativa, onde tudo o que existe como fundamento para a vida significativa não encontra um lugar no mundo, culmina na ideia de que vivenciamos somente uma experiência onírica e incompleta da totalidade incomunicável. Kierkegaard procede então à análise do que chama de *o estado de sonho panteístico*⁵⁸ de Solger, que é resultado dessa falha no esforço científico, do romântico. Ele parece utilizar essa expressão porque “sonho” diz respeito à realidade atual, vaga e nebulosa, e a realidade verdadeira pode apenas ser pressentida no interior. Quanto ao panteísmo, pode surgir de duas maneiras, como perspectivado por consideração antropocêntrica ou teocêntrica⁵⁹. A concepção de Solger pertence à teocêntrica, e se fundamenta na ideia de um homem que desapareceu diante de sua insignificância em meio a um infinito que não consegue alcançar. A experiência dessa *desprezibilidade* se encontra na interioridade, validade e justificada pelo reconhecimento de que o homem encontra somente em Deus sua identidade verdadeira, mas simultaneamente que a experiência que se faz dele é intransponível para a exterioridade. Sem algum tipo de mecanismo de conexão entre dentro e fora, a subjetividade solgeriana se torna marcada por uma contemplação passiva e desencantada do mundo e, em razão disso, também de si mesma, porque é parte do mundo. Sua nulidade no mundo acarreta o vazio de suas ações, ela cria a partir do vazio que lhe é inerente e intensifica essa mesma experiência quando a reproduz na matéria finita fadada ao decaimento e à desintegração completa. Como no panteísmo Deus e humano são uma coisa só, pois tudo está repleto de Deus, a fusão entre ambos remete a uma pré-identificação que, ao mesmo tempo em que conserva o *Nichtige* divino no ser humano, também reduz esse humano a coisa alguma,

56 Ibid., p. 319.

57 Ibid., p. 319.

58 Ibid., p. 319.

59 Ibid., p. 319.

senão à experiência que ele pode fazer de Deus dentro de si mesmo. O místico solgeriano é aquele que não possui interesse na existência, pois é fruto de um Deus que nada lhe exige fora de si mesmo, não lhe impõe desafios, um Deus que não determina nenhuma prova ou tarefa na existência para que o indivíduo enfrente a dialética da vida. Viver, na realidade, é desfazer-se na contemplação metafísica, no sonho panteístico.

A tese XIV de *CI* afirma: “Solger adotou o acosmismo não movido por ânimo piedoso, mas seduzido pela inveja intelectual, por não conseguir pensar o negativo e, pensando-o, subjugá-lo”⁶⁰. O problema da forma subjetiva irônica romântica solgeriana é que ela produz um acosmismo, pois a realidade está dissolvida em Deus. O mundo finito (com o humano incluído, sem dúvidas) está dissolvido no divino, tornando-se um pálido e não-substancial reflexo dele. O *Nichtige* que o ser humano é, e por meio do qual ao mesmo tempo conserva algo do divino⁶¹, é a comprovação de que o mundo finito, em realidade, não possui valor em si mesmo, não existe, restando à interioridade realizar a única conexão, que é a contemplação passiva da ironia, com o que vai além do mundo finito, sendo tal mundo uma casca que não contém coisa alguma dentro. Então, essa “devoção” a Deus nada mais é que fraqueza por não saber lidar com o negativo, sem encontrar nele o positivo. Mas se Solger foi ou não invejoso intelectualmente é difícil dizer. Certamente “invejoso intelectual” parece ter uma pitada da dimensão da polêmica que faz parte do modo de reflexão do filósofo dinamarquês, e que vai em direção oposta e frontalmente se choca com os elogios que Hegel faz ao caráter de Solger.

Entretanto, para além das críticas às dimensões metafísicas do pensamento de Solger, Kierkegaard parecia ter grande preocupação com as questões *dogmático-especulativas*, porque faz questão de ressaltá-las e, novamente, segue Hegel em sua crítica⁶². A dificuldade nessa parte é fundamentada na ausência de *determinações intermediárias*⁶³, o que, na realidade, do ponto de vista da estrutura da crítica, é igual à crítica de Hegel à ausência do “meio-termo”; tais determinações serviriam para explicar como ideia e realidade se conectam e resultam em efetividade na existência. Tanto Hegel quanto Kierkegaard efetuam essa crítica em meio a um contexto onde a participação do divino no mundo deve ser assegurada e fundada na presença desta determinação intermediária – mas, claro, ambas as concepções do que significa o divino são radicalmente diferentes, o que os leva a enfatizar pontos diferentes das consequências da

60 Ibid., p. 21.

61 Ibid., p. 319.

62 Ibid., p. 319.

63 Ibid., p. 320.

ausência daquelas determinações. Enquanto Hegel permanece com uma linguagem mais voltada para as virtudes e o Estado, Kierkegaard transpõe o problema para o contexto do cristianismo. Kierkegaard percebe que Solger não utiliza ou mistura conceitos como o de criação, sacrifício, redenção e pecado⁶⁴, o que o leva a dizer com certa mordacidade que, na ausência destas determinações intermediárias, nem mesmo a ideia panteística está exposta com precisão⁶⁵. Solger seria, então, alguém que sonha e não saberia contar com rigorosidade o conteúdo do próprio sonho. Os conceitos de criação e reconciliação são confundidos, e em certo momento Solger diz que Deus se sacrifica a si mesmo, e em outro que Deus se aniquila a si mesmo, originando o nada de toda a finitude, no qual Deus toma existência; e que mesmo no nada Deus não está separado de si mesmo, pois Deus teria se posto no nada para que pudéssemos ser⁶⁶. Kierkegaard critica essa visão de um Deus que repetidamente se autossacrifica e se autoaniquila, estando em um estado de negatividade perpétua, “[...] eu diria que Solger propriamente transforma *a existência de Deus em ironia*: Deus se introduz a si mesmo constantemente no nada, se retoma, novamente retorna ao nada e assim por diante;”⁶⁷ isto gera “um divino passatempo que, como toda ironia, põe os mais terríveis contrastes⁶⁸. Desse movimento centrípeto e centrífugo a finitude toma parte, os seres humanos são sombras do divino e a ironia serve somente para reconhecer a nulidade de tudo⁶⁹. Esta visão é também similar a de Hegel, que afirmara que a reflexão sobre o divino em Solger surgiria apenas como uma ironia cômica e que as coisas mais elevadas seriam somente objetos de uma comédia. Entretanto, para Kierkegaard, apesar dos muitos problemas relativos a esse movimento do Deus negativo, talvez um dos mais graves dentre eles seja o prejuízo na relação que esta divindade estabelece com os existentes. Esse deus gelatinoso, que se move para cá e para lá e homogeneiza o universo *no nada*, é incapaz de prover algo de decisivo para que sua criação se firme na concretude – ela não se relaciona com ele para ganhar, mas para se esvaziar. A finitude, portanto, não ganha nenhuma realidade com a ironia⁷⁰.

Daqui avançamos para o terceiro ponto de vista da crítica a Solger, o *estético* (vimos o metafísico e o dogmático-especulativo), a partir do qual Kierkegaard afirma ser o alemão o

64 Ibid., pp. 320-321.

65 Ibid., p. 321.

66 Ibid., p. 321

67 Ibid., p. 323.

68 Ibid., p. 323.

69 Ibid., p. 323.

70 Ibid., p. 323.

porta-voz filosófico do romantismo (e aqui, novamente, ele dá o que pensar quanto ao que significa chamar Schlegel de filósofo do romantismo), assim como da ironia romântica⁷¹. Solger viria em socorro dos românticos, com a concepção de que a finitude é um nada, que deve afundar como realidade não-verdadeira, para que a verdadeira possa vir à luz⁷². Segundo Kierkegaard, Solger *quer encontrar na arte e na poesia esta realidade mais alta* que vem à luz pela negação da realidade⁷³. O problema central dessa busca se fundamenta no fato de que a poesia romântica, em razão de ser “a mais alta”, ainda assim não está em condições de trazer para a existência algum tipo de resposta que confira a ela positividade e concretude. Isso, além de criar um problema para o que significa a poesia em geral, ao mesmo tempo impinge à consciência a percepção de que “a realidade dada é imperfeita, e por outro lado a realidade superior apenas se deixa vislumbrar na aproximação infinita do pressentimento”⁷⁴. A realidade mais alta, por conseguinte, encontra-se num devir, num permanente vir-a-ser⁷⁵, e nenhum indivíduo é capaz de produzir uma poesia individual que não seja aproximação da realidade mais verdadeira. Em razão disso, a atitude que o poeta romântico toma em relação a toda obra produzida é também irônica, pois sabe que a obra é somente fragmento, incompletude, direcionamento ao infinito.

Kierkegaard, por outro lado, reconhece que Solger está distante de Schlegel no que se refere à finalidade da ironia no mundo – “Solger fala da ironia de tal modo que ela se mostra como aquela *potência limitadora* que ensina justamente o homem a permanecer na realidade, ensina a procurar a sua verdade na limitação”⁷⁶. Nesse sentido, os seres humanos deveriam realizar a finalidade da ironia neste mundo, e não em outro. Mas, como vimos, este pensamento encontra uma contradição na ideia de que o ser humano é *nada*, e que portanto não pode limitar-se. As águas turbulentas do negativo solgeriano também invadem o espaço do drama, e tanto tragédia quanto comédia compartilham a experiência do *nada*, alterando a relação íntima que o espectador possui com os personagens em cena. “Vemos os heróis errarem a respeito do que há de mais nobre e mais belo em seu espírito e seu coração, não apenas a respeito do sucesso mas também sobre sua origem e valor, sim, nós nos elevamos mesmo vendo a ruína do melhor

71 Ibid., p. 323.

72 Ibid., p. 324.

73 Ibid., p. 324.

74 Ibid., p. 324.

75 Ibid., p. 324.

76 Ibid., p. 325.

[...]”⁷⁷ e “...na comédia este mesmo nada das coisas humanas nos alegra, quando ele nos aparece como aquilo a que estamos reduzidos de uma vez por todas...”⁷⁸. Por conseguinte, o herói trágico cai em sua elevação de caráter, mas o nada da ironia divina o absorve, e então sente-se que seu esforço era nada; do mesmo modo, a banalidade e desfaçatez da comédia indicam caracteres que são insignificantes por natureza, e que compartilham do mesmo nada. Sua essencialidade é leviandade. Ambas, tragédia e comédia, revelam o nada que é inerente a todas as coisas.

Kierkegaard, no entanto, observa que Solger realiza uma declaração importantíssima, e que lhe será muito útil “[...] aquele estado de ânimo (*Stimmung*) no qual as contradições se destroem e por isso mesmo contém o essencial para nós é o que chamamos ironia, e que no cômico chamamos jovialidade (*Laune*) e humor”⁷⁹. A ironia, por conseguinte, é muito mais do que um procedimento reflexivo de dissolução da realidade, muito mais do que um mecanismo literário ou procedimento especulativo para a contemplação de uma realidade inatingível. Ela se torna um estado de ânimo, uma atmosfera interna, na qual as contradições são “neutralizadas”. Isso não diz respeito à metafísica, mas ao estado de ânimo na existência concreta. A transcendência do pensamento e a força da fantasia se enraízam na imanência da disposição interna do poeta, que está sujeita às vicissitudes que ele experimenta em seu existir. Por conseguinte, a ironia, ao se tornar um estado de ânimo, conecta o poder da transcendência do pensamento e da fantasia com a imanência da experiência subjetiva do poeta, cujas oscilações e dilemas existenciais determinam seu humor e sua visão de mundo. Entretanto, disso não resulta alguma síntese ou reconciliação positiva; ao contrário, a ironia afasta o existente da realidade concreta por meio dessa atividade dupla de pensamento e fantasia, deixando-o, ao mesmo tempo, preso às instabilidades e dilemas próprios de seu humor irônico.

77 Ibid., p. 327.

78 Ibid., p. 327.

79 Ibid., p. 327.

Referências bibliográficas

HEGEL, G. W. F. *Berliner Schriften 1818-1831*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1997.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética I*. 2ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. 1ª edição. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, S.. *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*. 1ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

RAUMER, F; TIECK, L. (orgs.). *Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel*. Leipzig. 1826.

SCHLEGEL, F. *Lucinde*. 1ª edição. São Paulo: Editora Iluminuras. 2019.

STEWART, J. *A Companion to Kierkegaard*. 1st edition. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2015.

STEWART, J. *Solger: An Apostle of Irony Sacrificed to Hegel's System*. In: *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome III: Literature and Aesthetics*. 1st edition. New York: Routledge, 2016.

WATKIN, J. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham, Md.: Scarecrow Press. 2001.