

A polêmica oculta com Adler em *O conceito de angústia*¹

Jon Stewart²

Em 17 de junho de 1844, apenas quatro dias após a publicação de *Migalhas filosóficas*, duas novas obras vieram a lume: *O conceito de angústia* e *Prefácios*. Ambos os textos parecem conter uma polêmica contra Hegel e alguns hegelianos específicos. Este foi, de maneira geral, um período de particular efervescência filosófica para Kierkegaard, o que é evidenciado por muitas passagens nos diários.³ *O conceito de angústia* menciona Hegel pelo nome várias vezes e parece ser, em geral, mais abertamente polêmico com ele do que as *Migalhas filosóficas*. O tema da obra é o problema do pecado hereditário, o que é indicado pelo subtítulo: “Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário.”⁴ Em sua introdução, o autor pseudônimo de Kierkegaard, Vigilius Haufniensis, explica o problema-objeto do tratado da seguinte maneira: “O presente escrito estabeleceu como sua tarefa tratar o conceito ‘angústia’ de um ponto de vista psicológico, de modo a ter *in mente* e diante dos olhos o dogma do pecado hereditário.”⁵ Na discussão sobre o pecado, alguns outros

¹ Recebido em 13/03/2015. Aprovado em 23/04/2015.

² Professor Associado, Søren Kierkegaard Research Centre, Copenhagen University. País de origem: Dinamarca. E-mail: js@sk.ku.dk.

³ Vide, por exemplo, *JP*, vol. 1, 774; *SKS*, vol. 18, p. 165f., JJ:83. *JP*, vol. 1, 777; *Pap.* IV B 13.21. *JP*, vol. 2, 1241; *SKS*, vol. 19, p. 390-394, Not13:23. *JP*, vol. 2, 2281; *SKS*, vol. 19, p. 388, Not13:17. *JP*, vol. 4, 3892; *SKS*, vol. 19, p. 389, Not13:20.

⁴ [N.T.] Na presente tradução deste artigo, as citações a *O conceito de angústia* (CA) serão feitas a partir da tradução de Álvaro Valls para a língua portuguesa: KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. Ficam mantidas, porém, as referências originais do autor do artigo à tradução para a língua inglesa.

⁵ CA, p. 14; *SKS*, vol. 4, p. 321 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*, Petrópolis: Vozes;

problemas filosóficos vêm à tona, tais como a liberdade da vontade, e alguns campos da filosofia são explorados, como a antropologia filosófica e a psicologia. Isto, é claro, torna *O conceito de angústia* uma das obras mais filosóficas de Kierkegaard.

Muitos estudiosos têm visto as críticas apresentadas em *O conceito de angústia* como críticas dirigidas contra Hegel. Niels Thulstrup caracteriza isto como “a total perspectiva anti-hegeliana do livro.”⁶ Outro estudioso considera que o interesse de Kierkegaard pela filosofia durante este período é motivado primeiramente por seu desejo de criticar o sistema de Hegel:

O que particularmente interessava [a Kierkegaard] era a crítica de Schelling ao sistema racionalista de Hegel, e, após seu retorno a Copenhague em 1842, ele se dedicou ao estudo de Leibniz, Descartes e Aristóteles, bem como aos escritos anti-hegelianos de Adolf Trendelenburg, e a algumas partes da história da filosofia de W.G. Tennemann. Cada um destes estudos municiou-o com um arsenal para sua implacável batalha contra Hegel e o idealismo especulativo.⁷

A primeira parte desta afirmação não pode estar correta, já que, na época em que Kierkegaard foi a Berlim para frequentar as preleções de Schelling, ele não tinha nenhuma polêmica específica com Hegel. No que diz respeito à segunda parte desta citação, eu quero tentar reavaliar a perspectiva de que Kierkegaard estava engajada em uma “implacável batalha contra Hegel” em *O conceito de angústia*. De maneira específica, eu quero argumentar que, apesar de parecer à primeira vista que Hegel seja o principal alvo de crítica nesta obra, de fato, sob um exame mais atento, muito pouco do pensamento de Hegel está realmente presente ali.

Assim como no prefácio de *Temor e tremor*, o autor pseudônimo de *O conceito de angústia* se desvia de seu caminho principal para informar que ele não é um filósofo especulativo. Além do mais, nas primeiras páginas de ambos os livros, Hegel é mencionado pelo

São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 16].

⁶ THULSTRUP, Niels. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Trad. George L. Stengren. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 351.

⁷ THOMTE, Reidar. “Introdução Histórica,” em sua tradução de *CA*, p. vii.

nome, e algumas de suas doutrinas mais conhecidas são discutidas brevemente. Portanto, assim como em *Temor e tremor*, em *O conceito de angústia* Kierkegaard sente a necessidade de fazer seu autor pseudônimo se distanciar da filosofia de Hegel, de forma clara, bem no início da obra. Vigilius Haufniensis informa a importância desta discussão a partir da Introdução ao dizer: “Talvez esta análise esteja prolixa demais com relação à sua localização (com relação ao assunto que trata está longe de ser demasiado longa), mas de modo algum é supérflua, dado que os pontos particulares foram escolhidos com alusão ao tema deste escrito.”⁸ Aqui, Vigilius Haufniensis informa diretamente que as questões referentes à filosofia de Hegel que ele aborda na Introdução são fundamentais para o livro em geral.

A discussão mais ampla sobre Hegel vem na Introdução e, assim, eu vou discutir individualmente vários aspectos diferentes da filosofia de Hegel que são abordados nas primeiras páginas. Vigilius Haufniensis dá, em sua Introdução, vários exemplos que ilustram seu argumento principal, qual seja, o de que os hegelianos confundiram duas esferas diferentes – a do pensamento abstrato e a da existência. Na minha primeira seção, o problema diz respeito à categoria da realidade, que foi colocada em um sistema abstrato de lógica pura. Haufniensis afirma que esta categoria foi mal compreendida pelos hegelianos, já que ela não pode ser apreendida adequadamente como um conceito abstrato. Na Seção II, vou examinar suas críticas sobre a alegação de que a fé, assim como a primeira categoria da lógica, seja algo imediato que deve ser *aufgehoben*. Na Seção III, a questão da mediação e reconciliação é abordada. Aqui, Vigilius Haufniensis outra vez acusa os hegelianos de confundir o reino abstrato do pensamento, ao qual pertence a dogmática, com o reino concreto da ética. Na Seção IV, eu vou me dedicar à crítica do movimento na lógica.

Eu defenderei a tese de que a crítica aparentemente feita a Hegel aqui por Vigilius Haufniensis tem como verdadeiro alvo o hegeliano Adolph Peter Adler (1812-1869) e, particularmente, sua

⁸ CA, p. 14; SKS, vol. 4, p. 321 [Søren Kierkegaard, *O conceito de angústia*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010, p. 16].

obra *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel*.⁹ Praticamente todos os principais pontos referentes à filosofia de Hegel abordados por Vigilius Haufniensis podem ser encontrados na Introdução desta obra. Além do mais, Vigilius Haufniensis se refere ao que ele chama de “o lema ‘o método e a manifestação,’” que “Hegel e sua escola”¹⁰ têm utilizado. Esta expressão, ou “lema”, aparece da seguinte maneira na Introdução de Adler: “Nisto o movimento já está dado, e já que ele, deste modo, não vem de fora, mas de uma diferença existente na identidade, ele é também automovimento, ou seja, ele é ao mesmo tempo automovimento da matéria e do pensamento e reflexão objetiva, ao mesmo tempo manifestação e método.”¹¹ Além disso, em um rascunho de *O conceito de angústia*, Kierkegaard faz referência a essa obra.¹² Apesar de o texto de Adler ser citado diretamente aqui no rascunho e na Introdução ao texto impresso, os comentadores, em sua maioria, geralmente não conseguiram ver a importância de Adler para *O conceito de angústia*.¹³ Kierkegaard faz Vigilius Haufniensis criticar Adler usando os nomes de Hegel e do hegelianismo. Portanto, os pontos que ele escolhe para criticar pertencem, em sua maior parte, a Adler e à sua exposição, e não ao próprio Hegel.

I. Realidade e as Esferas da Lógica e da Existência

A discussão de Vigilius Haufniensis no início da Introdução parece voltar sua atenção principalmente para aspectos da concepção de lógica de Hegel. Em um rascunho, Hegel e os hegelianos são mencionados diretamente.¹⁴ A primeira questão a ser considerada é

⁹ ADLER, Adolph Peter. *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*. Copenhagen, 1842. ASKB 383.

¹⁰ CA, p. 11; SKS, vol. 4, p. 319. [Søren Kierkegaard, *O conceito de angústia*, Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010, p. 13].

¹¹ ADLER, Adolph Peter. *Populaire Foredrag*. op. cit., p. 14. Vide SKS, vol. K4, p. 355-356.

¹² CA, Sup.ement, p. 181; Pap. V B 49.5.

¹³ A única exceção é KOCH, Carl Henrik. *En Flue på Hegels udødelige nase eller om Adolph Peter Adler og om Søren Kierkegaards forhold til ham*, Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag A/S 1990, p. 189-197.

¹⁴ JP, vol. 3, 3653; Pap. V B 49.1: “Assim, quando um autor intitula a última seção da *Lógica* de ‘realidade’, o que Hegel fez e o que a escola hegeliana também fez por repetidas vezes, obtém-se

o papel da categoria de realidade [*Virkelighed*] na lógica. A principal objeção é quanto ao uso desta categoria existencial em um sistema abstrato da lógica. Nesta seção, tentarei mostrar que os argumentos de Haufniensis são mais dirigidos aos hegelianos dinamarqueses, Adler, Nielsen e Heiberg, do que ao próprio Hegel. Aliás, para que fique claro, mesmo que Kierkegaard e Hegel divirjam em suas compreensões do conceito de realidade, Kierkegaard parece não dar atenção ao fato de que a compreensão de Hegel está de acordo com as concepções-padrão desta noção na tradição idealista alemã, na qual ela é tratada precisamente como uma categoria abstrata.

A categoria da realidade interessa a Kierkegaard desde sua dissertação e desde sua primeira estada em Berlim. Uma das razões para sua famosa decepção com as preleções de Schelling foi que o filósofo alemão operava com uma concepção abstrata do termo. No início, Kierkegaard estava entusiasmado com o uso que Schelling fazia da categoria “realidade”, a qual ele pensava que estava sendo usada no sentido existencial. Ele escreve de Berlim:

Estou tão feliz por ter ouvido a segunda preleção de Schelling—indescritivelmente. Há bastante tempo estou apreendendo e pensando sobre ideias lúgubres. A criança de pensamento embrionária dava pulos dentro de mim...quando ele mencionava a palavra “realidade” em conexão com a relação entre filosofia e realidade. Eu me lembro de quase todas as palavras que ele disse depois disto. Aqui, talvez, a clareza possa ser alcançada. Esta única palavra me fazia recordar de todas as minhas dores e sofrimentos filosóficos.¹⁵

Mais tarde, ele achou as preleções de Schelling entediantes, pois a realidade era tratada meramente como uma categoria lógica, abstrata. A decepção de Kierkegaard fica refletida no seguinte aforismo em *Ou/Ou*, que foi escrito durante o tempo em que ele estava em Berlim frequentando as preleções de Schelling: “O que os filósofos dizem sobre realidade [*Virkelighed*] é muitas vezes tão decepcionante quanto quando alguém lê um cartaz em uma loja de

a vantagem de parecer que, por meio da lógica, o mais elevado já foi alcançado ou, se se preferir, o mais baixo.”

15 *JP*, vol. 5, 5535; *SKS*, vol. 19, p. 235, Not8:33.

coisas usadas: Passam-se roupas aqui. Se uma pessoa trazer suas roupas para serem passadas, ela estaria enganada, pois o cartaz só está ali para ser vendido.”¹⁶ De uma maneira semelhante, Kierkegaard, que concebia “realidade” como uma categoria existencial, e não como de pura lógica, sentiu-se enganado pelo uso que Schelling fazia da palavra.

Em *O conceito de angústia*, Kierkegaard faz Vigilius Haufniensis lidar com uma questão com a qual ele estava lidando há muito tempo. Sua contenda, como nas primeiras obras, é que a realidade não é um conceito abstrato que pertence a um sistema de lógica, mas algo concreto que pertence ao que é concebido como o reino da ética. Kierkegaard faz Haufniensis escrever:

Assim, quando se intitula a última sessão da Lógica: “a Realidade”, obtém-se com isso a vantagem de parecer que, já na Lógica, atingiu-se o que há de mais alto ou, se preferirmos, o mais baixo. A perda, porém, salta aos olhos: pois nem a Lógica nem a realidade são bem servidas com isso. A realidade não sai ganhando, pois a contingência, que é um elemento essencialmente copertencente à realidade, a Lógica jamais poderá deixar infiltrar-se. Nem a Lógica fica bem servida com isso; pois, se ela pensou a realidade efetiva, então acolheu em si algo que ela não pode assimilar, e chegou a antecipar o que ela deve tão somente predispor. O castigo é evidente: que toda e qualquer reflexão sobre o que é a realidade efetiva, fica dificultada, sim; talvez por algum tempo, impossibilitada, porque, por assim dizer, a palavra precisará de algum tempo para refletir bem sobre si mesma, tempo para esquecer o erro.¹⁷

O argumento, que também aparece no *Pós-escrito*¹⁸, é que a realidade é mal compreendida quando é concebida como uma categoria abstrata da lógica. Realidade envolve contingência, enquanto na lógica tudo é consequência da necessidade. Portanto, o

¹⁶ *EOI*, p. 32; *SKS*, vol. 2, p. 41.

¹⁷ *CA*, p. 9-10; *SKS*, vol. 4, p. 317-318 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 12]. Citado acima na Introdução. Vide *CA*, p. 16fn.; *SKS*, vol. 4, p. 324fn. [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 19, nota de rodapé]: “Se se considerar isso mais de perto, ter-se-á uma boa oportunidade de perceber quão espirituoso é afinal, intitular a última seção da Lógica “a Realidade”, dado que nem mesmo a Ética alcança esta. A Realidade com a qual a Lógica se encerra não significa, portanto, no sentido da realidade, nada mais do que o Ser com o qual ela inicia.”

¹⁸ *CUPI*, p. 122f.; *SKS*, vol. 7, p. 118.

aspecto contingente da realidade é perdido quando ela se torna parte do sistema necessário da lógica. Desta maneira, não se faz justiça à noção de realidade. De igual modo, não se faz justiça ao sistema da lógica que não pode apropriar-se da realidade dentro de seu sistema. Se ele tentar fazer isto, o resultado é simplesmente uma distorção e uma aplicação errônea do termo “realidade”.

Quando Hegel usa este termo, ele está claramente trabalhando dentro da mesma tradição de Kant e Schelling, que compreendiam “realidade” como uma das categorias da lógica ou daquilo que hoje se entende por metafísica. Para Hegel, a realidade não se refere a tudo o que existe, mas sim aos aspectos racionais do mundo do espírito e da natureza que são os objetos da investigação científica. Há uma infinidade de particulares que, para sermos claros, existem, mas que não apresentam nenhum desenvolvimento racional e que, por esta razão, desafiam a análise científica. Segundo a terminologia de Hegel, embora estes particulares existam, eles não pertencem à realidade. Assim, quando Hegel diz “o que é racional é real e o que é real é racional”¹⁹, isto é, de certa forma, uma tautologia. Não é uma justificativa de instituições ou estados opressores simplesmente em virtude do fato de que eles existem.²⁰ A lógica de Hegel trata, portanto, da categoria da realidade; mas não é, como Vigilius Haufniensis afirma, a categoria última, ou uma categoria com alguma relevância especial. Ela é, contudo, um termo chave na concepção de Kierkegaard daquilo que tem sido chamado de esfera existencial, que se distingue do pensamento discursivo ou conceitual. A crítica que Kierkegaard faz Vigilius Haufniensis expor, se for dirigida contra Hegel, incorre em uma petição de princípio, pois ele essencialmente critica Hegel (em conjunto com o resto dos idealistas alemães) por não ter a mesma noção de realidade que ele tem. Ele pressupõe um sentido específico para o termo que está em desacordo com aquele

¹⁹ HEGEL, P.R. Preface, p. 20; *Jub.*, vol. 7, p. 33. Vide também *EL*, § 6; *Jub.*, vol. 8, p. 48.

²⁰ HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie*. Berlin, 1857, (reimpressão: Hildesheim: Olms 1962), p. 357ff. Vide também POPPER, Karl R. “What is Dialectic?” *Mind*, 49, 1940, p. 413ff. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1961. p. 702.

sentido da tradição precedente. A questão, em última instância, reduz-se a duas concepções completamente diferentes do termo “realidade”.

Uma evidência do aspecto de petição de princípio desta crítica pode ser encontrada em uma anedota contada por Sibbern. Durante os anos de Kierkegaard como estudante, Sibbern o encontrou um dia na rua. O velho professor recorda: “Mas eu me lembro mesmo, porém, de que, uma vez, durante seu período hegeliano, ele me encontrou em Gammeltorv [i.e. o mercado velho] e me perguntou que relação se obtém entre a filosofia e a realidade [*Virkelighed*], o que me surpreendeu, porque o âmago de toda a minha filosofia era o estudo da vida e da realidade [*Virkelighed*].”²¹ A confusão de Sibbern é uma evidência do fato de que Kierkegaard não tinha apreendido o uso padrão do termo “realidade” na filosofia da época, já que Sibbern, assim como Schelling e Hegel, estava trabalhando com uma compreensão tradicional do conceito. Além disso, a pergunta de Kierkegaard sugere que ele já tinha sua própria concepção do termo mais ou menos elaborada, mesmo naquela época mais distante. Assim, sua decepção com Schelling foi simplesmente uma confusão linguística. Assim que Kierkegaard ouviu Schelling usara palavra “realidade”, seus ouvidos se aguçaram e ele ficou entusiasmado, imediatamente presumindo que Schelling compreendia com este termo o mesmo que ele compreendia. Esta, ele pensava, era a resposta para seus anseios filosóficos. Quando, após outras preleções, ficou evidente que Schelling tinha uma compreensão bem diferente do termo, Kierkegaard ficou, então, decepcionado. Em contraposição à própria avaliação de Kierkegaard, a causa de sua decepção não foi tanto a filosofia supostamente superficial de Schelling, mas a própria noção preconcebida de realidade de Kierkegaard e seu investimento pessoal nela.

O verdadeiro alvo desta crítica não é tanto Hegel, mas os sistemas de lógica dos hegelianos dinamarqueses, tais como os de

²¹ BARFOD, H.P. (ed.). “Indledende Notiser,” em seu *Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer. 1833-1843*, Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1869, p. lii-liiii. Em inglês: *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries*, traduzido e editado por Bruce H. Kirmmse, Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 217. Citado acima.

Adler e Heiberg. Particularmente importante para *O conceito de angústia* é a obra de Adler, *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel*, que veio a lume em 1842. Kierkegaard insinua a seus leitores que Adler é o verdadeiro alvo quando, na passagem citada acima, ele faz Vigilius Haufniensis mencionar um autor que “intitula a última seção da *Lógica* de ‘Realidade’”. Este é o ponto principal sobre o qual gira toda a passagem, pois, ao fazer da “realidade” a última seção, o autor inominado confere a ela uma importância especial. A reação corriqueira na literatura secundária é considerar isto como uma referência a Hegel. Tanto na *Ciência da Lógica* quanto na *Lógica da Enciclopédia*, Hegel trata o conceito de realidade como uma categoria em “A Doutrina da Essência,” e segunda das três principais divisões de ambas as obras. Mas em nenhum dos casos ela é a categoria ou o parágrafo final, mesmo em “A Doutrina da Essência”, (sem falar da obra como um todo). Portanto, o autor mencionado por Vigilius Haufniensis não pode ser Hegel. Contrastando com isto, a obra de Adler sobre a lógica abrange matérias que correspondem somente às duas primeiras partes do sistema de lógica de Hegel, i.e. “A Doutrina do Ser” e “A Doutrina da Essência.” Os títulos dos últimos três parágrafos da obra de Adler são os seguintes: “§ 28. O Todo e as Partes – Força e Expressão – Realidade,” “§ 29. Realidade Formal – Possibilidade – Acidente,” e “§ 30. Realidade Real – Possibilidade Real – Necessidade Absoluta.” Portanto, é Adler que trata do conceito de realidade nos últimos parágrafos de sua lógica. Apesar de Adler, *grosso modo*, seguir a organização de Hegel, ele se diferencia da apresentação de Hegel em muitos detalhes. A diferença mais óbvia é que no texto de Adler falta a divisão final, ou “A Doutrina do Conceito.” O resultado é que a categoria da realidade assume um papel mais importante no texto de Adler do que no de Hegel, já que ela constitui a categoria culminante final em Adler, enquanto ocupa uma posição menos relevante em aproximadamente dois terços do caminho ao longo da *Lógica* de Hegel. Assim, se alguém considerar como uma crítica os comentários sobre a “realidade” feitos aqui por Vigilius Haufniensis, então, eles só podem se referir a Adler e não a Hegel.

A partir desta análise, parece claro que Vigilius Haufniensis, na Introdução de *O conceito de angústia*, tem em mente Adler mais do que o próprio Hegel. Ainda que Kierkegaard não faça Vigilius Haufniensis criticar Hegel diretamente sobre a questão do conceito de realidade, isto não quer dizer que os dois estão, em última instância, de acordo. Eles têm, muito claramente, concepções muito diferentes sobre a categoria. Hegel compreende a realidade como uma das categorias abstratas de modalidade, em consonância com a tradição filosófica alemã. De maneira contrastante, Kierkegaard interpreta a realidade como parte da esfera existencial experienciada imediatamente. Hegel e Kierkegaard estão novamente em campos opostos, pois eles não compartilham a mesma compreensão deste termo importante. Isto fica claro pelo fato de que, nas tentativas de Kierkegaard de justificar sua interpretação de realidade, ele não reconhece o uso das categorias modais na tradição filosófica em que Hegel está operando. De qualquer forma, esta análise proporciona um exemplo ilustrativo de como os comentaristas têm falhado ao não perceber que, apesar da visão de Kierkegaard não ser de modo algum consonante com a de Hegel, isto não significa necessariamente que sua crítica da visão oposta seja, de fato, uma crítica a Hegel.

II. Imediatidade e Fé

A próxima questão com que Vigilius Haufniensis lida em sua Introdução é aquela da imediatidade; de novo, ele afirma, há uma confusão entre a esfera da lógica e a da existência. Especificamente, o que se alega é que a noção de imediatidade é apropriada na esfera da lógica, o que conduz a mal-entendidos quando esta noção é aplicada à fé. Nesta seção, desejo mostrar que a crítica é dirigida a Adler e que só indiretamente ela é relevante quanto a Hegel. Vigilius Haufniensis responde especificamente às afirmações feitas por Adler na Introdução de suas *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel*, onde a questão da imediatidade na fé cristã é amplamente discutida.

O argumento de Vigilius Haufniensis se volta contra a compreensão da fé como algo imediato no campo da dogmática. Esta concepção de fé envolve uma compreensão irrefletida das escrituras ou da divindade da pessoa de Cristo, sem qualquer interpretação ou análise mais desenvolvida. A concepção oposta seria a da fé como resultado, por exemplo, de uma análise filosófica ou teológica tanto dos próprios eventos históricos quanto das escrituras. Para Vigilius Haufniensis, quando a fé é considerada imediata, o que fica implícito é que esta imediatidade deveria ser superada: “Assim, quando na Dogmática a fé é chamada *o imediato* sem qualquer outra determinação obtém-se a vantagem de se convencer todo mundo da necessidade de não ficar parado na fé.”²² A imediatidade é sempre concebida como uma forma de saber inferior, que deve dar lugar à reflexão e ao pensamento conceitual. Assim, se a fé é concebida como imediatidade, ela é então colocada de lado como algo finito e imperfeito que deve, em última instância, ser abandonado em prol de um entendimento mais satisfatório.

Vigilius Haufniensis não quer enfatizar a imediatidade em si contra o saber conceitual, e, assim, ele acrescenta a advertência “sem qualquer outra determinação.” Sua própria perspectiva parece ser a de que a fé é um retorno à imediatidade posterior, a uma compreensão conceitual. Isto é o que ele chama, em outras palavras, de “a nova imediatidade.”²³ Em consonância com estas mesmas linhas, em *Temor e tremor*, Johannes de Silentio escreve: “a fé não é a primeira imediatidade, mas uma imediatidade posterior.”²⁴ De maneira similar, nos diários, Kierkegaard explica que algumas pessoas acreditam com base na imediatidade e outras, com base na reflexão, mas a verdadeira fé vem depois destes dois estágios:

A maioria dos homens nunca alcança a fé. Eles vivem um longo tempo na imediatidade ou na espontaneidade. No fim, eles progridem em

²² CA, p. 10; SKS, vol. 4, p. 318 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 12]. Vide FT, p. 69; SKS, vol. 4, p. 161.

²³ Vide CUPI, p. 347fn.; SKS, vol. 7, p. 318fn. SL, p. 162-163; SKS, vol. 6, p. 151-152. SL, p. 483-484; SKS, vol. 6, p. 444-445. JP, vol. 2, 1123; SKS, vol. 20, p. 363, NB4:159.

²⁴ FT, p. 82; SKS, vol. 4, p. 172.

direção a alguma reflexão, e então morrem. As exceções começam de uma maneira oposta; dialéticos desde a infância, ou seja, sem imediatidade, eles começam com o dialético, com reflexão, e vão em frente vivendo assim ano após ano... e, então, em uma idade mais madura, a possibilidade da fé se apresenta a eles. Pois a fé é imediatidade ou espontaneidade posterior à reflexão.²⁵

A concepção dos estágios da fé esboçada aí – primeiro como imediatidade, depois, como reflexão e, finalmente, como uma nova imediatidade – é profundamente hegeliana em suas características. A dialética de Hegel perpassa o movimento daquilo que ele chama de imediatidade, de mediação e, em seguida, de imediatidade mediada, que é um retorno à imediatidade em um nível mais elevado. Assim, a concepção de fé de Kierkegaard, neste ponto, segue, de fato, um esquema hegeliano e poderia ser perfeitamente derivado dele.

Na passagem em questão, de *O conceito de angústia*, o argumento de Vigilius Haufniensis é puramente negativo. O que ele alega é que conceber a fé como algo a ser superado não faz justiça nem à fé e nem à dogmática. Seu primeiro argumento é o seguinte: “A perda é inegável, pois a fé perde ao ser assim despojada do que lhe pertence legitimamente: sua pressuposição histórica; a dogmática perde por vir a iniciar, não onde tem seu início, dentro de um início preliminar.”²⁶ A base histórica para a fé é a encarnação: o divino tornando-se finito ou temporal em um ponto histórico específico no tempo. Isto não é algo com o qual alguém possa ter uma relação imediata, pois ninguém foi uma testemunha imediata disto. Porém, se a fé é concebida como algo imediato, então, Haufniensis acredita que esta “pressuposição histórica” é negligenciada, já que a relação imediata deve ser sempre outra coisa, por exemplo, sentimento, revelação direta etc., e não aquele evento histórico absolutamente decisivo.

O ponto mais importante é que aqui ocorre uma conflagração entre a dogmática e a lógica. Ao conceber a fé como algo imediato, ignorando assim o pano de fundo histórico, a dogmática começa,

²⁵ *JP*, vol. 2, 1123; *SKS*, vol. 20, p. 363, NB4:159.

²⁶ *CA*, p. 10; *SKS*, vol. 4, p. 318.

como a lógica, pelo imediato. O argumento dado por Vigilius Haufniensis é o seguinte:

Em vez de pressupor um início preliminar, ela [a dogmática] o ignora e inicia sem mais nem menos, como se fosse a Lógica, pois esta sim é que começa justamente pelo que a mais sutil abstração produziu de mais volátil, ou seja: o imediato. O que então, pensado logicamente, é correto, que o imediato é *e o ipso* suspenso, torna-se, na Dogmática, disparate; pois a quem ocorreria a ideia de permanecer no imediato (sem nenhuma outra determinação), se este é abolido exatamente no mesmo instante em que o nomeiam, assim como um sonâmbulo desperta no mesmo instante em que seu nome é mencionado?²⁷

Surpreendentemente, esta é uma avaliação positiva da tentativa de se iniciar a lógica, e, portanto, a filosofia, com a imediatidade ou com o puro ser. Em outras passagens, Kierkegaard é crítico em relação às tentativas dos hegelianos dinamarqueses de elaborar, para a filosofia, um começo desprovido de pressuposições. Aqui, de maneira contrastante, a lógica é elogiada e distinguida da dogmática e da fé. Na lógica, faz sentido começar pela imediatidade ou, especificamente, com o puro ser como o ponto de partida que é, depois, ultrapassado por categorias cada vez mais sofisticadas. Mas é um erro conceber a fé desta forma, já que a fé é algo autônomo, sem relação de continuidade com o saber. Ultrapassá-la com o saber conceitual resultaria na completa eliminação da fé. Portanto, há uma desanalogia entre a lógica e a fé, pois a categoria da imediatidade, i.e. o ser, tem, na lógica, uma relação de continuidade com outras categorias; a fé, por sua vez, não tem relação de continuidade com as formas do saber.

Embora Hegel use o termo “imediatidade” em sua lógica e em sua epistemologia, esta não é sua maneira habitual de falar sobre a fé. Na verdade, ele critica a concepção da fé como o imediato em outros autores.²⁸ Em Hegel, a distinção é, antes, entre, por um lado, o pensamento imaginativo [*Vorstellung*], que caracteriza o saber religioso, e, por outro lado, o pensamento conceitual, que é

²⁷ CA, p. 10; SKS, vol. 4, p. 318 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 12-13].

²⁸ E.g. Hegel, *EL*, § 63; *Jub.*, vol. 8, p. 166-169.

a marca do saber filosófico. Para que fique claro, Hegel fala sobre ir além da concepção do divino, entendido como um “pensamento imaginativo”, mas ele não iguala esta concepção à fé. Pelo contrário, Hegel não vê qualquer incompatibilidade entre, por um lado, a fé adequadamente compreendida, i.e. como “imediatidade mediada”, e, por outro lado, o saber filosófico. O problema é quando a imediatidade do pensamento imaginativo é associada com a fé, pois isto conduz à conclusão de que a fé deve ser superada na reflexão e no saber filosófico. É isto o que Vigilius Haufniensis rejeita. Mas Hegel não afirma que a verdadeira fé é superada pelo saber filosófico, mas tão somente a concepção de imediatidade no pensamento imaginativo. Vigilius Haufniensis parece reconhecer isto ao indicar que, na epistemologia e na lógica, faz sentido falar de imediatidade, como Hegel faz, mas isto não se aplica à fé. Portanto, não é Hegel o alvo desta crítica, mas os teólogos que aplicam a noção de imediatidade da lógica a uma compreensão de fé e de religião. Nas margens de um rascunho, Kierkegaard acrescenta, “e isto acontece todo dia diante dos nossos olhos”²⁹, o que parece sugerir que sua atenção se volta para seus contemporâneos, e não para Hegel.

A crítica é feita especificamente à Introdução das *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel*, na qual Adler mistura lógica e religião (assim como ele continua a fazer no resto da obra). Adler protesta contra concepções vazias do cristianismo e contra concepções abstratas do divino: “O ser só se torna *resultado* quando é derivado das observações do pensamento, ou seja, quando, por exemplo, eu derivo o cristianismo das observações sobre a necessidade de se ter uma instituição ética para a instrução e o aprimoramento do homem.”³⁰ Adler rejeita esta perspectiva da seguinte maneira:

Portanto, o cristianismo que me é dado como resultado da supramencionada observação é somente uma concepção abstrata de cristianismo, que não contém mais do que reflexão, que é somente a instrução e o aprimoramento abstrato. A essência específica, substancial, me é dada somente quando o cristianismo é concebido

²⁹ CA, Sup.ement, p. 180; *Pap.* V B 49.2.

³⁰ ADLER, Adolph Peter. *Populaire Foredrag*, op. cit., p. 7-8.

não como mero resultado de uma série de pensamentos, mas como a unidade do próprio pensamento e da imediatidade, como o Verbo na carne... Somente recebemos a verdade quando ela é concebida como pensamento na imediatidade, o espírito ético e a vontade na realidade e na vida.³¹

Adler vai em frente e salienta a importância da imediatidade. Ele interpreta a significância de Cristo como aquele que dá a possibilidade de uma relação imediata com os crentes. Este é, ele afirma, o verdadeiro sentido das palavras “o Verbo se fez carne.” A postura de Adler é a de que a fé imediata requer o saber conceitual para ser compreendida adequadamente, mas o elemento imediato só é essencial em seus próprios termos se a fé não for diluída em ideias abstratas. Portanto, a fé deve, em última instância, ser *aufgehoben* pelo saber, ainda que a imediatidade seja necessária. Isto parece se adequar bem à postura que Vigilius Haufniensis considera objetável. Não é, portanto, por acaso que Haufniensis faz a comparação da dogmática com a *lógica*, já que ele quer criticar a maneira como Adler incorpora doutrinas e conceitos religiosos fundamentais em sua exposição da lógica de Hegel.

Em todo caso, acritica aqui não pode ser corretamente concebida como uma crítica tanto da lógica de Hegel quanto da sua concepção de religião. O próprio Hegel é um dos mais explícitos críticos da concepção de fé como imediatidade. Fica evidente que Hegel não é o alvo pretendido pelo fato de que Vigilius Haufniensis se desvia de seu caminho para louvar o uso que Hegel faz da imediatidade na lógica; a crítica se dirige àqueles que desejam conceber a imediatidade na fé e àqueles que confundem dogmática e lógica. Ademais, a concepção de fé de Kierkegaard como uma segunda imediatidade tem, de fato, muita coisa em comum com o conceito de Hegel de imediatidade mediada. De acordo com a exposição do próprio Kierkegaard, não se deve supor que a fé pare na imediatidade, mas que ela seja somente o resultado de um movimento que perpassa a reflexão e que prossegue em direção a outra coisa. Portanto, ele também, em certo sentido,

³¹ Ibid., p. 8-9. [N. do t.: Nesta citação, a palavra “realidade” corresponde a *reality* no inglês original do artigo, e não a *actuality* como no restante do texto]

pensa que a primeira imediatidade deve ser *aufgehoben* em benefício de um estágio posterior. Dadas estas similaridades com a visão do próprio Hegel sobre a fé, não ficam claras as razões pelas quais Kierkegaard teria motivos para querer fazer Vigilius Haufniensis criticar esta perspectiva.

III. Reconciliação e Mediação

Em seguida, Vigilius Haufniensis discute os termos afins “reconciliação” e “mediação.” Estas palavras são frequentemente usadas para descrever diferentes aspectos do pensamento de Hegel, e, de fato, ambas foram empregadas como termos técnicos pelo próprio Hegel. Contudo, o contexto da discussão na Introdução de *O conceito de angústia*, mais uma vez, aponta para Adler. Prosseguindo, eu desejo argumentar que Haufniensis usa os referidos termos de uma maneira que indica que sua compreensão de Hegel foi amplamente derivada de Adler.

(1) O primeiro termo-chave a ser considerado é “reconciliação” [*Forsoning*]. Este é um conceito que, para Hegel, constitui um ponto de contato entre a filosofia e o cristianismo. Em termos de pensamento religioso, o cristianismo oferece uma reconciliação entre Deus e a humanidade, e a possibilidade de redenção. Para Hegel, o saber filosófico é a reconciliação dos múltiplos dualismos, tais como sujeito-objeto, mente-corpo etc. À medida que o espírito passa a conhecer a si mesmo no curso da história e nas diversas concepções do divino, ele supera sua alienação do mundo, pois vê seu próprio reflexo nele. Ao apreender o Conceito nas várias esferas, o sujeito reconhece estas esferas como seu próprio pensamento. Desta maneira, é efetuada uma reconciliação, pois os fenômenos nas várias esferas deixam de ser algo exterior e diferente, e se tornam, em vez disso, uma expressão do pensamento do próprio sujeito. Quando alguém considera algo como totalmente transcendente ou diferente, então, segundo Hegel, este algo está sendo visto a partir de uma perspectiva incompleta e parcial que deveria ser transcendida. Em suas preleções intituladas *Filosofia da História*, Hegel explicitamente

se refere à sua filosofia como uma teodiceia: “Nosso modo de tratar o tema é, neste aspecto, uma teodiceia – uma justificação dos caminhos de Deus... para que as mazelas encontradas no mundo possam ser compreendidas, e o espírito pensante reconciliado com o fato da existência do mal.”³² O espírito é assim reconciliado com o mundo exterior em todas as suas múltiplas formas. O corolário da doutrina, na exposição que Hegel faz do cristianismo ou da religião revelada, é que o crente individual vê a si mesmo em Cristo e é reconciliado com o divino.

A filosofia de Hegel emprega uma metáfora cristã ao falar do resultado da compreensão especulativa da história como reconciliação. No Prefácio à *Filosofia do Direito*, Hegel utiliza uma imagem interessante para descrever a tarefa da filosofia: “Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, assim, comprazer-se no presente – esta percepção racional é a *reconciliação* com a realidade que a filosofia concede àqueles que receberam o chamado interior para *compreender*.”³³ O senso comum é impactado pela injustiça e pelo mal no mundo. Cristo veio ao mundo, pregou o amor e o perdão e foi crucificado por uma humanidade perversa. Ainda assim isto foi necessário para que Cristo efetuasse a reconciliação entre o homem e Deus. Portanto, para Hegel, há na cruz uma rosa, ou algo positivo. O sacrifício de Cristo foi necessário para os seres humanos serem salvos e reconciliados. A chave para o pensamento cristão é reconhecer este aspecto positivo e, assim, apreender a verdadeira importância da missão de Cristo. Segundo Hegel, o saber filosófico, em muitos aspectos, funciona da mesma maneira. Ele permite ver além da superfície de uma realidade aparentemente estranha ou exterior, e permite alcançar uma verdadeira compreensão da unidade do sujeito com ela. O objetivo da filosofia de Hegel é compreender

³² HEGEL, *Phil. of Hist.*, p. 15; *Jub.*, vol. 11, p. 42. Vide *Phil of Hist.*, p. 457; *Jub.*, vol. 11, p. 569: “Que a história do mundo, com todas as cenas cambiantes que seus anais apresentam, seja este processo de desenvolvimento e realização do espírito – isto é a verdadeira teodiceia, a justificação de Deus na história. Somente *esta* percepção pode reconciliar o espírito com a história do mundo.”

³³ HEGEL, *PR*, Preface, p. 22; *Jub.*, vol. 7, p. 35. Vide PEPERZAK, Adriaan. *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. p. 105ff.

esta reconciliação e unidade nas várias esferas e superar toda alienação e dualismo. Por isto, Hegel tem sido visto como alguém que expande um conceito fundamentalmente cristão na filosofia. Apesar de ele utilizar o conceito de reconciliação de uma maneira metafórica, fica claro que Hegel não tem a intenção de sugerir que o termo, neste contexto, seja considerado em seu sentido cristão mais profundo. É claro que ele não defende a capacidade da filosofia de proporcionar a salvação para os seres humanos no sentido religioso. A salvação se tornou possível por meio do Cristo; o escopo da filosofia é somente compreendê-la.

Na Introdução a *O conceito de angústia*, Vigilius Haufniensis discute a noção de reconciliação na filosofia recente e argumenta que há uma confluência das duas esferas operando aqui. É possível falar de “mediação” no reino abstrato da lógica, mas não de “reconciliação”, que pertence à esfera concreta da ética e da religião. Vigilius Haufniensis se mantém firme no princípio teológico de que não pode haver reconciliação sem Cristo. Assim, qualquer reconciliação puramente humana, como aquela proposta na filosofia secular, deve necessariamente fracassar. Os seres humanos não são capazes de alcançar a reconciliação com base somente em seus próprios esforços. Contrariamente à visão de Martensen, de que a filosofia e a religião são uma coisa só,³⁴ Kierkegaard afirma consistentemente que a filosofia e o cristianismo não podem ser, em princípio, unificados.³⁵ Em *O conceito de angústia*, Vigilius Haufniensis observa que a palavra “reconciliação” é compreendida tradicionalmente em seu contexto teológico, e protesta contra seu uso na filosofia hegeliana: “Assim, quando, às vezes, em investigações quase que apenas propedêuticas, encontra-se a palavra *reconciliação*,

³⁴ MARTENSEN, Hans Lassen. *De autonomia conscientiae sui humanae in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*. Copenhagen 1837, § 1, p. 3. *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*. Trans. by L.V. Petersen, Copenhagen, 1841, § 1, p. 3-4. *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*. In: *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*. Trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas. Atlanta: Scholars Press, 1997, § 1, p. 77. Em suas preleções, Martensen afirma: “A tarefa desta época é, assim, a reconciliação entre religião e filosofia; e assim a teologia deve entrar na filosofia, i.e. tornar-se especulativa.” “Preleções sobre a Dogmática Especulativa”. In: *SKS*, vol. 18, p. 374-386, KK:11. *Pap. II C 27*, in *Pap. XIII*, p. 4.

³⁵ E.g. *JP*, vol. 3, 3245 and *JP*, vol. 1, 416; *SKS*, vol. 17, p. 30-34, AA:13-14.

utilizada para designar o saber especulativo, ou a identidade do sujeito cognoscente e do conhecido, o subjetivo-objetivo etc., então se vê facilmente, é claro, que o respectivo autor é um homem de *espírito* e que, graças a essa expressão engenhosa, já explicou todos os enigmas.”³⁶ Fica claro, pelo fato de ele dizer que o pensador hegeliano “explicou todos os enigmas,” que Vigilius Haufniensis vê o uso do termo “reconciliação” como algo que faz um trabalho explicativo no âmbito da argumentação. Contudo, para ele, o ponto principal é o fato de que, na verdade, nada é explicado: “Suponhamos agora que a filosofia de Hegel tenha conseguido, verdadeiramente, *perpassar com seu pensamento a skepsis* de Kant... e admitamos, pois, que numa forma superior tenha reconstruído o antecedente, de modo que o pensamento não tenha realidade em virtude de uma pressuposição: será, então, a realidade do pensamento, assim conscientemente obtida, uma reconciliação?”³⁷ Vigilius Haufniensis questiona a afirmação de que a *Aufhebung* dialética de formas específicas da consciência conduz necessariamente a uma reconciliação. Isto pode ser algum tipo abstrato de reconciliação, mas com certeza não é a reconciliação no sentido religioso. A filosofia, como empreendimento puramente humano, nunca poderá alcançar a reconciliação, que é a tarefa do divino. A reconciliação humana deve permanecer vazia e ilusória.

O contexto da discussão deste termo por Vigilius Haufniensis dirige-se novamente, de maneira inequívoca, a Adler. A reconciliação é talvez o tema mais importante na Introdução do livro de Adler, *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel*. Adler declara logo nas primeiras linhas que o objetivo da filosofia é a reconciliação:

O objetivo [da filosofia] é... negar a oposição entre pensamento e ser, entre subjetividade e objetividade, o eu e o mundo exterior, pensamento e a realidade do pensamento, pensamento e as obras do pensamento, o *λογος* universal e as manifestações do *λογος* e suas formas concretas no

³⁶ CA, p. 10-11; SKS, vol. 4, p. 318. [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.p. 13. N.T.: Segundo o autor, a tradução desta citação, do dinamarquês para o inglês, foi ligeiramente modificada no artigo original. Nesta tradução do artigo para português, não foram feitas modificações em relação à edição brasileira utilizada].

³⁷ CA, p. 11; SKS, vol. 4, p. 319 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.p. 13-14].

mundo... Promover a reconciliação entre estas formas de pensamento aqui na vida e o próprio pensamento é o objetivo da filosofia.³⁸

Vigilius Haufniensis comenta esta passagem assim: “confundem-se radicalmente duas ciências: a Ética e a Dogmática, sobretudo porque, após ter-se introduzido sub-repticiamente a palavra *reconciliação*, dá-se também a entender agora que Lógica e λογος (o dogmático) se correspondem, e que a Lógica é a própria doutrina do λογος”.³⁹ O tema principal de todas as críticas na Introdução de Haufniensis é a ocorrência de uma confusão entre as esferas da lógica abstrata e da ética.

Apesar de haver outros hegelianos, como Martensen, que interpretavam o termo “λογος” de acordo com padrões hegelianos,⁴⁰ a fonte imediata para a discussão de Vigilius Haufniensis é, claramente, Adler. Em conexão com o termo “reconciliação,” Adler utiliza a palavra grega λογος de uma maneira associada às primeiras linhas do Evangelho de João.⁴¹ Como foi visto na seção anterior, Adler se refere justamente a esta passagem em sua Introdução: “A essência específica, substancial, me é dada somente quando o cristianismo não é concebido meramente como o resultado de uma série de pensamentos, mas como a unidade do próprio pensamento e da imediatidade, como o Verbo encarnado”.⁴² A encarnação é concebida nos termos da categoria da imediatidade. No corpo do texto, Adler usa esta mesma referência para ilustrar o conceito de começo absoluto, abstrato: “A mesma dualidade também se encontra no uso da ‘*Ding an sich*,’ ‘o ser mais elevado,’ ‘o primeiro fundamento

³⁸ ADLER, Adolph Peter. *Populaire Foredrag*, op. cit., p. 1.

³⁹ CA, p. 12; SKS, vol. 4, p. 319 [KIERKEGAARD, Søren. O conceito de angústia. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.p. 14].

⁴⁰ Vide MARTENSEN: “E ainda assim somente o Verbo pode possibilitar que a individualidade humana se perfeça e que seja permeada pela verdadeira universalidade, porque ‘o Verbo,’ que é a expressão falada de Deus ou a Essência mais universal, expressa somente o universal ou aquelas individualia que são também universalia. Portanto, somente penetrando na natureza humana pode o Verbo eterno, o λογος, fundamentar o verdadeiro Cristo e libertar seu conhecimento de todas as particularidades. Somente por esta razão, que o λογος é em Cristo e constitui sua natureza, ele pode, como justiça, exigir a fé em sua pessoa.”

⁴¹ “No princípio era o Verbo [λογος]...E o Verbo [λογος] se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade.” (João 1:1 e 1:14) [Tradução de Almeida, Revista e Atualizada, 2. ed.].

⁴² ADLER, Adolph Peter. *Populaire Foredrag*, op. cit., p. 8-9. Citado acima.

da coisa' e 'causa final' que é ao mesmo tempo denominado de o primeiro e o último, assim como o 'verbo' e 'λογος' do Evangelho é, ao mesmo tempo, alfa e ômega, sendo com isto designado como aquele que existe antes de tudo e que retorna quando tudo estiver abstraído."⁴³ Vigilius Haufniensis faz objeção ao uso dos termos "λογος" e "reconciliação" na lógica, pois, para ele, eles pertencem primeiramente aos reinos da ética e da fé. Esta passagem ilustra o quanto Adler se apressa em explicar conceitos da lógica com conceitos da dogmática cristã.

Outra evidência para a alegação de que Vigilius Haufniensis tem Adler em mente, e não Hegel, é a referência, na passagem citada acima, às explicações sobre a reconciliação "em investigações propedêuticas."⁴⁴ Se o alvo fosse Hegel, seria então de se presumir que tivessem sido feitas referências a uma de suas obras. Aqui, ao contrário, é feita referência a "investigações propedêuticas," como o livro de Adler, *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel*. É difícil de imaginar como esta referência pode ser considerada como uma alusão ao próprio Hegel. Além do mais, nesta passagem, Haufniensis se ocupa do autor dessas investigações especulativas; ele diz que é óbvio que, ao apelar para a palavra "reconciliação", o autor "é um homem de *espírito*, e que, graças a essa expressão engenhosa, já explicou todos os enigmas."⁴⁵ O tom satírico aqui é claramente típico de muitas outras críticas a imitadores de Hegel que Kierkegaard faz em outros textos. Aqui, Haufniensis repreende Adler por tentar parecer brilhante com sua aplicação de conceitos da dogmática em uma exposição da lógica de Hegel. Por fim, fica claro que é Adler quem confunde a categoria cristã de reconciliação com a filosofia secular. Ao longo de sua paráfrase da lógica de Hegel, Adler invoca reiteradamente conceitos fundamentais da dogmática. Nem é preciso dizer que, neste caso, sua explicação da lógica difere de maneira inegável da de Hegel. É precisamente esta confusão

⁴³ Ibid., p. 26.

⁴⁴ CA, p. 10; SKS, vol. 4, p. 318 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.p. 13].

⁴⁵ CA, p. 10-11; SKS, vol. 4, p. 318 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.p. 13].

de categorias que está sob ataque na Introdução de *O conceito de angústia*.

(2) O Segundo termo da filosofia de Hegel com o qual Vigilius Haufniensis lida em sua discussão é “mediação.” Na Dinamarca da época, a noção de mediação de Hegel foi causa de muita discussão, na qual o próprio Kierkegaard estava bastante interessado. A menção à “mediação” aqui pode então ser considerada como parte da discussão sobre este tema que Kierkegaard estava conduzindo. Na seguinte passagem da Introdução, Vigilius Haufniensis afirma que este conceito é erroneamente posto em confluência com a noção de reconciliação:

Que se suprima então a síntese e se fale em mediação, tudo bem. Porém a engenhosidade exige mais, que se diga reconciliação. Qual é a consequência disso? Não se beneficiam suas investigações propedêuticas, pois essas ganham naturalmente com isso tão pouco quanto a verdade em clareza ou uma alma humana em beatitude, só por receberem um título. Em contrapartida, confundem-se radicalmente duas ciências: a Ética e a Dogmática.⁴⁶

A ideia aqui é, em boa medida, a mesma de antes: a dogmática pertence ao reino abstrato do pensamento e da lógica, enquanto a ética é uma esfera distinta. A verdadeira reconciliação pertence a esta última, enquanto a mediação abstrata pertence à primeira. Consequentemente, considerando que os dois termos pertencem a esferas separadas, não se deve usá-los como sinônimos. Além disso, Haufniensis faz a seguinte objeção: “A ‘mediação’ tem duplo sentido; pois designa, de uma só vez, a relação entre os dois termos e o resultado da relação, aquilo em que eles se relacionam mutuamente como aqueles que se relacionaram mutuamente.”⁴⁷ Assim, considera-se ambíguo o termo “mediação”; por sua vez, presume-se que o termo “síntese” seja mais preciso.

⁴⁶ CA, p. 11-12; SKS, vol. 4, p. 319 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 14].

⁴⁷ CA, p. 11; SKS, vol. 4, p. 319 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 14].

De novo, a fonte da discussão de Vigilius Haufniensis é a Introdução à obra de Adler, *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel*. Em seu § 2, Adler dá algumas noções da posição de Fichte, em sua fase mais madura, sobre o idealismo subjetivo. Isto se opõe a uma forma de objetivismo que dá prioridade ao ser em relação ao pensamento, o que Adler delineia no § 3. Ele introduz a filosofia de Hegel como a posição que irá mediar as outras duas. Além disso, neste contexto, ele usa explicitamente o termo “mediação” por diversas vezes: “Mas o movimento dialético, pelo qual o sistema hegeliano é caracterizado, não repousa meramente na negação. Dialética, para Hegel... inclui tanto a negação quanto a mediação. Nós dissemos que a negação é a transição da imediatidade para o seu oposto; mediação é a reconciliação dos opostos em uma unidade mais elevada.”⁴⁸ Aqui é possível encontrar todos os termos chave da Introdução de Vigilius Haufniensis: negação, movimento, mediação, reconciliação.⁴⁹

Não pode haver dúvidas de que a fonte imediata do uso dos termos “reconciliação” e “mediação” é Adler. Portanto, o peso da maioria das observações críticas de Vigilius Haufniensis é posto claramente sobre ele e não sobre Hegel. É possível argumentar que, não obstante o que foi exposto, alguém ainda pode interpretar a discussão destes termos como uma crítica ao próprio Hegel, que os usa ambos em um sentido técnico na sua filosofia. É claro que isto é verdade, mas muitas das críticas de Vigilius Haufniensis não se aplicam ao próprio Hegel, mas parecem ser dirigidas aos imitadores de Hegel. E mais: insistir que essas críticas sejam, de algum modo, dirigidas em um sentido amplo contra o teor geral da filosofia de Hegel acarreta a perda da própria crítica concreta de Adler, que é claramente o alvo pretendido.

⁴⁸ ADLER, Adolph Peter. *Populaire Foredrag*, op. cit., p. 19.

⁴⁹ Além disso, é possível aqui uma das fontes da famosa frase de Kierkegaard sobre a filosofia de Hegel reconciliando opostos não em uma “unidade mais elevada”, como escreve Adler, mas em uma “loucura mais elevada.” Vide Darío González, “On Kierkegaard’s Concept of Madness,” *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1996, p. 277-292.

IV. Movimento na Lógica

A próxima questão a ser explorada é a discussão de Vigilius Haufniensis sobre o movimento na lógica de Hegel. Há duas passagens nas quais ela vem à tona: um trecho breve na Introdução⁵⁰ e outro no começo do Capítulo 3 [Caput III].⁵¹ A primeira delas será o objeto desta seção. A questão do movimento na lógica é uma daquelas às quais Kierkegaard volta muitas vezes; variações dela podem ser encontradas em várias formas em suas outras obras como, por exemplo, no *Pós-escrito*.⁵² Esta questão foi abordada rapidamente acima, em conexão com *A repetição*. Além do mais, esta crítica está relacionada ao problema geral da mediação e da *Aufhebung* da lei do terceiro excluído, que pode ser encontrada ao longo de toda a autoria. Eu quero argumentar que, mesmo que estas críticas possam ser concebidas, de fato, e, em certo nível, como críticas dirigidas contra Hegel, o alvo pretendido é, contudo, Adler.

A partir da descrição que Vigilius Haufniensis faz da doutrina de Hegel, fica claro que ele está familiarizado com a reinterpretação de Hegel do conceito de contradição como oposição. De fato, ele descreve com precisão a doutrina de Hegel da negação determinada, segundo a qual o negativo produz seu oposto e, portanto, não apenas o nega, mas o suprassume:

O negativo é, aí, a imanência do movimento, é o evanescente, é o superado. Se tudo acontece dessa maneira, então, absolutamente nada acontece e o negativo se torna fantasma. Contudo, justamente para fazer que algo aconteça na Lógica, o negativo transforma-se em algo mais: torna-se aquele que produz o seu contrário, quer dizer, não mais uma negação, mas uma “contraposição” (*Contra-Position*). Então o negativo deixa de ser o silêncio do movimento imanente, tornando-se este “*necessário Outro*” de que a Lógica decerto poderá ter grande

⁵⁰ CA, p. 12-14; SKS, vol. 4, p. 320-322 [KIERKEGAARD, Søren. O conceito de angústia. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010, p. 14-16].

⁵¹ CA, p. 81-85; SKS, vol. 4, p. 384-388 [KIERKEGAARD, Søren. O conceito de angústia. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010, p. 89-93].

⁵² CUP1, p. 109f.; SKS, vol. 7, p. 106f. CUP1, p. 113; SKS, vol. 7, p. 109f. CUP1, p. 308f.; SKS, vol. 7, p. 281.

necessidade para fazer deslanchar o movimento, mas de modo nenhum é o negativo.⁵³

Quando Haufniensis diz que a negação “produz o seu contrário, quer dizer, não mais uma negação, mas uma ‘contraposição’”, ele estabelece explicitamente a diferença entre o conceito de contradição como oposição ou “contraposição”, de Hegel, e a noção aristotélica de contradição como pura “negação.” Além disso, ele demonstra sua familiaridade com a perspectiva hegeliana quando faz uso da expressão “*necessário Outro*”. Esta, claro, é a maneira de Hegel se referir à negação como oposição, i.e. uma coisa é negada não por alguma outra aleatória, como na diversidade [*Verschiedenheit*], mas sim por seu próprio “outro necessário”, ou seja, seu oposto. Portanto, aqui não é possível questionar se Haufniensis compreende a perspectiva de Hegel.⁵⁴

Duas críticas da noção de movimento na lógica são problematizadas na passagem em questão. A principal delas parece ser que a introdução do movimento na lógica é simplesmente um erro categorial. O reino abstrato da lógica é fixo e eterno. Assim, não pode haver movimento ali. Em contraposição, a esfera existencial imediata apresenta movimento e mudança. Vigilius Haufniensis se expressa sobre isto da seguinte maneira: “Na Lógica, nenhum movimento deverá *vir a ser*; porque a Lógica é, e todo o Lógico apenas é, e essa impotência do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde existência e realidade aparecem. Quando a Lógica se aprofunda então na concreção das categorias, tudo permanece sempre idêntico ao que já era desde o início”.⁵⁵ Parece que a ideia é que a lógica se ocupa do

⁵³ CA, p. 13; SKS, vol. 4, p. 321. Vide SKS, vol. K4, p. 366 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.p. 15].

⁵⁴ A compreensão de Kierkegaard deste ponto pode muito bem ter vindo de Trendelenburg: TRENDLENBURG, Friedrich Adolf. *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften*. Leipzig, 1843, p. 15. ASKB 846. É quase certo que Trendelenburg seja uma das fontes principais da discussão de Vigilius Haufniensis. Em um rascunho de *O conceito de angústia*, Kierkegaard faz menção direta ao texto de Trendelenburg que ele utiliza: “Nota. Se alguém quisesse mais explicações sobre o uso injustificado do negativo na lógica, eu simplesmente indicaria Adolf Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften*, Berlin 1843. Trendelenburg é bem versado na filosofia grega, e não fica impressionado com embustes.” CA, Sup.ement, p. 181; Pap. V B 49.6. Vide CUP1, p. 110; SKS, vol. 7, p. 107.

⁵⁵ CA, p. 12-13; SKS, vol. 4, p. 320 [KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis:

necessário e do eterno, enquanto a mudança ou o movimento é a característica da existência ou da realidade. As categorias abstratas, que são o objeto da lógica, permanecem imutáveis e não têm como atributo o mesmo movimento dos objetos concretos na esfera da existência. Esta crítica está em consonância com as outras que foram analisadas, no sentido de que, em cada caso, Vigilius Haufniensis insiste em uma estrita separação entre as duas esferas.

Em sua segunda crítica, Vigilius Haufniensis argumenta que a noção de um movimento imanente da lógica é ilusória. O que se afirma parece ser que todo movimento envolve necessariamente a transcendência e, assim, um movimento imanente é uma incoerência: “Qualquer movimento, se por um instante se quiser usar essa expressão, é um movimento imanente, o que num sentido mais profundo não é nenhum movimento – do que é possível convencer-se facilmente quando se considera que o próprio conceito de movimento é uma transcendência, que não pode encontrar lugar na Lógica.”⁵⁶ Não há realmente nenhum movimento no reino da lógica, já que todas as categorias são relacionadas umas com as outras de modo imanente. Assim, o que conta como movimento para Hegel é simplesmente uma tautologia. O verdadeiro movimento, por sua vez, envolve um aspecto transcendente. Este é o mesmo argumento que Constantin Constantius apresentou em *A repetição* quando ele contrastou o conceito de repetição, que era transcendente, com o de mediação, que era imanente.

Embora a lógica de Hegel constitua claramente o contexto geral da discussão na passagem em questão, há indícios de que esta crítica é dirigida, em primeiro lugar, a outros alvos. Em um rascunho do trecho em questão, Kierkegaard começa dizendo: “Até mesmo na nossa pequenina Dinamarca, os homens acorreram ao resgate do movimento na lógica.”⁵⁷ Isto indica que ele, aqui, ocupa-se não

Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.p. 15. N.T.: Segundo o autor, a tradução desta citação, do dinamarquês para o inglês, foi ligeiramente modificada no artigo original. Nesta tradução do artigo para o português, uma modificação equivalente seria a substituição da expressão “deverá *vir a ser*” por “poderá *vir a ser*”, logo no início da citação].

⁵⁶ *CA*, p. 13; *SKS*, vol. 4, p. 320-321[KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 15].

⁵⁷ *CA*, Sup.ement, p. 180; *Pap.* V B 49.5. Tradução [do dinamarquês para o inglês] ligeiramente

apenas com o problema geral na lógica de Hegel, mas também com o uso dela nas obras de seus contemporâneos dinamarqueses. Neste rascunho, Kierkegaard elimina todas as ambiguidades ao nomear especificamente as figuras que ele tem em mente. Ele menciona tanto Heiberg quanto Adler pelo nome, fazendo referência a “O Sistema de Lógica”, de Heiberg, e às *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel*, de Adler.⁵⁸

Mas, mesmo sem o rascunho, há indícios no próprio texto que associam estas críticas a Adler, que usa a palavra, “movimento,” quase que como um lema na Introdução às suas *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel*.⁵⁹ Adler fala do conceito de movimento na lógica de Hegel da seguinte maneira:

O sistema não dá a si mesmo nem automovimento nem movimento de alguma maneira arbitrária. O movimento consiste no fato de que um momento unilateral suprassume a si mesmo e se supera em direção ao seu oposto; em outras palavras, na necessidade com a qual o pensamento, com seu direito à autodeterminação, mostra que um momento unilateral é algo diverso do que parece ser, i.e. é sua própria negação, ele se supera em direção ao seu oposto.⁶⁰

Apesar do acréscimo de algum jargão técnico, esta é uma exposição bem direta da doutrina da contradição de Hegel. Além disso, Adler continua a discutir o importante papel da negação neste movimento.⁶¹ Isto, é claro, é o que está em discussão na Introdução de *O conceito de angústia*. O que talvez seja o mais importante é que Adler, ao referir-se à obra sobre lógica especulativa de Peter Michael Stilling (1812-1869),⁶² afirma que “o movimento perpassa tudo na vida.”⁶³ É particularmente esta associação do movimento com a vida

modificada. Vide também *Pap.* V C 4, 373.

⁵⁸ *CA*, Sup.ement, p. 181; *Pap.* V B 49.5. Vide também *Pap.* V C 4, 373.

⁵⁹ ADLER Adolph Peter. *Populair Foredrag*, op. cit., p. 3, 8, 14, 17-19.

⁶⁰ *Ibid.*, § 7, p. 18.

⁶¹ *Ibid.*, § 8, p. 19: “Neste movimento a negação tem sua significância. Quando se espera que definamos o que entendemos por ‘negação,’ então ela é o outro expresso de modo completo, o oposto.”

⁶² STILLING, Peter Michael. *Philosophiske Betragtninger over den speculative Logiks Betydning for Videnskaben*. Copenhagen, 1842. Stilling escreve: “Ela [a dialética] é o princípio para tudo na vida e no movimento, e é a alma de todo processo no mundo objetivo da natureza.” *Ibid.*, p. 30.

⁶³ ADLER, Adolph Peter. *Populair Foredrag*, op. cit., § 7, p. 18.

e a realidade na lógica que Vigilius Haufniensis considera objetável. Sua súplica constante é que as duas esferas se mantenham separadas.

Na passagem em questão, é possível encontrar referências ocultas a Adler na crítica ao jogo de palavras hegeliano entre “*Wesen*” e “*gewesen*”. Em uma nota de rodapé fundamental, Vigilius Haufniensis repreende os hegelianos por usarem jogos de palavras tolos para fundamentarem suas alegações no campo da lógica:

Wesen ist was ist gewesen [essência é o que foi]; *ist gewesen* é um *tempus praeteritum* de *Seyn*, ergo, *Wesen* é *das aufgehobene Seyn* [o ser superado], o *Seyn* que foi. Isso é um movimento lógico! Se alguém se desse ao trabalho de apreender e recolher na Lógica hegeliana (tal como ela é em si mesma e com os melhoramentos de escola) todos os diabinhos e duendes fictícios que, como aprendizes apressados, auxiliam no avanço do movimento lógico, uma época posterior ficaria talvez estupefata ao descobrir que o que então será tido por chistes caducos desempenhava noutros tempos um grande papel na Lógica.⁶⁴

Aqui, Vigilius Haufniensis parece se referir a passagens que aparecem na *Lógica da Enciclopédia*⁶⁵ e na *Ciência da Lógica*⁶⁶ nas quais Hegel observa que o particípio passado “*gewesen*,” do verbo alemão “*ser*” ou “*sein*”, é relacionado etimologicamente com a palavra alemã “*Wesen*”, ou “essência.” Hegel, como muitos filósofos, de vez em quando, usa etimologias para ilustrar como a linguagem capta o que ele considera ser alguma verdade especulativa.

Adler faz referência ao jogo de palavras com *Wesenegewesen* várias vezes em sua obra. Por exemplo, ele explica: “Mas considerando que o ser mais elevado é assim a mediação, já que ele suprassume os momentos imediatos do ser, eles não *são* mais – imediatamente;

⁶⁴ CA, p. 12fn.; SKS, vol. 4, p. 320fn. Vide SKS, vol. K4, p. 363 [KIERKEGAARD, Søren. O conceito de angústia. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.p. 15, nota].

⁶⁵ HEGEL, *EL*, § 112, Addition; *Jub.*, vol. 8, p. 263: “Quanto aos outros usos e importâncias da categoria essência, podemos nos lembrar aqui, em primeiro lugar, de como o termo ‘*Wesen*’ é empregado para designar o passado do verbo auxiliar alemão ‘*sein*’; pois designamos o ser que é passado como ‘*gewesen*.’” Vide também *PhS*, p. 63; *Jub.*, vol. 2, p. 88: “O Agora, como nos é indicado, é o Agora que *tem sido*, e esta é a sua verdade; ela não tem a verdade do *ser*. Ainda assim isto é verdade: que isto tem sido. Mas o que essencialmente *tem sido* [*gewesen ist*] não é, na verdade, uma essência que é [*kein Wesen*]; *ela não é*, e ela foi com o *ser* aquilo de que tratávamos.”

⁶⁶ HEGEL, *SL*, p. 389; *Jub.*, vol. 4, p. 481: “a língua alemã preservou a essência [*Wesen*] no particípio passado [*gewesen*] do verbo *ser*; pois essência é *ser* passado – mas passado atemporal.”

em outras palavras, eles eram, foram ultrapassados, decaíram da imediatidade, não são mais presentes imediatamente, ‘*sie sind gewesen*’; portanto, seu ser mais elevado é chamado de essência [Vasenet].”⁶⁷ No começo da extensa seção “Essência” na lógica de Adler, ele explica a transição do ser para a essência da seguinte maneira: “A totalidade do ser imediato está também, por assim dizer, morta... Ela foi, ‘*ist aufgehobenes Seyn*,’ ‘*die Negation der Sphäre des Seyns*’”.⁶⁸ Aqui se pode encontrar a expressão “*aufgehobenes Seyn*” ou “ser suprassumido” que se vê na passagem da Introdução de Vigilius Haufniensis citada acima. Esta, obviamente, é uma citação da *Ciência da Lógica*,⁶⁹ de Hegel, não é por acaso que ela aparece em Adler, e que chamou a atenção de Kierkegaard. Consideradas estas referências ao texto de Adler, não pode haver dúvidas sobre a fonte imediata.

O tom destas passagens é, sem dúvida, polêmico, e assim *O conceito de angústia* deve ser claramente acrescentado ao rol dos textos que apresentam uma ostensiva polêmica anti-hegeliana. O sentido de sátira ou até mesmo de hostilidade diante da filosofia de Hegel é semelhante ao tom negativo do *Pós-escrito conclusivo não-científico*. Este tom, em *O conceito de angústia*, talvez possa ser explicado pelo fato de Kierkegaard ter Adler em mente. Foi em dezembro de 1842 que Adler afirmou ter tido uma revelação, o que ele anunciou, em 1843, na obra *Alguns sermões*.⁷⁰ Portanto, é concebível que Adler já tivesse atraído a atenção de Kierkegaard nessa época. Em uma carta a seu irmão Peter Christian Kierkegaard, datada de 29 de junho, 1843, Kierkegaard se refere a Adler como “um fenômeno ao qual vale a pena prestar atenção.”⁷¹ Por isso, é concebível que Kierkegaard já estivesse incomodado pela maneira como Adler fez uma confluência entre a lógica de Hegel e alguns termos e conceitos fundamentais da dogmática cristã. Esta confusão de categorias também é o ponto nevrálgico da crítica que Kierkegaard faz a

⁶⁷ ADLER, Adolph Peter. *Populair Foredrag*, op. cit., § 21, p. 102. Vide também p. 103.

⁶⁸ *Ibid.*, § 22, p. 104.

⁶⁹ HEGEL, *SL*, p. 394; *Jub.*, vol. 4, p. 486: “Essência é *ser suprassumido*.”

⁷⁰ ADLER, Adolph Peter. *Nogle Prædikener*. Copenhagen, 1843. ASKB U 9.

⁷¹ *LD*, 83; *B&A I*, p. 122.

Adler em sua obra não publicada, o *Livro sobre Adler*. O fato de Kierkegaard nunca ter publicado qualquer crítica direta a Adler, mesmo que ele evidentemente tenha estado atento à pessoa e às obras de Adler durante muitos anos, corrobora o fato de que ele estava interessado em uma crítica mais indireta. Tal crítica indireta poderia ser perfeitamente levada adiante sendo chamada de crítica a Hegel. Assim, apesar de ser o nome de Hegel que aparece no texto, é a obra de Adler que é mencionada constantemente. Tudo isto parece indicar que o polêmico tom anti-Hegel das críticas em *O conceito de angústia* podem ser compreendidas nos termos do rompimento de Kierkegaard com Heiberg e de sua incipiente crítica a Adler.

Estas críticas indicam a familiaridade de Kierkegaard com alguns dos princípios fundamentais da lógica de Hegel. A despeito da questão de elas serem originadas de textos primários de Hegel ou de outras fontes como Adler, Heiberg ou Trendelenburg, a compreensão de Kierkegaard desses aspectos da lógica de Hegel parece bastante sólida. Mas, embora Hegel seja mencionado pelo nome aqui, as críticas do movimento na lógica parecem apontar inequivocamente para outros alvos. Ademais, estas críticas pertencem claramente às então correntes considerações de Kierkegaard sobre a noção de mediação e a sobre a crítica à lei do terceiro excluído de Aristóteles. O problema é discutido aqui tendo em vista várias palavrinhas-chave, quais sejam, “movimento na lógica,” “negação,” “transição,” e “mediação.” Isto nos leva de volta ao contexto dinamarquês, no qual estes assuntos estavam no centro das discussões contemporâneas.

Considerando esta análise, parece claro que a maior parte da crítica de Kierkegaard em *O conceito de angústia* recai sobre Adler, e não sobre Hegel. Este fato suscita algumas questões difíceis. Por que Kierkegaard faz Vigilius Haufniensis mencionar Hegel e dar a impressão de o estar criticando? Será que Kierkegaard pensava que estava criticando Hegel ao criticar um hegeliano? Se for este o caso, então ele não poderia conhecer muita coisa sobre a filosofia do próprio Hegel a partir da leitura de textos primários, pois, assim, ele não poderia deixar de perceber as diferenças entre os textos primários e as explicações dadas por Adler. Esta é a interpretação dada por

Koch, ou seja, que o conhecimento que Kierkegaard tinha de Hegel era em grande medida derivado de literatura secundária.⁷² De maneira semelhante, Thulstrup tenta argumentar que Kierkegaard não poderia ter sido influenciado positivamente por Hegel, pois ele não tinha familiaridade com os textos primários de Hegel.⁷³ Mas esta postura tem um tom condescendente, pois para fazer uma defesa da originalidade e independência de Kierkegaard em relação a Hegel, Thulstrup precisa, em última instância, argumentar que Kierkegaard era ignorante em relação às suas obras, ou seja, ignorante em relação a uma das figuras intelectuais mais importantes da época.

Para evitar esta perspectiva, eu prefiro a interpretação de que Kierkegaard sabia exatamente o que ele estava fazendo e que pretendia, o tempo todo, criticar Adler e não Hegel. Mas, então, por que ele usa o nome de Hegel explicitamente e frequentemente no texto, se Hegel não é seu verdadeiro objeto de crítica? A resposta é que Kierkegaard usa Hegel como um tipo de isca ou disfarce para obscurecer os verdadeiros objetos de sua crítica. Dois anos depois, em 1846, Kierkegaard escreveu um livro inteiro dedicado a Adler e à sua alegada revelação, mas nunca o publicou. *O conceito de angústia* pode ser visto como um segundo *Livro sobre Adler* no sentido de que ele contém uma extensa polêmica com o hegelianismo de Adler e com sua aplicação aos problemas da religião. As críticas na Introdução a *O conceito de angústia* se voltam todas para o mesmo ponto, qual seja, que a esfera da lógica abstrata e a esfera da existência foram confundidas. Esta também é a conclusão a que ele chega em *O Livro sobre Adler*. Porém, em *O conceito de angústia*, Kierkegaard quis manter o alvo de sua crítica mais ou menos anônimo para que ele pudesse publicar a obra impunemente. Assim, a estratégia que ele utilizou foi aparentar estar em polêmica com Hegel usando o nome de Hegel explicitamente para, de fato, criticar a confusão que Adler faz entre as categorias e conceitos cristãos e a filosofia hegeliana. De acordo com esta interpretação, Kierkegaard sabia exatamente o que estava fazendo, e sabia muito bem que estava criticando Adler,

⁷² KOCH, Carl Henrik. *En Flue på Hegels udødelige nese*, op. cit., p. 195.

⁷³ Niels Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, op. cit., por exemplo, p. 168.

cuja posição desviava da de Hegel em aspectos importantes. De acordo com esta interpretação, apesar de Kierkegaard poder ser visto como crítico de consequências específicas da filosofia de Hegel, sua crítica não se dirige aos textos primários de Hegel, mas a hegelianos dinamarqueses específicos e ao uso que eles faziam de alguns dos conceitos e doutrinas de Hegel.

Mesmo que não haja dúvidas de que Adler seja a ocasião imediata para as críticas de Kierkegaard em *O conceito de angústia*, há ainda alguns pontos importantes que poderiam ser vistos como críticas a Hegel. É claro que Hegel e Kierkegaard possuem definições diferentes dos conceitos de existência e realidade. Também é claro que Hegel e Kierkegaard veem a relação entre filosofia e religião, e entre saber e fé, de modo diferente. Finalmente, é muitíssimo claro que eles estão em desacordo quanto à questão do movimento na lógica e quanto à questão da imanência e da transcendência. Eu tentei sublinhar estes pontos e indicar seus fundamentos nos projetos e ênfases diferentes dos dois pensadores. Em certo sentido, é possível perceber a diferença entre eles pelo simples fato de que Hegel está interessado, em primeiro lugar, em fazer filosofia (no sentido moderno da análise conceitual), ao passo que Kierkegaard não está interessado nisto. Portanto, Hegel analisa a religião a partir de uma perspectiva abstrata de pensamento. Kierkegaard, por sua vez, talvez seja visto mais claramente como um pensador religioso que está interessado na vida religiosa do indivíduo. Embora tal atividade, de modo autoevidente, seja clara e totalmente legítima, isto não é filosofia. Assim, ele frequentemente se encontra em uma posição de antagonismo perante Hegel, que, por sua vez, se ocupa com um projeto bem diferente.

Tradução de Humberto Araujo Quaglio de Souza