

Universidade Federal de São Carlos –UFSCAR
Centro de Educação e Ciências Humanas
Doutorado em Filosofia

A EXISTÊNCIA ÉTICA E RELIGIOSA EM
KIERKEGAARD: CONTINUIDADE OU RUPTURA?

Laura Cristina Ferreira Sampaio

São Carlos

2010

Laura Cristina Ferreira Sampaio

A EXISTÊNCIA ÉTICA E RELIGIOSA EM
KIERKEGAARD: CONTINUIDADE OU RUPTURA?

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia da
Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial
à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Professora Dra. Silene Torres Marques
Universidade Federal de São Carlos

São Carlos

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCAR

2010

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

S192ee

Sampaio, Laura Cristina Ferreira.

A existência ética e religiosa em Kierkegaard :
continuidade ou ruptura? / Laura Cristina Ferreira Sampaio. -
- São Carlos : UFSCar, 2010.
180 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2010.

1. Ética. 2. Religião. 3. Kierkegaard, Soren Aabye, 1813-
1855. 4. Estádios da existência. I. Título.

CDD: 170 (20ª)

LAURA CRISTINA FERREIRA SAMPAIO

A EXISTÊNCIA ÉTICA E RELIGIOSA EM KIERKEGAARD: CONTINUIDADE OU RUPTURA?


Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 07 de abril de 2010

BANCA EXAMINADORA

Presidente 
(Dra. Silene Torres Marques)

1º Examinador 
(Dr. Wolfgang Leo Maar – UFSCar)

2º Examinador 
(Dr. Luiz Roberto Morzani – UFSCar / UNICAMP)

3º Examinador 
(Dra. Silvia Saviano Sampaio – PUC-SP)

4º Examinador 
(Dr. Ricardo Quadros Gouvêa – Universidade Presbiteriana Mackenzie)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pelo apoio incansável, ensinando-me a necessidade de persistir e poder chegar ao final deste desafio.

Ao professor Bento Prado Júnior (in memoriam), pela orientação segura que me iluminou, com seus conhecimentos e experiência no começo deste trabalho e pela confiança conferida a mim.

À professora orientadora, Silene Torres Marques, pela acolhida desde o primeiro encontro, paciência e dedicação, que contribuíram para a finalização desta pesquisa.

A Soren Kierkegaard, por ter me dado a oportunidade de descobrir que também “sou reflexão do princípio ao fim”.

Aos Espíritos amigos que, mesmo nos momentos mais difíceis, não me deixaram sentir sozinha.

A todos aqueles que colaboraram para que este trabalho pudesse ser realizado.

À FAPESP que financiou esta pesquisa.

*Se eu tivesse tido fé, teria ficado
com Regine.*

(Kierkegaard, Diário, p.114)

"Si le hubiera cortado las alas
habría sido mío.
Si le hubiera cortado las alas
no se hubiera marchado.

Pero de esa forma
ya no hubiera sido pájaro.
Pero de esa forma
ya no hubiera sido pájaro.

Y yo... lo que amaba era el
pájaro..."

Mikel Laboa.

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
INTRODUÇÃO	9
1. KIERKEGAARD E SUA CIRCUNSTÂNCIA	16
1.1 Kierkegaard por ele mesmo	18
1.2 Contexto filosófico	26
1.3 Contexto religioso	35
2. AS POSSIBILIDADES DE EXISTÊNCIA	45
2.1 Existência estética	53
2.1.1 Características	53
2.1.2 O sedutor	57
2.1.3 A ironia	61
2.1.4 Salto para a existência ética	64
2.2 Existência ética	67
2.2.1 A liberdade e o dever	67
2.2.2 O humor	75
2.2.3 Salto para a existência religiosa	77
2.3 Existência religiosa	81
2.3.1 O cavaleiro da fé	83
2.3.2 A plenitude da fé e a natureza do homem	88
3. A EXIGÊNCIA RELIGIOSA E OS LIMITES DA ÉTICA	94
3.1 Análise estrutural dos estádios da existência	94
3.2 Apreciação crítica dos estádios ético e religioso	103
3.3 Congruência entre os estádios ético e religioso	117
4. A ÉTICA CRISTÃ DE KIERKEGAARD	138
4.1 "Det Ethiske", "Det Saedelige", "Moralsk"	138
4.2 O mandamento ético divino nas "Obras do Amor"	149
4.2.1 O edificante e o amor	157
4.2.2 Cristo enquanto modelo e a reduplicação dialética	161
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
6. BIBLIOGRAFIA	172

RESUMO

A presente pesquisa, fundamentada na dialética existencial de Kierkegaard, pretende abordar a existência ética e religiosa, avaliando criticamente a exigência religiosa e os limites da ética. Ao colocar a relação entre o ético e o religioso, Kierkegaard com o uso da pseudonímia apresenta concepções variadas. Em *Temor e Tremor* (1843) sob o pseudônimo *Johannes de Silentio*, destaca a ruptura entre o ético e o religioso, onde a história de Abraão (Gn. 22) comporta uma suspensão da ética; e sob o pseudônimo de *Vigilius Haufniensis*, na introdução ao *Conceito de Angústia* (1844), insere, em sua compreensão de ética, uma outra distinção: entre uma “primeira ética”, que compreende tanto a ética grega, como o pensamento especulativo de Hegel, e uma “segunda ética”, estabelecida sobre a mensagem cristã - o conceito de amor ao próximo, ordenado pelo mandamento divino, e princípio de vida ética. Esta “segunda ética” é descrita em uma obra veronímica intitulada “As Obras do Amor”. Em outras palavras, procurou-se esclarecer se havia uma total exclusão ou se poder-se-ia pensar numa conciliação advinda de alguma relação essencial, intrínseca entre a existência ética e religiosa.

ABSTRACT

The present study, based on the Kierkegaard's existential dialectics, intends to deal with ethical and religious existence in Kierkegaard, critically assessing the demands of religion and the limits of ethics. Upon establishing the relationship between the ethical and the religious, Kierkegaard using pseudonyms presents varied conceptions. In *Fear and Trembling* (1843) under the pseudonym Johannes de Silentio, he highlights the rupture between the ethical and the religious, showing that Abraham's story (Gn.22) holds a suspension of ethics; and under the pseudonym Vigilius Haufniensis, in the introduction to *Concept of Anxiety* (1844), he inserts, into his understanding of ethics, another distinction: between a "first ethics", which encompasses Greek ethics as well as Hegel's speculative thinking, and a "second ethics", established upon the Christian message, the concept of love to one's neighbor, demanded by a divine commandment, and the principle of ethical life. This "second ethics" is described a work titled "Works of love", authored by way of his own name. In other words, it was attempted to clarify if there was a thorough exclusion or if it would be possible to think of an intrinsic reconciliation, due to some essential relationship between religious existence and ethical existence.

INTRODUÇÃO

A mensagem filosófica kierkegaardiana traz a identificação do objeto da filosofia com aquele que filosofa. Nessa perspectiva, o indivíduo se coloca em questão, estando em contínuo devir, diante das possibilidades da existência, onde a angústia, a liberdade, e o desespero, encontram-se em primeiro plano.

Para Kierkegaard, o que importa é o aqui e agora, onde o homem deve fazer escolhas. Existir é escolher. Melhor dizendo, existir é escolher-se. A existência é um projeto a ser efetivado. Kierkegaard identifica três possibilidades de existência: a estética, a ética e a religiosa, que abordam respectivamente três temas: o prazer, a liberdade e a fé.

A perspectiva específica do presente estudo, passando ao largo de uma mera descrição de idéias já difundidas, pretende avaliar criticamente a exigência religiosa e as fronteiras da ética. Tem-se como intuito, uma análise crítica, visando a aferir se há ou não há uma conformidade entre as mencionadas possibilidades ou estádios da existência. Para respaldar as posições destacadas pelo objeto proposto, contou-se com o apoio de estudos críticos sobre o *corpus* Kierkegaardiano.

A metodologia utilizada nos dois primeiros capítulos seguiu as normas da pesquisa bibliográfica das fontes primárias, procurando identificar a filosofia de Kierkegaard tal qual se encontrava em suas obras, traduzidas para o francês (utilizou-se as *Oeuvres Complètes* em 20 volumes, ao menos os volumes ainda não esgotados) italiano e português (traduções feitas por Álvaro Valls). No terceiro capítulo, a pesquisa foi feita em obras sobre o autor, quando se procurou estabelecer relações entre os conceitos identificados na dimensão primeira do método, contando com o aporte de estudos críticos sobre a obra de Kierkegaard.

Quanto à estrutura, optou-se no primeiro capítulo, por descrever a circunstância de Kierkegaard e apontar marcos biográficos, (afirmou que toda a sua obra gira única e exclusivamente sobre ele mesmo, e se declarou ser, reflexão do princípio ao fim); procurou-se então, perceber e aferir a coerência entre a sua existência e as idéias por ele defendidas. Em suma, identificar a simetria entre sua própria vida e a gênese do seu pensamento, apontando para os acontecimentos importantes que marcaram sua história, e os contextos filosófico e religioso, para uma melhor compreensão de sua obra. O que se propõe, é proporcionar ao leitor a possibilidade de uma leitura de Kierkegaard com a visão do próprio Kierkegaard e não pela perspectiva de outros filósofos como Kant ou Hegel.

Destacam-se em particular duas influências, como enfatiza Kierkegaard, em uma passagem de seu *Diário*: " A

ela (Regine Olsen, sua amada) e ao meu pobre pai será dedicado o conjunto de minha obra; aos meus dois mestres, a nobre sabedoria de um velho, e a amável imprudência de uma jovem".¹

* A relação com o pai.

O pai de Kierkegaard era pietista, freqüentava a congregação da Irmandade Moravia em Copenhague e transmitiu para o filho uma religiosidade cheia de austeridade e gravidade, na qual predominava a angústia e a melancolia, que Kierkegaard "herdou" do pai. A educação religiosa que ele recebeu enfatiza a condição pecaminosa da natureza humana. Esta concepção severa do cristianismo o acompanhou e, é deste cristianismo que derivam muitas de suas teses.

* A relação com Regine Olsen.

Regine Olsen, a jovem a quem Kierkegaard amou por toda a vida, e no entanto não conseguiu continuar o noivado, rompendo com ela. Acontecimento esse de difícil elucidação na vida de Kierkegaard. Isso marcou intensamente sua existência, e em vários trechos de suas obras aborda temas alusivos ao seu relacionamento com Regine: "Escrevi 'A Alternativa' e, principalmente, o 'Diário do Sedutor', por causa dela".² E também, quando escreveu os "(...)'Dois Discursos Edificantes', pensava sobretudo no: meu

¹ Kierkegaard, *Diário*, p. 146.

² Kierkegaard, O. C. XVI, p. XXI.

leitor. Porque este livro continha uma pequena indicação que lhe era dirigida".³

No segundo capítulo, analisa-se a teoria dos estádios, enfatizando-se que para Kierkegaard, a verdadeira realidade é a do existente, do homem singular, consciente e livre, que pode se autodeterminar. Destaca-se aqui a existência como possibilidade, traduzida em três modos, a saber, o estético, o ético e o religioso.

A complexidade que perfaz a filosofia de Kierkegaard se faz evidente a partir do instante em que este faz uso da pseudonímia em suas obras. Com enfoques divergentes, os autores-personagens enunciam e desenvolvem as concepções referentes aos diversos estádios da existência.

Tem-se como referencial central deste capítulo, as obras: *Diário do Sedutor*, para uma abordagem do estádio estético; o escrito, *A Alternativa*, para um estudo do estádio ético; e *Temor e Tremor*, para melhor entender em que consiste o estádio religioso.

Proceder a retomada da doutrina sobre os estádios, mas com uma abordagem crítica, é o objetivo do terceiro capítulo, cuja fundamentação teórica se processa a partir de leituras desenvolvidas em torno dos estudos articulados por Gouvêa (2000), Gardiner (2001), A. Clair (1997), Valls (2000) Evans (2004) dentre outros.

³ Kierkegaard, O. C. XVI, p. XXII. Quando Kierkegaard menciona "meu leitor" refere-se a Regine Olsen.

O cerne da questão é focar a relação entre as esferas ética e religiosa. Tendo em vista que na obra *Temor e Tremor*, caracteriza-se uma suspensão teleológica da ética, postula-se a tese de que, ao abordar a relação entre os estádios ético e religioso, em determinadas obras, Kierkegaard aponta para um vínculo entre ambos.

Diante de tais considerações, pode-se identificar que as idéias de Kierkegaard a respeito da exigência religiosa e o limiar da ética são ambíguas. Sendo expostas em diferentes obras, as percepções a respeito da ética e da religião apresentam-se de variadas formas. Constatam-se assim, as dificuldades de interpretação, haja vista que Kierkegaard, com o artifício da pseudonímia enuncia e desenvolve afirmações divergentes.

O objetivo proposto remete ao problema da continuidade ou ruptura entre os estádios ético e religioso quando, na introdução ao *Conceito de Angústia* de 1844, o autor pseudônimo Vigilius Haufniensis faz uma distinção entre uma Primeira Ética, imanente e objetiva, e uma Segunda Ética, transcendente e subjetiva, onde se pode identificar uma conciliação entre o ético e o religioso.

No quarto capítulo, a Segunda Ética encontra seu fundamento num mandamento divino e tem como princípio fundamental o mandamento do amor, da lei do amor cristão. É no livro *As Obras do Amor* que Kierkegaard expõe sobre a Segunda Ética, uma ética estabelecida sobre a mensagem cristã, sobre o conceito de amor ao próximo, ordenado pelo mandamento divino, e princípio da

vida ética. Está assim esboçada a querela a respeito dessa questão, (continuidade ou ruptura entre a existência ética e religiosa).

Ao apresentar a figura de Abraão, que suspende teleologicamente a ética, Kierkegaard, em tal contexto fundamenta a moral no Absoluto. Para além da ética há o dever absoluto para com Deus: entendida dessa forma, a ética se transforma em algo relativo, haja vista, que Abraão está perante as exigências absolutas do Absoluto.

Com pressupostos que se acredita estarem fundados na revelação, Kierkegaard se refere a uma ética cristã, pela qual cada indivíduo deve nortear a sua conduta. E precisamente por basear-se na revelação, esta ética é subjetiva e transcendente, onde o dever se caracteriza como exprimindo a vontade divina, sendo a autoridade de Deus exercida no âmbito da existência humana como um todo. Nesse enfoque, Kierkegaard enfatiza a continuidade entre as esferas ética e religiosa, não demarcando suas diferenças.

A Segunda Ética é estabelecida com a categoria da subjetividade, esta, tendo seu fundamento no compromisso com o outro. É no livro *As Obras do Amor* uma obra veronímica, que Kierkegaard fundamenta as categorias da Segunda Ética no amor, sobre o conceito de amor ao próximo, ordenado pelo mandamento divino. O amor é elevado à categoria de um "dever".

A ética exposta por Kierkegaard em seu livro *As Obras do Amor* é sobre o que tratará o quarto capítulo desta tese, onde surge uma nova compreensão, que

possibilita uma nova ética, indicativa (descritiva) informada pela fé ativa em obras de amor, quer dizer, o amor evocado como algo concreto, estando sempre acompanhado de obras ou ações efetivas; uma contraposição a uma ética do dever meramente racional (ênfatisada por Kant). O edificante é identificado por Kierkegaard como categoria ética: “o amor edifica”; o amor é a base da edificação do ser humano, e Jesus Cristo é a expressão máxima do amor.

1. KIERKEGAARD E SUA CIRCUNSTÂNCIA

A filosofia de Kierkegaard tem como fonte de inspiração, ele mesmo, em sua existência singular, concreta. É, portanto, autobiográfica. Sua vida repleta de inquietações e angústias que são expressas em seus textos, exerceu profunda influência no desenvolvimento de seu pensamento. Ao priorizar o caráter existencial da vida humana, refutando as pretensões da razão absoluta, filosofia em voga no seu tempo, Kierkegaard lança as bases da filosofia da existência contemporânea.

Fazendo-se um breve retrospecto dos horizontes do pensamento filosófico ao longo da história, pode-se entender melhor como a filosofia de Kierkegaard aponta para um novo rumo, e como se dão suas influências na filosofia existencial, surgida no século XX.

A filosofia antiga é acentuadamente uma cosmologia, onde o mundo da natureza ordenada já estava predeterminado, cabendo ao homem apenas contemplar a sua ordem. Na filosofia moderna, há uma passagem do paradigma cosmológico para o paradigma do sujeito. A filosofia é predominantemente uma gnoseologia, onde o tema central são as condições de possibilidade do conhecer e agir humanos; ressaltando, também, o universalismo, em detrimento do homem como ser singular.

Nesse contexto, Kierkegaard lança as perspectivas para o surgimento de uma nova tematização da filosofia, ao abordar questões ontológicas profundas da experiência humana, como a angústia, o desespero, que ultrapassam sua situação histórica, e que se tornaram atuais e de grande relevância no pensamento filosófico contemporâneo. Ele situa a reflexão filosófica no homem enquanto singular, existente.

Falar da filosofia de Kierkegaard consiste em falar dele mesmo. Tendo sido sua própria existência fonte do seu pensamento, torna-se relevante apontar para alguns contextos, como a oposição a Hegel, a luta contra a Igreja Oficial de seu tempo, e, sobretudo, sua própria vida, descobrindo as questões basilares que lhe motivam a reflexão e o objetivo, que ele intencionalmente deu à sua obra.

Todo o seu pensamento é desenvolvido a partir do seu íntimo; ele mesmo se declarou ser *reflexão do princípio ao fim*. Compreendendo - se a si mesmo, em sua própria existência, o que importava era encontrar a idéia pela qual queria viver e morrer.

Nesse sentido, o caminho da verdade é o caminho da interioridade. Essa interioridade se manifesta na existência, na subjetividade e no indivíduo, categorias centrais do pensamento de Kierkegaard. Tais categorias estão intimamente relacionadas. Desse modo, o pensamento de Kierkegaard formou-se através de um profundo exame de si mesmo, diante das condições do seu próprio existir.

Emerge, portanto, oportuno e necessário expor inicialmente os episódios decisivos na vida de Kierkegaard, tomando como fonte principal seu próprio *Diário*⁴, considerando que ninguém melhor que o próprio Kierkegaard para contar sua própria vida.

Faz-se necessário esboçar, também, os contextos filosófico e religioso, a saber, o hegelianismo e o cristianismo luterano, circunstâncias que atuaram profundamente na gênese do seu pensamento.

1.1 Kierkegaard por ele mesmo

Kierkegaard⁵ nasceu em 5 de maio de 1813, em Copenhague, Dinamarca, sendo o último de sete irmãos. Filho de Michael Pedersen, então com 56 anos e de Anne Sorensdatter, de 44 anos, razão pela qual se dizia “filho da velhice”.

“Nasci em 1813, neste ano de loucuras financeiras em que mais de um título mau foi posto em circulação. É a um deles, assim parece, que minha existência melhor se poderia comparar. Há em mim como que um índice de grandeza, mas por causa de loucas conjunturas não tenho senão pouco valor”.⁶

⁴ Os trechos a serem citados de seu *Diário* serão extraídos da tradução para o italiano feita por Cornélio Fabro, Milão: Rizzoli, 2000. A obra e a vida de Kierkegaard eram praticamente inseparáveis. Seus extensos diários, escritos desde 1834 registram a relação entre a obra e a vida do autor.

⁵ O pai de Kierkegaard era natural de uma fazendola (Gaard) próxima de uma Igreja (Kirke), donde deriva o nome Kirkegaard, situada perto do templo de Saedding, no oeste da Jutlândia. O nome “Kirkegaard” significava “cemitério”, e para diferenciá-lo seu sobrenome dessa palavra, o pai de Kierkegaard, depois que passou a morar em Copenhague, acrescentou um “e” à primeira sílaba, ficando, assim *Kierkegaard*. Cf. Kierkegaard, *Textos selecionados*, p. 356.

⁶ Kierkegaard, *Diário*, p. 41-42.

Tal a pungente metáfora que Kierkegaard faz de seu nascimento e de si mesmo, referindo-se à bancarrota do Estado da Dinamarca em 1813, dois meses antes de seu nascimento. Esse acontecimento levou muitas famílias à ruína. No entanto, o pai de Kierkegaard, Michael Pedersen, salvou-se da recessão e tornou-se um homem muito rico, ao investir a maior parte de seu dinheiro em títulos reais.

É importante ressaltar a influência do pai sobre Kierkegaard. Michael Pedersen era um homem de caráter melancólico, membro devoto da Igreja Luterana. De seu pai Kierkegaard recebeu uma austera educação religiosa,⁷ sentindo todo o peso desses ensinamentos, afirmando por isso não ter conhecido a alegria de ser criança.

“Aqui reside a dificuldade de minha própria vida. Fui educado por um velho com uma severidade extrema no cristianismo, o que perturbou minha vida de uma maneira horrível e me levou a conflitos dos quais ninguém suspeita e muito menos chega a falar”.⁸

O ambiente extremamente religioso no qual viveu, levou-o a matricular-se no curso de teologia da Universidade de Copenhague em 1830. O comportamento adotado por ele nessa época, contudo, era oposto aos ideais austeros que aprendera em seu ambiente familiar. Ele viveu no que mais tarde identificaria como “estádio

⁷ O pai de Kierkegaard era pietista, freqüentava a congregação da Irmandade Morávia em Copenhague, e transmitiu para o filho uma religiosidade cheia de austeridade e gravidade, na qual predominava a angústia e a melancolia, que Kierkegaard “herdou” do pai. A educação religiosa que ele recebeu enfatizava a condição pecaminosa da natureza humana. Esta concepção severa do cristianismo o acompanhou e, é deste cristianismo que derivam muitas de suas teses.

⁸ Kierkegaard, *Diário*, p. 341.

estético". Era visto freqüentemente no teatro, em bares, festas, entregando-se a uma vida libertina.

Em 1836, abandona os estudos e rompe com o pai. Não se pode afirmar ao certo o verdadeiro motivo desse rompimento. Considera-se a suspeita de uma *obscura culpa* do pai, como Kierkegaard escreve em seu Diário:

"Talvez eu pudesse reproduzir a tragédia de minha infância, a chave horrível de toda a vida religiosa, que pavorosas suspeitas colocavam sorratamente em minhas mãos e que minha fantasia pregava na alma a golpes de martelo, numa novela com o título: "A Família Enigmática". Esta deveria começar com um idílio patriarcal, pois assim ninguém chegaria a suspeitar de nada até que, de súbito, fosse pronunciada a palavra que tudo explica, para horror de todos".⁹

A descoberta do motivo da melancolia do pai ocasionou o "*grande terremoto*" na vida de Kierkegaard. A culpa do pai era que quando criança, pastor de ovelhas na charneca da Jutlândia, sentindo a dureza da vida, passando fome e frio, blasfemou contra Deus. Somando-se a isso o fato de ter violado a mãe de Kierkegaard, que, na época, trabalhava como doméstica na casa em que Michael Pedersen morava, quando sua primeira esposa ainda estava viva.¹⁰

Estes fatos, pode-se dizer, explicavam a postura melancólica do pai de Kierkegaard. Tal situação levou o

⁹ Kierkegaard, *Diario*, p. 83 - 84.

¹⁰ Michael Pedersen havia casado com Kirstine Royen, tendo esta, morrido em março de 1796, dois anos após o casamento, sem deixar filhos. Em 1797 Michael Pedersen, casa-se em segundas núpcias, com Anne Sorensdatter Lund, que trabalhara como doméstica em sua residência, tendo o primeiro filho dois meses após o casamento. Anne era natural da Jutlândia, analfabeta, aparentemente desempenhou papel menor na criação do filho. Kierkegaard, aliás, nunca fala da mãe.

pensador dinamarquês a concluir que a morte de seus cinco irmãos e de sua mãe seria conseqüência do pecado do pai. Acreditava que pesava sobre a família a marca de um destino misterioso e trágico. A realidade é que, aos 21 anos de existência, de sua família, além dele, restavam apenas seu pai e Peter, seu irmão, que se tornou pastor.

Ao se referir a esse acontecimento, escreveu ele:

“Foi então que se produziu o grande tremor de terra, que me impôs subitamente uma nova lei de interpretação infalível de todos os fenômenos. Suspeitei nesse momento que a idade avançada de meu pai não era uma benção divina, mas uma maldição e que os dotes intelectuais de nossa família só tinham sido concedidos para que se precipitassem uns contra os outros. Senti o silêncio da morte estender-se ao redor de mim, quando vi em meu pai um infeliz que devia sobreviver a todos nós, cruz plantada sobre o túmulo de suas esperanças. Uma falta devia pesar sobre toda a família, um castigo de Deus devia ter-se precipitado sobre ela”.¹¹

De tal situação Kierkegaard concluiu que a verdadeira natureza da religiosidade do pai se devia mais ao medo do castigo do que à devoção, ressaltando que o pai era um *penitente* que não acreditava no perdão de Deus, pois embora tivesse oitenta e dois anos, jamais esquecerá o fato de que blasfemou contra Deus.¹²

Kierkegaard reconciliou-se com o pai pouco antes deste morrer, em 1838, e sobre isso, interpretou que a morte de seu pai era o último sacrifício que este fez por

¹¹ Kierkegaard, *Diário*, p. 80.

¹² A estória intitulada “O Sonho de Salomão”, inserida em *Estádios no Caminho da Vida*, retrata bem os sentimentos de Kierkegaard em relação à culpa de seu pai. Cf. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, p. 397.

ele, pois acreditava que o pai viveria mais que ele e seu irmão.¹³

Uma vez que isso não aconteceu, na concepção de Kierkegaard, ele *“não morreu para mim, mas por mim, para que eu possa, se ainda for possível, fazer qualquer coisa”*.¹⁴

A morte do pai produziu-lhe grande transformação, como retomar os estudos, vontade expressa pelo pai. O que levou Kierkegaard a se reconciliar com o pai não é fácil detectar; indícios apontam para a confissão, feita pelo pai, de seus pecados, na época de Kierkegaard completar 25 anos. Este considerou o ato de humildade do pai, reconciliando-se com ele e o amando verdadeiramente até o fim da vida.

A vida de Kierkegaard está envolta por uma atmosfera de *“segredo”*, como ele mesmo afirma em seu Diário:

“Após a minha morte, ninguém encontrará em meus papéis um só esclarecimento sobre o que propriamente ocupou a minha vida. Não se encontrará em meu íntimo o texto que tudo explica. Muitas vezes, aquilo que o mundo consideraria como bagatela apresentava uma importância considerável para mim, o que por sua vez, considero uma futilidade, desde que se extraia a nota secreta que é a chave de tudo”.¹⁵

¹³ Em virtude de seu pecado, Michael Pedersen estava convencido da vingança de Deus, e esta consistia em que, como castigo, ele sobreviveria à sua própria descendência, tendo que sofrer com a perda de cada um de seus filhos. O próprio Kierkegaard acreditava que morreria ainda jovem. Quando Michael Pedersen morre, Kierkegaard se convence de que o pai tomou seu lugar, sacrificando-se pelo filho, Kierkegaard entende que deve então assumir um dever para com a existência.

¹⁴ Kierkegaard, *Diário*, p. 80.

¹⁵ Kierkegaard, *Diário*, p. 41.

Outro acontecimento de difícil explicação na vida do pensador dinamarquês foi o rompimento do noivado com Regine Olsen, que ele conhecera em 1837.¹⁶ Ele amou-a por toda a vida; no entanto, não conseguiu continuar o noivado.

Isso marcou tão profundamente sua existência que, em várias passagens de seus livros, aborda temas relacionados ao seu envolvimento com Regine: "*Escrevi 'A Alternativa' e, principalmente, o 'Diário do Sedutor', por causa dela*".¹⁷ E também, quando escreveu os "*(...) 'Dois Discursos Edificantes', pensava sobretudo no: meu leitor. Porque este livro continha uma pequena indicação que lhe era dirigida*".¹⁸ Em uma passagem de seu Diário Kierkegaard revela: "Amada ela era. A minha existência exaltarà a sua vida de um modo absoluto. A minha carreira de escritor poderá ser também, considerada como um monumento ao seu mérito e glória. Eu a levo comigo na História".¹⁹

As razões que levaram Kierkegaard a romper o noivado, em 1841,²⁰ não são muito claras; de uma perspectiva individual, psicológica, supõe-se o medo de expor a noiva à "*maldição*" que pesava sobre sua família,

¹⁶ Regine Olsen, nascida em 1823, era filha do conselheiro de Estado Terkel Olsen. O primeiro encontro de Kierkegaard com Regine, aconteceu em 1837, na casa dos Roerdsams, em Frederiksberg. Cf. *Diário*, p. 138. Em setembro de 1840, ficam noivos, mas em agosto do ano seguinte Kierkegaard devolve o anel de noivado a Regine, juntamente com uma carta que foi reproduzida textualmente em *Estádios no Caminho da Vida*, Cf. p. 499-500.

¹⁷ Kierkegaard, *O. C.* XVI p. XXI

¹⁸ Kierkegaard, *O. C.* XVI p. XXII. O termo dinamarquês, meu leitor (min Laeser) aplica-se tanto a um leitor como a uma leitora, contudo, por trás desta ambigüidade, nessa passagem, quando Kierkegaard menciona "meu leitor" refere-se a Regine Olsen.

¹⁹ Kierkegaard, *Diário*, p. 150.

²⁰ Em novembro de 1847, Regine casa-se com Fritz Schlegel. Em 1849, Kierkegaard escreve para Schlegel remetendo também uma carta endereçada a "ela", Regine, contudo, a carta para "ela" é devolvida fechada por Schlegel. Cf. Kierkegaard, *Textos selecionados*, p. 11.

além da melancolia que o acompanhava; rompe então com Regine, por amor.

Aponta-se também em uma perspectiva mais ampla, para a possibilidade do conflito entre uma vida ética, e uma vida religiosa com todas as suas implicações. Ao se ver como a “exceção” incapaz de realizar o comum, o ético, Kierkegaard evidencia a relação entre o individual e o universal, e ao mesmo tempo é também uma crise religiosa: “Se eu tivesse tido fé, teria ficado com Regine”.²¹ Uma ou as duas possibilidades poderiam ter constituído o “*espinho na carne*” como afirmou em suas últimas palavras: “Tinha um espinho na carne.... foi por isso que não me casei e não pude me adaptar às condições da vida comum. Daí concluí que minha missão era a de alguém extraordinário”.²²

Sobre sua missão ele expressa em seu *Diário*:

“ O que realmente me falta é entender o que eu preciso fazer, não o que eu deveria conhecer, a menos que o conhecimento de alguma forma precipite a ação. Trata-se de entender o meu destino, de ver o que Deus quer que eu faça, trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar uma idéia pela qual eu possa viver e morrer. E que utilidade teria para mim encontrar uma verdade chamada verdade objetiva, percorrer os sistemas dos filósofos, e poder, quando exigido, fazer um resumo destes?”.²³

Esta passagem é essencial, e pode-se dizer que contém os principais elementos do que posteriormente

²¹ Kierkegaard, *Diario*, p. 114.

²² Colette, *La difficoltà di essere cristiani*, p.129.

²³ Kierkegaard, *Textos seleccionados*, p.39.

daria origem à filosofia da existência, a saber: a exigência do conhecimento pessoal, bem como a prioridade da ação perante o conhecimento, e a crítica às filosofias sistemáticas.

A missão à qual Kierkegaard se refere consistia em servir a verdade. A verdade em questão era a do cristianismo, do *tornar-se cristão*, nisso constituiu a sua luta contra a Igreja Oficial de seu tempo ao perceber a *"aparência"* na qual esta se encontrava, pensando serem cristãos sem o serem e nem terem consciência de tal fato. Sua tarefa era rever a noção de ser cristão.²⁴

Pode-se dizer que a idéia pela qual Kierkegaard viveu e morreu foi *"compreender-se a si mesmo em sua própria existência"*, e o *"problema do tornar-se cristão"*. Estabelecendo-se assim, as reflexões de sua muito breve vida. Em 11 de novembro de 1855, aos 42 anos, morreu Kierkegaard,²⁵ que como ele mesmo afirma no *Ponto de Vista Explicativo*: " (...)para o historiador, morreu de uma doença mortal, mas que, para o poeta, morreu do desejo ardente da eternidade, por não fazer outra coisa senão dar continuamente graças a Deus".²⁶

Em toda a sua existência assinalou que a filosofia deve ser imanente à vida, uma vez que a especulação desvinculada da realidade concreta não norteia a ação, isso se deve simplesmente porque as deliberações humanas não são determinadas por conceitos,

²⁴ Este tema será melhor abordado no terceiro tópico deste capítulo.

²⁵ Kierkegaard nunca teve boa saúde, em seus registros médicos consta que ele sofria de paralisia espinal progressiva; e sofria de ataques ocasionais, que não eram permanentes. Em 2 de outubro de 1855, foi encontrado sem sentidos na rua e levado ao Hospital Frederik, onde veio a falecer em 11 de novembro de 1855. Foi sepultado no cemitério da Assistência, em Copenhague. Cf. Kierkegaard, *Textos selecionados*, p. 12.

²⁶ Kierkegaard, *O. C. XVI* p.73.

mas por alternativas e saltos. Sobre a especulação desvinculada da realidade trataremos a seguir. No tocante às alternativas e saltos, serão expostos no segundo capítulo desta tese.

1.2 Contexto filosófico

O ambiente filosófico dinamarquês em meados do século XIX, tem por influência o debate entre hegelianismo e anti-hegelianismo; que marcou a filosofia kierkegaardiana. A reação de cada intelectual dinamarquês ao pensamento hegeliano é distinta. Destacam-se como principais defensores do hegelianismo na Dinamarca, as figuras de, Martensen, Heiberg, e Rasmus Nielsen.²⁷

Heiberg²⁸ foi um dos primeiros a difundir a filosofia de Hegel na Dinamarca; grande defensor do Hegelianismo, aderiu à idéia de que religião e arte precedem à filosofia, bem como a de que o conhecimento fortalece o sentimento e a fé, não aniquilando-os. Era o representante máximo da tendência de se colocar todos os conhecimentos em um sistema único. Creditava ao pensamento de Hegel um caráter estético semelhante ao de Goethe. Kierkegaard admirava Heiberg como crítico

²⁷ De acordo com Stewart a crítica de Kierkegaard se dá propriamente aos hegelianos de sua época mais do que a Hegel, onde ele destaca, como principais hegelianos na Dinamarca, as figuras de, Martensen, Heiberg, e Rasmus Nielsen. Cf. Stewart, Jon, Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered. Cambridge: University Press, 2003. p.45 a 70. Não cabe nesse trabalho entrar no mérito deste estudo, nem nos pormenores desta questão, devido à amplitude e complexidade do tema.

²⁸ J. L. Heiberg, (1790-1861) Crítico de arte, seus poemas são célebres na literatura dinamarquesa. Suas principais obras filosóficas são: Sobre a Liberdade Humana (1824), Esboço da Filosofia ou Lógica Especulativa (1832), Sobre o significado da Filosofia na Era Presente (1833), Aulas na Estética (1835). Foi o maior expoente do pensamento hegeliano na Dinamarca.

teatral, no entanto, suas influências hegelianas o desagradavam, ao ponto de se referir a Heiberg, na maioria das vezes em tom de zombaria.

Martensen²⁹ era bispo e contemporâneo de Kierkegaard, suas aulas popularizaram o pensamento de Hegel na Dinamarca. Ele coloca o hegelianismo no âmbito da teologia, recebendo por isso severas críticas de Kierkegaard. Ao unir cristianismo e filosofia, a dogmática especulativa se propõe a fundamentar a fé na razão, e é justamente este, o ponto inicial de protesto da reflexão kierkegaardiana.

Com relação a Nielsen³⁰, existe em seus escritos um entusiasmo inicial por Hegel. Entre 1841-1844 publica um trabalho sobre a lógica de Hegel, no entanto renuncia ao pensamento hegeliano após ler o *Post Scriptum* de Kierkegaard, que o leva a defender e polemizar com Martensen a respeito das teses kierkegaardianas e a dogmática do bispo dinamarquês, após a morte de Kierkegaard.

No periódico o 'Instante'³¹ n° 10, Kierkegaard faz uma série de relatos sobre a incompreensão dos intelectuais da época a seu respeito:

²⁹ Hans Martensen (1808-1884) Bispo e professor de filosofia da Universidade de Copenhague. Sua obra *Dogmática Cristã* (1849), torna-se um dos trabalhos mais importantes no pensamento teológico do século XIX. Foi criticado por Kierkegaard também, por ocasião da morte do bispo Mynster, ao utilizar o termo “*testemunha da verdade*” referindo-se a Mynster. Cf. terceiro tópico deste capítulo, p. 38-39. Sobre Martensen e sua dogmática Cf. Kierkegaard, *Diário*, p. 324.

³⁰ Rasmus Nielsen (1809-1884) Professor da Universidade de Copenhague, teve uma longa carreira universitária, com bastante produção e trabalhos publicados. Nielsen mantém uma relação complexa com Kierkegaard, este critica-o pela falta de compreensão de Nielsen acerca do método da “comunicação indireta” utilizado nas obras kierkegaardianas; no entanto no periódico o “Instante” n° 10, Kierkegaard cita-o como sendo: “o único que numa ocasião disse mais ou menos verdadeiras palavras sobre o seu significado.” Cf. O. C. XIX, p. 302. Sobre a relação de Kierkegaard com Nielsen. Cf. O. C. II, p. 304.

³¹ Kierkegaard funda em 1855 um periódico chamado o *Instante*, com a finalidade de divulgar suas idéias com relação à Igreja oficial da Dinamarca. Cf. terceiro tópico deste capítulo, p. 38.

“Não, nem um só de meus contemporâneos seria capaz de fornecer uma crítica de meu trabalho... Mas mesmo se um crítico um pouco melhor informado empreende falar um pouco de minha pessoa e de minha obra, não o conseguirá, após um rápido passar de olhos sobre meu trabalho, caso não encontre descuidadamente uma analogia anterior, que declarará corresponder à minha obra.”³²

Ao longo da história da filosofia, encontramos razões de várias ordens para a reforma do conhecimento, da política, dentre outras; mas em Kierkegaard não se encontra, estritamente, nenhuma dessas motivações tradicionais. Isso se evidencia na sua reação às filosofias de sua época, especificamente, a filosofia de Hegel, no tocante à idéia de sistema e aquilo que ela representa.

Na sua tese sobre o *Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*, defendida em 1841,³³ já se encontra a defesa da subjetividade dirigida, sobretudo, contra o hegelianismo, filosofia predominante em seu tempo. O pensador dinamarquês viveu numa época onde o desvalor do indivíduo era fomentado e fortalecido. Em detrimento da própria individualidade, seguiam-se as convenções gerais. O indivíduo se perdia na generalidade das massas, o homem era uma “*instância coletiva*”.

“No meio de todos os gritos de triunfo de nossa época e do século XIX ressoa a nota do desprezo oculto pelo homem: no meio da importância que se dá à geração reina um desespero sobre o que significa ser homem.

³² Kierkegaard, *O. C.* XIX, p. 302-303.

³³ Kierkegaard obtém o grau de Magister Artium em 29 de setembro de 1841. O conceito de Ironia Constantemente referido a Sócrates possui tradução para o português, feita por Álvaro L. M. Valls, 2ª ed. Bragança Paulista; EDUSF, 2005. Tal dissertação de mestrado passou a valer posteriormente como doutorado. Cf. Valls & Almeida. *Kierkegaard*, p. 14.

Todo mundo quer ser da situação, quer dar a si mesmo a ilusão de ter um papel no conjunto da história mundial, ninguém quer ser homem particular existente".³⁴

Havia em sua época uma ênfase em considerar tudo em termos "abstratos". Sem nenhum engajamento nem comprometimento com o que diziam ou faziam, as pessoas se isentavam das suas responsabilidades individuais perante a própria vida.

Na concepção de Kierkegaard, a perda de sentido da existência tem como maior responsável, Hegel³⁵, por pretender deduzir a existência concreta do indivíduo, da idéia universal. O sistema de Hegel tem por pretensão apreender e explicar o "todo". Kierkegaard quer reabilitar o que significa existir e o que significa interioridade³⁶.

A existência para ele não pode ser deduzida de nenhum conceito, uma vez que é processo de devir, é o modo de ser próprio do homem, contingente e mutável, é irreduzível à lógica, pois, "para pensar a existência, a lógica (pensamento sistemático) deve pensá-la como

³⁴ Kierkegaard, *Post scriptum*, p.301.

³⁵ No pensamento de Hegel está a afirmação de que a estrutura do real é racional, ou seja, a História não está entregue ao acaso, o mundo da inteligência e da vontade consciente manifesta-se à luz da razão. Hegel procura compreender o sentido profundo da História na evolução e na mudança das instituições e valores, com o intuito de perceber na multiplicidade, a razão do seu devir. O que Hegel procura é o manifestar da liberdade no mundo, considerando-a como um movimento concreto, dotado de racionalidade. Nessa perspectiva, o indivíduo é sacrificado em prol da realização do Espírito Universal, conforme Hegel expressa: "vivemos em uma época na qual a participação do indivíduo e da sua atividade na obra total do Espírito só pode ser reduzida, pois a universalidade do Espírito foi grandemente fortalecida e a singularidade, como convém, tornou-se proporcionalmente insignificante. (...) O indivíduo deve, pois, como já a natureza da ciência empírica, quanto possível, esquecer-se a si mesmo". Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Abril Cultural. 1980. p. 39.

³⁶ No idioma dinamarquês, *inderlighed* (interioridade) significa *paixão, ardor, algo que é feito com profundo ânimo e vigor*, não significando algo *fechado*. A concepção de subjetividade em Kierkegaard, equivale a interioridade e jamais significa arbitrariedade, ou subjetivismo. A subjetividade assume para o indivíduo o significado de uma tarefa, cujo sentido é o do interesse do indivíduo para consigo mesmo; nesse sentido, a subjetividade é traduzida em termos de *interioridade* e *paixão*, é a vida interior do indivíduo existente.

abolida, isto é, como não existente”,³⁷ considerando que as leis da existência diferem das leis do pensamento, ou seja, a existência é particular e o objeto da lógica (pensamento sistemático) é universal.

Desse modo, a existência não pode ser deduzida de uma idéia, nem mera parte de um sistema. “Um sistema existencial não pode ser formulado. Isto significa que tal sistema é impossível? De forma alguma. Isto não está incluído em nossa afirmação. A própria realidade é um sistema para Deus; mas não pode sê-lo para um espírito existente. Sistema e completeza se correspondem, sendo existência o oposto de completeza”.³⁸

A idéia do sistema é a unidade sujeito-objeto, de pensar e ser, no entanto, a existência separa esses elementos. No sistema (pensamento objetivo) coincidem pensar e ser, mas “a noção de verdade como identidade do pensamento e do ser é uma quimera da abstração (...) não porque, de fato, não exista esta identidade, mas porque o cognoscente é um indivíduo existente, e para ele, a verdade não pode ser uma identidade deste tipo, enquanto ele viver no tempo”.³⁹

Na filosofia de Kierkegaard, o que importa é o indivíduo em sua singularidade⁴⁰, tomado em sua situação real, concreta, não se levando por pura abstração. Conforme expressa no *Ponto de Vista Explicativo*: “para

³⁷ Kierkegaard, *Post scriptum*, p.111.

³⁸ Kierkegaard, *Post scriptum*, p.111.

³⁹ Kierkegaard, *Post scriptum*, p.171.

⁴⁰ É importante destacar, que tal singularidade não deve ser compreendida como isolamento, mas um eu-relação. Não sendo sinônimo de individualismo, subjetivismo ou irracionalismo, mas sim em si uma categoria relacional.

mim, como pensador e não pessoalmente, a questão do Indivíduo é decisiva entre todas".⁴¹

Para Hegel⁴², o indivíduo se explica pelo sistema, ou seja, o indivíduo é um momento de uma totalidade sistemática que o ultrapassa e na qual ele se realiza. Hegel postulava que a história obedece a uma lógica absoluta, nesse aspecto o homem perde a liberdade, na medida em que se encontra previamente preso nessa malha lógica da história, não conseguindo escapar.

Na concepção do pensador dinamarquês, o historicismo determinista de Hegel tira do homem a responsabilidade pela sua própria vida, uma vez que tudo está predeterminado logicamente para acontecer. Kierkegaard expressa que a existência sendo mutável e contingente é irreduzível à lógica, assim o sistema de Hegel torna-se impossível.

Hegel encontra na verdade absoluta do pensamento, a essência do real. Kierkegaard ao contrário, afirma que a realidade se funda na existência que não é entendida como um conceito. Nesse contexto, afirma Kierkegaard: "Mas um hegeliano pode dizer no confessionário, com toda solenidade: "Não sei se sou um homem - mas compreendi o sistema". Prefiro, portanto, dizer: "Sei que sou um homem e sei que não compreendi o sistema".⁴³

⁴¹ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 90.

⁴² A relação entre Kierkegaard e Hegel é bastante complexa, não se tem por objetivo neste trabalho discutir detalhadamente tal questão, mas para um melhor aprofundamento do tema ver: Stewart, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge: University Press, 2003.

⁴³ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 264.

Contra o sistema hegeliano, Kierkegaard põe o Indivíduo (den Enkelte)⁴⁴, categoria fundamental do seu pensamento. Como ele mesmo afirma no *Ponto de Vista Explicativo*: “Esta categoria e o uso que dela fiz de maneira tão pessoal e decisiva constituem, em ética, o ponto decisivo”.⁴⁵ Esse indivíduo pode fazer abstração de tudo, menos de si mesmo. Para Kierkegaard, a filosofia (o sistema hegeliano) se interessou apenas pelos conceitos, esquecendo-se da existência, ou seja, do indivíduo.

Não sendo possível, conforme Kierkegaard, atacar o sistema de um ponto de vista interior, mas somente de um único ponto de vista exterior: o do Indivíduo, “acentuado do ponto de vista existencial, ético e religioso”.⁴⁶ Sobre Hegel e seu sistema ele escreve:

“Um pensador constrói um enorme edifício, um Sistema que abraça toda a realidade, toda a história, etc., - mas se alguém olhar para a sua vida pessoal, fica aturdido com esta constatação terrível e ridícula: que ele próprio não habita esse palácio colossal de elevadas abóbadas, mas uma pequena dependência, ... E se alguém ousa uma palavra para lhe fazer notar essa contradição, este pensador ofende-se, pois ele não teme se enganar, contanto que conclua o Sistema... graças ao erro em que ele se encontra”.⁴⁷

⁴⁴ Kierkegaard utiliza o termo indivíduo (individ) que faz referência a um sentido mais genérico, e Indivíduo (den Enkelte) que corresponde à relação existencial com Deus, o homem consciente de ser único “diante de Deus”. Cf. *O. C. XX*, p. 67.

⁴⁵ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 95.

⁴⁶ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 95n.

⁴⁷ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 201.

Para Kierkegaard, o sistema esgota a existência do seu caráter concreto, pois a existência é o devenir concreto do homem enquanto singularidade. Nesse sentido, a filosofia de Kierkegaard não é um sistema. Em suas obras encontram-se títulos como *Migalhas Filosóficas*, que retratam bem isso, e todo o seu desdém em relação ao “sistema” hegeliano, que Kierkegaard considera uma quimera, uma vez que não pode dar respostas para os problemas reais da existência humana. Nota-se a ironia kierkegaardiana em relação à filosofia especulativa de Hegel quando Kierkegaard confessa não ser filósofo em um de seus livros, por meio de um de seus pseudônimos.

Conforme expressa: *O presente autor de nenhum modo é filósofo. Ele não compreendeu o Sistema⁴⁸, se é que existe algum ou esteja concluso.⁴⁹* Tal posição, explica-se a partir do modo como ele entende a filosofia de seu tempo, em termos teóricos e sistemáticos, onde o indivíduo dissolviase no anonimato.

Evidencia-se em Kierkegaard uma nova forma de compromisso filosófico tornando-o filósofo à sua maneira, influenciando a filosofia da modernidade tardia, constatando-se assim a atualidade do seu pensamento.

Na existência, pensar e existir apresentam-se juntos, sendo esse pensar subjetivo e consistindo em uma reflexão do homem sobre sua existência. O existente é, portanto, pensador subjetivo que é *um homem existente e um pensador a um só e mesmo tempo.*

⁴⁸ Por “Sistema”, ele se refere à filosofia hegeliana.

⁴⁹ Cf. Kierkegaard, *O.C. V*, p.101.

Para Kierkegaard, o conhecimento existencial é subjetivo⁵⁰. No *Post Scriptum Conclusivo não Científico*⁵¹ ele aborda a questão da verdade subjetiva,⁵² insistindo na apropriação subjetiva da verdade, ou seja, o compromisso pessoal do indivíduo com a existência concreta. Nesse sentido, a verdade é vivida, e se expressa no comportamento cotidiano, tendo implicações na vida do indivíduo.

A verdade é dessa forma, identificada como uma “verdade existencial”. Uma vez que o conhecimento subjetivo faz sempre referência à existência, isso implica que, no conhecimento objetivo o acento recai sobre aquilo *que se diz*, no subjetivo no “como” se diz a verdade, este “como” expressando a relação do indivíduo com aquilo que se diz, em sua própria existência.⁵³ O “como” subjetivo precede o “que” objetivo.

Kierkegaard esclarece a diferença entre o caminho da reflexão objetiva e o da reflexão subjetiva, descrevendo que a reflexão subjetiva caminha pela via da interioridade. Ao se refletir objetivamente sobre a verdade, se reflete sobre um fato, e não sobre a relação do sujeito com ela. Na reflexão subjetiva, reflete-se subjetivamente sobre a relação do indivíduo. Na reflexão

⁵⁰ No *Post Scriptum*, o pseudônimo Climacus distingue dois tipos de subjetividade: 1) Subjetividade que corresponde àquilo que é acidental, excêntrico, idiossincrático ou arbitrário. 2) Subjetividade que significa “tornar-se sujeito na verdade”, quer dizer sujeitar-se a uma verdade, quando dela se apropria, tornando-a pessoal e interior. Cf. *Post Scriptum*, p. 176. As expressões utilizadas por Kierkegaard, subjetividade, subjetivo, sujeito, não se referem a atividade de um sujeito transcendental (Kant) ou sujeito universal (Hegel) nem a uma categoria gnoseológica, trata-se de uma subjetividade existencial.

⁵¹ O *Post Scriptum* de 1846, publicado sob o pseudônimo de Johannes Climacus, constitui a réplica definitiva de Kierkegaard contra o hegelianismo. É importante ressaltar que na época de sua publicação não foram vendidos mais que cinquenta livros. Cf. *Diário*, p. 216.n.

⁵² A verdade subjetiva é um tema bastante amplo na obra kierkegaardiana. Faz-se aqui apenas algumas considerações que podem ser melhor apreciadas tanto na obra citada, o *Post-Scriptum* como em outras obras de Kierkegaard.

⁵³ Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p.176.

objetiva, acentua-se o 'que' é afirmado, na reflexão subjetiva, o 'como' é afirmado. Deste modo, ao se aderir a algo não-verdadeiro (incerteza objetiva) apropriado pela subjetividade (interioridade) apaixonada (o modo apaixonado de adesão à relação) é a verdade. Apresenta-se assim a famosa sentença kierkegaardiana: A subjetividade é a verdade.

Kierkegaard opõe-se, portanto, ao idealismo, em seu caráter abstrato e especulativo. Esta aversão contra os sistemas teóricos e abstratos, conduz Kierkegaard a enfatizar a existência individual, enquanto singularidade.

1.3 Contexto religioso

A categoria do Indivíduo⁵⁴, fundamental no pensamento de Kierkegaard, é uma categoria cristã, na qual o Indivíduo se relaciona com Deus, defrontando-se sozinho com ele. Conforme o pensador dinamarquês expressa: “‘O Indivíduo’: esta categoria só foi utilizada uma vez, a primeira vez com uma dialética decisiva, por Sócrates, para dissolver o paganismo. Na cristandade,

⁵⁴ Deve-se ressaltar a distinção entre os termos dinamarqueses, individ (em um sentido mais genérico) e den Enkelte (em sentido pleno, que Kierkegaard identifica como sua categoria, o Indivíduo perante Deus). O tradutor das Oeuvres Completes em francês Tisseau, traduz o termo dinamarquês 'Enkelte' como 'Indivíduo' com inicial maiúscula. Tal termo, de acordo com Tisseau, designa o homem consciente de suas categorias existenciais, ou senhor do sentimento de seriedade. Opondo-se ao indivíduo, simples unidade numérica no seio da espécie. Cf. O. C. VII, p 231. e Cf. Farago, F. *Compreender Kierkegaard*, p.19.

pelo contrário, será empregada pela segunda vez, para fazer dos homens (cristãos) cristãos".⁵⁵

No pensamento religioso de Kierkegaard, há uma inversão em como se apresenta o cristianismo. Aparece em primeiro plano não Deus, mas o homem que necessita encontrar a salvação pela fé em Cristo, que é paradoxo e escândalo. Pela fé o homem se mortifica e faz triunfar em si o cristão, sendo essa a única possibilidade de salvação.

Nesse sentido, pode-se compreender a polêmica do pensador dinamarquês com a Igreja Luterana de seu tempo e a problemática do tornar-se cristão. A crítica que ele faz aos cristãos, seus contemporâneos, refere-se à forma descompromissada com que estes se posicionam em relação à religião.

A Igreja tornou-se institucionalizada e burocratizada, onde a experiência religiosa não tinha implicações pessoais e era tratada com superficialidade. O cristianismo burguês adotava uma posição evasiva quanto à religião. A esse respeito Kierkegaard expressa: "Se nós somos cristãos, isso significa que o cristianismo não existe".⁵⁶

Vale ressaltar, então, o que se entende por "cristandade" na concepção de Kierkegaard, ou seja, a cristandade refere-se a um conceito exterior, não implicava paixão e engajamento, uma vez que, basta nascer na cristandade para ser cristão contam-se tantos cristãos quantos os assim nascidos. Como quem nasce no Brasil é

⁵⁵ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 99.

⁵⁶ Cf. Kierkegaard *O. C. XIX*, p. 183-184 e 166-167.

brasileiro quem nasce na cristandade é cristão.⁵⁷ Em tal contexto Kierkegaard enfatiza que, o cristianismo envolve um tornar-se, e por isso é mais do que uma mera questão geográfica.

O pensador dinamarquês procura refletir profundamente sobre o que está envolvido em tornar-se cristão.⁵⁸ O tornar-se cristão que implica em uma noção de verdade em referência a Cristo, uma verdade que não pode ser reduzida a conhecimentos e afirmações sobre a verdade.

Por esse motivo muitas vezes expressou que não era cristão, nem pretendia sê-lo. Tal posição, explica-se, na medida em que, para ele o cristianismo é uma questão de fé, e esta, vivida na intensidade da interioridade.

A verdade cristã é para ser vivida na subjetividade da fé, do compromisso religioso, onde o cristianismo tem um sentido mais profundo para a vida do indivíduo, não é uma compreensão racional do sentido do cristianismo. Razão e fé são irreconciliáveis na concepção de Kierkegaard. A cristandade, de seu tempo, queria justificar especulativamente, ou seja, queria defender, ou transpor em razões, o cristianismo, havendo uma racionalização da fé.

Para Kierkegaard a fé se constitui como um escândalo para a razão. Para ele, crer é como amar.

⁵⁷ A rejeição de Kierkegaard ao modelo de 'cristandade', surge como sintoma da sua defesa do *crístico* (*det Christelige*) dentro daquilo que a cristandade convencionou chamar cristianismo. Esse conceito, 'o crístico' é a defesa daquilo que é especificamente cristão.

⁵⁸ Toda a obra de Kierkegaard, mesmo aqueles textos que nada parecem ter a ver com cristianismo, tem relação com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão ou tornar-se homem, em Kierkegaard uma coisa remete à outra, uma vez que homem agente não é agente se torna. Cf. *O. C.* XVI, p. 3-4.

Aquilo que supera o entendimento, (o amor) para um apaixonado jamais conceberá a idéia de provar ou defender o seu amor, visto que o fato de que ele ama vale mais que qualquer prova ou defesa. Quem prova ou defende, na concepção de Kierkegaard, não ama. Isso se aplica também ao cristianismo.⁵⁹

A influência da religião na vida do pensador dinamarquês torna-se evidente em sua obra. A visão que ele tinha do cristianismo, interiorizado e subjetivo, contrastava e muito com a postura adotada pela Igreja luterana.

Por ocasião da morte do bispo Mynster,⁶⁰ em 1854, seu sucessor, o pastor Martensen proferiu-lhe um elogio fúnebre, usando o termo "*testemunha da verdade*" referindo-se a Mynster, o que aumentou a ira de Kierkegaard, pois tal termo foi desenvolvido pelo próprio Kierkegaard, sob o pseudônimo de Anti-Climacus, em alusão aos mártires e apóstolos que testemunharam a verdade do cristianismo através de seus sofrimentos.

"Por tal palavra, não se designa certamente quem quer que diga algo de verdadeiro (...) quando se fala de "*testemunha da verdade*", é preciso compreender que a existência pessoal no plano ético é conforme ao que se diz e se exprime".⁶¹

⁵⁹ Cf. Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 257-258.

⁶⁰ Jacob Peter Mynster (1775-1854), importante figura do cristianismo dinamarquês. Após a formação em teologia, torna-se pastor em 1801. Era amigo e conselheiro espiritual de Michael Pedersen, pai de Kierkegaard. A última pregação de Mynster foi na Igreja do Castelo, na festa de Santo Estéfano em 26 de dezembro de 1853, morrendo logo após, em 30 de janeiro de 1854. Mynster era representante de uma interpretação esteticista do cristianismo, que sintetizava cultura e cristianismo.

⁶¹ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 95.

Para ele, esse termo não se aplicava ao bispo Mynster, que embora tivesse sido pastor e amigo de seu pai, levou uma vida que simbolizava a degeneração mundana da Igreja, apreciando riquezas, honrarias e tudo aquilo que Kierkegaard combatia, estando longe de ser o que ele identificava como uma “*testemunha da verdade*”⁶². O que falta à cristandade é a conformidade entre teoria e prática, Kierkegaard enfatiza a importância da imitação de Cristo, fundamental para a ética cristã⁶³, argumentando a diferença entre admirar Cristo e imitá-lo.

Em virtude dos seus ataques ásperos contra a Igreja, nessa ocasião fundou um periódico chamado *O Instante*⁶⁴ (1855), com a finalidade de divulgar seus pensamentos em relação a essa polêmica.

Criticou a posição da Igreja, que na Dinamarca era estatal; o luteranismo era a religião oficial e o pastor, um funcionário público, “oficial do rei”, pois, ao representar a coroa, acumulava suas funções religiosas com serviços prestados ao estado, como coleta de impostos, recrutamento militar, dentre outros, ligando, assim, freqüentemente, assuntos religiosos e políticos.

Embora tivesse concluído seus estudos de teologia, Kierkegaard não quis ser pastor. Se pode entender o motivo, a partir da visão que ele tinha de

⁶² O termo ‘testemunha’ tem seu significado no original grego, como aquele que tem a capacidade de sofrer até à morte pela verdade cristã, o termo ‘martírio’ tem sua derivação do verbo testemunhar (*martiria*). A paixão pelo martírio e a imitação de Cristo foram substituídos por uma compreensão teórica da fé. O desejo pelo martírio refere-se ao próprio homem, e não pode ser dado pelo seu tempo, na figura de pregadores como Mynster. Conforme Kierkegaard expressa sob o pseudônimo H.H na obra *Dois pequenos tratados ético-religiosos*: “O pretense pregador, pelo contrário, fustiga do alto da cátedra e combate no ar, o que não fornece à época a paixão necessária para o fazer morrer. E é assim que ele chega ao objetivo ridículo de ser o mais risível de todos os monstros: é um pregador do arrependimento honrado, considerado, e saudado com aplausos”. Kierkegaard, *O. C.* XVI, p. 134. O martírio só se torna possível fora do âmbito da cristandade.

⁶³ Este tema será melhor desenvolvido no quarto capítulo desta tese.

⁶⁴ O Instante, era um panfleto periódico que Kierkegaard publicou no espaço de um ano, no total de dez periódicos, no qual ele faz duros ataques à cristandade.

pastores como "oficiais do rei", como foi mencionado anteriormente. Motivo pelo qual preferiu intitular alguns de seus escritos como "discursos" e não "sermões", uma vez que não possuía autoridade para pregar. Estava a serviço de Deus sem autoridade.

Declarou freqüentemente que seu empenho era para sua própria edificação. "Pregava" para si mesmo. Assume a posição de Sócrates, na medida em que Sócrates afirmava suposta ignorância, "só sei que nada sei" para aos poucos, através da maiêutica, fazer com que os outros tomassem consciência da sua própria ignorância. No caso de Kierkegaard, se assemelharia na medida em que dizia "sei que não sou cristão", servindo-se da maiêutica, com o intuito de fazer com que os outros tomassem consciência de que não são cristãos.⁶⁵

Para o pensador dinamarquês, a sociedade cristã de seu tempo não sabia na verdade, o que era o cristianismo, o que significava tornar-se cristão. Concernente a isso, Kierkegaard atribuiu para si mesmo a tarefa de servir a verdade, mais precisamente a verdade do cristianismo, ao perceber que vivia numa sociedade auto-iludida, pensando ser cristã sem o ser, e sem disso se aperceber.

Dedicou os últimos anos de sua vida no empenho de servir a verdade. Sua missão era a de um solitário, onde podia contar apenas com Deus, e chegava muitas vezes a se considerar um incompreendido.

⁶⁵ Cf. Kierkegaard, *O. C.* XIX, p. 299-300.

Pode-se dizer que era uma voz clamante no deserto. Tal é o motivo pelo qual se declara no *Ponto de Vista Explicativo* como um autor religioso e não de outro modo, ressaltando que deve ficar claro, desde o início, que se trata de um autor religioso e que, como tal, é polêmico.

“Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais cristãos”.⁶⁶

Sua missão consiste em mostrar à cristandade a verdadeira natureza do cristianismo. A maneira de fazê-lo tinha inspiração socrática, o método da comunicação indireta, explicitando que a ilusão, na qual se encontrava a cristandade, só é dissipada de um modo indireto.

A intenção de Kierkegaard era levar as pessoas, pela reflexão, a uma compreensão e a uma crítica de si mesmas, a partir de suas experiências existenciais, íntimas, ou seja, a partir do ponto em que elas se encontravam. Uma vez que se consideravam cristãos, mas viviam nas determinações do estágio estético, Kierkegaard evoca o estético como via para o religioso. Tal objetivo

⁶⁶ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 3-4.

só poderia ser alcançado pelo método da comunicação indireta. Como expressa:

“Minha missão parece consistir em ir expondo a verdade à medida em que a descubro. Mas de tal maneira que, ao mesmo tempo, eu destrua minha possível autoridade. Quando tiver me despojado de toda autoridade e convertido ante os olhos dos homens na última pessoa em que seja possível confiar, anuncio a verdade e os coloco numa situação contraditória de onde ninguém poderá arrastá-los, se eles mesmos não se decidirem a apropriar-se da verdade. Só consegue uma personalidade aquele que se apropria da verdade, seja quem for o seu anunciador: o asno de Balaan, um alegre gozador, com suas explosões de riso, ou um anjo”.⁶⁷

Compreende-se, portanto, porque as obras “estéticas” (A Alternativa, Temor e Tremor, A Repetição, O Conceito de Angústia, Prefácios, Migalhas Filosóficas, Os Estádios no Caminho da Vida, Dezoito Discursos Edificantes) são o ponto inicial desse projeto.

Pode-se dizer que são maiêuticas. Se estendem de 1843 a 1845. Classificação feita pelo próprio Kierkegaard no *Ponto de Vista Explicativo*.⁶⁸ Segue-se a elas, a produção religiosa (Discursos Cristãos, As Obras do Amor, Um Pequeno Artigo Estético: A Crise e a Crise na Vida de uma Atriz, Discursos Edificantes sob Diversos Pontos de Vista). O *Post Scriptum Conclusivo Não Científico*, seria a obra de transição, o ponto crítico, como ele mesmo afirma, entre a produção estética e a produção religiosa.

⁶⁷ Kierkegaard, *Diário*, p.41.

⁶⁸ Cf. Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 7.

No Ponto de Vista Explicativo,⁶⁹ Kierkegaard justifica muito mais as obras estéticas do que as religiosas. Os motivos referem-se à maneira de como ele se propôs a *exumar* os conceitos cristãos, para que seu intento pudesse surtir o efeito a que ele se propunha. Sendo assim, a opção de iniciar sua *missão* pela via estética se deve ao já mencionado, de que as categorias cristãs em que seus contemporâneos viviam, não passavam de uma grande ilusão do cristianismo, preferindo, Kierkegaard chama-la, por isso, de *crístandade*.

O que Kierkegaard tem em mente, como ele mesmo diz, é a maneira da “doçura” e amor pela verdade. Deve se aproximar de modo *indireto* a fim de desfazer a ilusão com outra ilusão, falando na linguagem dos homens, ou seja, de dentro de categorias da sensibilidade e do cômodo conforto (estéticas), Kierkegaard exprime seus conceitos de cristianismo a fim de que o indivíduo reconheça a ilusão e reflita sobre si mesmo. Quer com isso, exprimir o religioso.

Percebe-se que a semelhança com a *ironia* e a *maiêutica* (socráticas) não é por acaso e Kierkegaard chega até a comparar o que faz com tal método. A obra estética é a *docta ignorantia* diante da *crístandade*, cativa o sujeito para leva-lo aonde se quer, isto é, ao religioso.

Nas obras “estéticas”, Kierkegaard fez uso de pseudônimos, que apresentavam pontos de vista diversos, freqüentemente opostos. Os pseudônimos serviam ao

⁶⁹ Cf. Kierkegaard, *O. C.* XVI, p. 17 a 31.

propósito de Kierkegaard, ou seja, do método da comunicação indireta na medida em que o autor permanecia oculto.⁷⁰ Desse modo, ao se fazer uma leitura de Kierkegaard, remete-se a um outro modo de interpretação para a atividade filosófica: a reduplicação dialética⁷¹ – *dialektik Fordoblelse*, o que faz com que o leitor se coloque como interlocutor de Kierkegaard, e tal leitor, apropriando-se do conteúdo edificante, edifique a sua própria existência.

Seu propósito era desvincular a personalidade do autor com os temas tratados nos livros.⁷² Uma vez que a verdade é uma realidade existencial vivida na interioridade, só pode ser comunicada como possibilidade, como uma alternativa a ser escolhida.

⁷⁰ As obras assinadas e publicadas com o nome de Kierkegaard são denominadas veronímicas, pertencem à comunicação direta. É constituída basicamente de “discursos edificantes” ou “construtivos”, acompanham paralelamente toda a obra pseudônima, do início ao fim.

⁷¹ Reduplicar, é ser o que se diz, é a reduplicação na vida entre aquilo que se sabe e o que se pratica, reduplicar o conceito existencial e coerentemente na própria existência. Supõe uma reflexão, um saber, um conhecimento do bem a realizar, indica a tarefa ética a realizar. A coerência entre a teoria e a prática. “Existir no que se compreende, isso é reduplicar”. Kierkegaard, O. C. XVII, p. 123. A reduplicação constitui o fundamento da comunicação indireta em Kierkegaard. Cf. O. C. XX, p. 135. Este assunto será melhor abordado no quarto capítulo deste trabalho.

⁷² No final do *Post scriptum*, Kierkegaard explica o caráter de sua pseudonímia. Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 523.

2. AS POSSIBILIDADES DE EXISTÊNCIA

A filosofia dos estádios foi elaborada a partir das primeiras obras de Kierkegaard, chamadas "estéticas", as quais exemplificam o método da comunicação indireta, construído para que os leitores não fizessem uma conexão entre a existência pessoal do próprio autor e o assunto apresentado no livro. Tema que foi exposto no capítulo anterior.

Na comunicação indireta Kierkegaard utiliza-se de pseudônimos (autores-personagens), deixando que as possibilidades de existência apresentadas falem por si mesmas. Esses "autores-personagens" formulam idéias expostas por meio de ensaios e cartas. Havendo uma ocultação do autor, cada pseudônimo expõe unilateralmente seu ponto de vista até o extremo; além do que, freqüentemente divergem entre si.

Em outras palavras, o método da comunicação indireta permite uma análise da existência humana, realizada de diferentes pontos de vista. O propósito de Kierkegaard é mostrar o que significa existir esteticamente, éticamente e religiosamente.

Kierkegaard procura comunicar não uma verdade racional, mas um *pathos*⁷³, uma verdade ligada a uma situação existencial; nesse sentido, cada obra tem como objetivo apresentar o significado e as conseqüências concernentes às decisões relacionadas a cada estágio. O método da comunicação indireta conduz à questão da escolha, cabendo ao leitor decidir sobre o que fazer e qual caminho seguir.

Nesse enfoque, o pensamento de Kierkegaard veio a influenciar o existencialismo contemporâneo, este existencialismo constituiu como sendo seu ponto central, a falta de uma essência definidora do homem, ou seja, nenhum projeto básico para a sua existência, pois tal projeto seria uma restrição à sua liberdade.

Para Kierkegaard, a existência⁷⁴ é o modo de ser próprio do homem. "Para o existente, existir é o supremo interesse, e o interesse da existência é a realidade".⁷⁵ Não é um mero projeto mental, portanto, não pode ser deduzida conceitualmente. Vale ressaltar que em Kierkegaard, a existência se refere à realidade do indivíduo em sua singularidade.

A existência é contingente, está em contínuo devir, sendo este devir derivado da experiência que precede o pensamento. O devir da existência supõe a liberdade. Com efeito, existir é exercer a própria

⁷³ Em Kierkegaard há uma conexão entre o termo grego 'pathos' e a palavra 'paixão' (Lidenskab), embora com uma sutil diferença, sendo que a palavra paixão pode significar paixões positivas ou negativas, mais abrangente do que o termo 'pathos' que para Kierkegaard é utilizado para indicar uma emoção passional positiva. No entanto, ambos os termos significam que se sofre e concomitantemente se agarra ao que causa este sofrimento. C.f. *O. C.* XX, p. 103.

⁷⁴ A existência autêntica é qualitativamente mais que o fato de existir, (vida biológica). É melhor traduzida como um tornar-se si mesmo do indivíduo, concretamente, realizando a síntese do finito e infinito, temporal e eterno.

⁷⁵ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 267.

liberdade, esta liberdade é pura liberdade de eleição. Em suma, o homem é aquilo que ele escolhe ser, é aquilo que se torna.

Concernente a isso, compreende-se a existência em termos de possibilidade. Tal conceito é fundamental na filosofia de Kierkegaard, pois o possível caracteriza o existir do indivíduo que se encontra sempre confrontado diante das múltiplas possibilidades. Portanto, o indivíduo é uma existência concreta que apresenta uma infinidade de caminhos possíveis, de alternativas diante das quais ele tem que optar.

Ao entrar em relação⁷⁶ com o mundo, consigo mesmo e com a natureza, o indivíduo percebe a instabilidade em que vive, pois diante das múltiplas possibilidades não há garantia de que suas expectativas sejam realizadas, que obtenham êxito.

Esse sentimento em relação ao desconhecido da possibilidade é a angústia⁷⁷, ou seja, a angústia é o sentimento do possível, é o que o possível gera no homem. "O possível corresponde exatamente ao porvir. O possível é para a liberdade o porvir, e o porvir é para o tempo, o possível. A um e ao outro corresponde na vida individual, a angústia".⁷⁸

⁷⁶ Kierkegaard, sob o pseudônimo Anti-Climacus, propõe na obra *Desespero Humano*, um Eu como relação, e como tal, sujeito à angústia e ao desespero. Ambos diferem no seguinte: A angústia expressa a condição do homem diante do possível colocado pelo mundo, quer dizer, o homem angustia-se diante das múltiplas possibilidades que o mundo proporciona e pela premência de fazer escolhas, o desespero exprime a relação do Eu consigo mesmo, e a possibilidade de tal relação. Cf. Kierkegaard, *O. C.* XVI, p. 171.

⁷⁷ A angústia (angst) é introduzida no vocabulário filosófico, a partir da publicação em 1844 de "O Conceito de Angústia", no qual aborda a relação do indivíduo com a angústia a partir da noção de culpabilidade e inocência. Neste livro, sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, Kierkegaard critica Hegel por este fazer da existência objeto da lógica, e situa a existência fora da ciência da lógica, apresentando-a sob a categoria da possibilidade. A existência é fundamentalmente possibilidade, possibilidade da liberdade, e é pela angústia que se identifica esta condição. A angústia é portanto, o modo de ser da existência que tem consciência de sua liberdade. Cf. *O. C.* VII, p. 111 e 112.

⁷⁸ Kierkegaard, *O. C.* VII, p. 190.

Na concepção de Kierkegaard a existência é eleição, mais precisamente, uma eleição de si mesmo. Assim, melhor dizendo, existir é escolher-se. Nesses termos, o decisivo não é “conhecer-se a si mesmo” como enunciava o oráculo de Delfos, mas “escolher-se a si mesmo”. A categoria da eleição é um elemento fundamental no pensamento de Kierkegaard.⁷⁹ Uma vez que é inevitável escolher, pois até a recusa da escolha é uma escolha, o homem em sua singularidade é livre também para não escolher. A singularidade se reflete na ousadia de sermos nós próprios, consistindo a conquista da existência na respectiva conquista do eu enquanto singularidade.

Para Kierkegaard, o indivíduo se autodetermina e essa autodeterminação tem origem em situações da existência concreta de opção. Tais situações surgem quando o indivíduo focaliza suas potencialidades numa escolha que repercutirá por toda a sua existência.

Aquele que se autodetermina reconhece que lhe foi posta uma tarefa: tornar-se indivíduo é acima de tudo uma tarefa. O indivíduo tem, portanto, um fim que é seu fim absoluto, e sua atividade busca realizar este fim.⁸⁰ “A realidade entra em relação com o sujeito numa dupla maneira: parte como um dom, vida biológica (gave), que não se deixa desdenhar, e parte como uma tarefa, existir autêntico (Opgave), que quer ser realizada.”⁸¹ Agindo, o indivíduo transforma a si mesmo e concretiza o dom e a tarefa atribuídos a cada um.

⁷⁹ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, pgs. 152. e 154.

⁸⁰ Cf. Kierkegaard, *O conceito de ironia*, p. 243.

⁸¹ Kierkegaard, *O conceito de ironia*, p. 238.

A partir da disjunção existencial qualitativa ou-ou (enten-eller)⁸², a objetividade se concretiza, sendo a subjetividade traduzida em responsabilidade que concretiza a objetividade. A ação é conseqüência de uma decisão que reside na subjetividade, onde o resultado de tal ação tem uma validade eterna; o movimento de realização do dom (Gave) e da tarefa (Opgave), traduz-se nessa ação, a qual se encontra no domínio da realidade histórica. Nesse sentido a escolha implica compromisso e risco. Cada decisão envolve a pessoa como um todo, conforme Kierkegaard afirma:

“... na eleição, o que mais vale não é eleger o que é justo, senão a energia, a seriedade e a paixão com as quais se elege. É nisto que a personalidade se afirma no infinito (...) e é, por isso que, por sua vez, fica consolidada”.⁸³

Ao interiorizar as possibilidades externas através do exercício da vontade, o indivíduo as converte em objeto de sua própria história. Estando em relação consigo mesmo, com o mundo e com Deus, ele encontra três possíveis modos de viver e conceber a existência. Kierkegaard se refere a uma existência qualificada, ou seja, não se trata de um mero existir, mas uma forma exclusiva de existência.

Kierkegaard identificou três estádios distintos ou modos de existência, a saber, o estádio estético, o ético, e o religioso. No esquema triádico, o estádio

⁸² Kierkegaard introduz na reflexão filosófica, a contradição existencial, propõe a dialética da existência a partir da tensão entre o temporal e o eterno, entre o finito e o infinito.

⁸³ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 152.

estético é caracterizado pelo hedonismo, o ético, luta e vitória, e o estágio religioso significa sofrimento.⁸⁴ A esses estádios correspondem duas zonas-limite. “A ironia é a zona-limite entre o estético e o ético, o humor, a zona-limite entre o ético e o religioso”.⁸⁵

A teoria dos estádios consiste na representação pessoal da existência, tendo por base a própria experiência de vida de Kierkegaard, onde se pode constatar a autobiografia de seu conteúdo, mais até do que seu método de apresentação poderia presumir.

Tal afirmação torna-se evidente em acontecimentos que marcaram a vida de Kierkegaard: na sua juventude se sente atraído pela vida da alta sociedade, entregando-se ao mundo dos prazeres, vivendo esteticamente, mas o fato singular que mudaria os rumos de sua existência foi o rompimento do noivado com Regine Olsen, a quem amou profundamente; presume-se, assim, o confronto entre a existência ética e a existência religiosa com todas as exigências com as quais ele se deparou.

A obra de Kierkegaard tem por finalidade expor claramente as possibilidades que se oferecem ao indivíduo, ou seja, os estádios que constituem as alternativas da existência, diante das quais o homem é levado a escolher. “Em cada estágio, a possibilidade é dada, e por seqüência, a angústia”.⁸⁶

Os estádios são qualitativamente diferentes uns dos outros e possuem uma lógica interna elaborada a

⁸⁴ Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 246.

⁸⁵ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 418.

⁸⁶ Kierkegaard, *O. C. VII*, p. 211.

partir de paixões e valores específicos. Cada indivíduo encontra-se em um destes estádios, o que pressupõe uma escolha valorativa. O indivíduo é livre e pode escolher permanecer no estádio em que se encontra ou mudar de um estádio para outro. É uma escolha existencial, a decisão deve vir de dentro da pessoa.

A transição da vida biológica, dom (Gave) para a existência autêntica, tarefa (Opgave) se dá por um salto, melhor dizendo, a transição de um estádio para outro se dá à luz da vontade, é determinada por “saltos”⁸⁷, não se realiza por uma mediação lógica. “A história da vida individual se desenrola em um movimento que vai de estádio em estádio e cada um é posto por um salto”.⁸⁸

Trata-se de um salto qualitativo, conforme Kierkegaard salienta: “... não devemos esquecer que toda coisa nova chega pelo salto. Se esquecermos isso, a passagem adquire uma supremacia quantitativa às custas da elasticidade do salto”.⁸⁹

Disto se segue que o salto entre um estádio e outro não é necessário, mas contingente, uma vez que se apresenta ao indivíduo como possibilidade, que se tornará real apenas se ele fizer o movimento existencialmente, ou seja, que envolva a pessoa como um todo. “Para tanto é necessário paixão. Todo movimento do infinito se efetua pela paixão, e nenhuma reflexão pode produzir um

⁸⁷ De acordo com o contexto, nem sempre leva o mesmo nome, às vezes abismo, salto e intervalo. No *Post Scriptum*, Kierkegaard utiliza o termo intervalo, para definir a existência como o que é impossível de ser absorvida pelo pensamento ‘imane’ (filosofia hegeliana). A existência é um intervalo entre o ser e o pensamento, melhor dizendo, é o devir da liberdade enquanto possibilidade que se concretiza em um ato de liberdade, é uma ação que produz o próprio existente. Os conceitos de salto, intervalo, abismo, invalida a relação direta sujeito/objeto. Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p.115.

⁸⁸ Kierkegaard, *O. C. VII*, p. 210.

⁸⁹ Kierkegaard, *O. C. VII*, p. 184.

movimento. É o salto perpétuo na vida que explica o movimento".⁹⁰

Vale ressaltar que a categoria do *salto* em Kierkegaard é influenciada por Lessing.⁹¹ No *Post Scriptum Conclusivo não Científico*, o pseudônimo Johannes Climacus, faz referência ao problema proposto por Lessing de que "as verdades históricas fortuitas nunca poderão converter-se em uma prova de verdades eternas de razão, e o passo com que se pretende construir uma verdade eterna sobre um fato histórico é um salto".⁹² O próprio Lessing não considera ser capaz de dar esse salto.

À luz de tais considerações, o "salto" para Kierkegaard, assume um significado acentuado, pois ao explorar esse tema, ele desenvolve-o de uma maneira peculiar, com as respectivas implicações no tocante ao indivíduo.

Sendo a obra de Kierkegaard fundamentada sobre o esquema triádico dos estádios, a seguir serão expostas as características de cada estádio. Tomar-se-á por base o *Diário do sedutor*⁹³ para uma abordagem do estádio estético, na figura de Johannes, o sedutor que manifesta as opiniões de Kierkegaard a respeito deste modo de existência. No que diz respeito ao estádio ético, este será estudado a partir da segunda parte de A

⁹⁰ Kierkegaard, *O. C. V.*, p. 135.n.

⁹¹ G.E. Lessing (1729-1781). Escritor alemão, nascido em Kamenz. Interessou-se especificamente por questões de filosofia da religião e de estética. Suas obras principais são: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, *Laokoon*, e *Das Christentum der Vernunft*.

⁹² Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 91.

⁹³ Tomou-se como referência a interpretação mais aceita por Kierkegaard do título de sua obra. Cf. Valls, *Entre Sócrates e Cristo* p. 54. Não obstante isso, os textos serão citados conforme, *Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome III, L'Alternative*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1970.

Alternativa,⁹⁴ uma vez que esta é considerada a obra que melhor apresenta as características do modo de existência ético concebido por Kierkegaard. A abordagem do estágio religioso fará remissão ao livro *Temor e Tremor*,⁹⁵ com o intuito de melhor entender em que consiste este estágio, tomando por base a figura de Abraão, o pai da fé.

2.1 Existência estética

2.1.1 Características

Em *A Alternativa*, da qual faz parte o *Diário do Sedutor*, e em *Estádios no Caminho da Vida*, Kierkegaard identifica através dos pseudônimos (autores-personagens) as características do modo de vida estético. Kierkegaard apresenta como exemplos típicos desse estágio Don Juan de Mozart, que simboliza a sensualidade pura, Fausto de Goethe, e Johannes, o sedutor. É a figura de Johannes que será destacada neste trabalho para uma abordagem do modo de vida estético.

Conforme exposto anteriormente, para Kierkegaard a existência é contínuo devir, onde o homem é um fazer-se. Nesse sentido, na esfera estética o indivíduo fica simplesmente no que é sem poder devir, permanecendo no imediato. “Não é, pois existência, mas possibilidade de

⁹⁴ Os trechos a serem citados do livro *A Alternativa*, serão extraídos das *Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes*: tome IV, *L'Alternative, deuxième partie*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1970.

⁹⁵ Kierkegaard, *Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes*: tome V, *Crainte et tremblement*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1972.

existência na direção da existência...".⁹⁶ Este modo de vida na concepção de Kierkegaard, é comum à maioria dos homens.

O mundo é compreendido em termos estéticos, como referencia dos valores da finitude e da temporalidade. Sem interioridade, o indivíduo é pura espontaneidade; nesta, se considera apenas a vida das sensações, sobretudo as relacionadas ao prazer sensual e erótico. Na sua procura pelo sentido da existência, o homem entrega-se aos prazeres e sensações que a vida oferece, vivendo plenamente cada instante, *só conhece as categorias dos sentidos, o agradável e o desagradável.*

Sua vida consiste em tirar da existência o máximo prazer possível. Na busca pela variedade e pela novidade, vive assim no instante em que satisfaz o prazer. "Tudo quanto é bom acontece sem demora(...)porque a instantaneidade é a mais divina de todas as categorias".⁹⁷ Nesses termos não há lugar para a repetição, tudo é novo.

Sendo tudo dissolvido em "instantes", o modo de vida estético é um universo de possibilidades, que não para de crescer aos olhos do indivíduo; considerando que nenhuma realidade se forma, as possibilidades nunca deixam de ser possibilidades, visto que não se tornam reais.

A estética é a esfera da imediatidade. "O instante designa o presente tal qual, sem passado nem futuro; e é nisso que consiste a imperfeição da existência

⁹⁶ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 216.

⁹⁷ Kierkegaard, *O banquete*, p. 50.

sensível".⁹⁸ Esse estágio gira em torno do prazer hedonista, o qual se torna o valor supremo da existência. Nesse modo de vida o indivíduo conforma a existência segundo o princípio *deve-se gozar a vida*; vida isenta de compromisso e finalidade, os quais o homem, nesse estágio, encara como uma limitação.

Embora o indivíduo no estágio estético se sinta numa liberdade total, é um escravo de seus próprios desejos e estados de ânimo. Nesse estágio ele escolhe não escolher, fica suspenso entre tantas possibilidades, pois não encontra motivos para escolher entre uma alternativa e outra, o que caracteriza a indiferença. "Eu posso fazer isto ou aquilo, mas, qualquer coisa que eu faça, é um erro, logo não faço nada".⁹⁹

Diferente de como o indivíduo nesse estágio compreende a vida, a existência implica a escolha, pois nem sempre as portas referentes às possibilidades permanecem abertas. Desta maneira, somos comprometidos pela vida na existência:

"Talvez possa dizer:" posso fazer isto ou aquilo "(...) chegará ao fim um momento onde não se tratará de uma alternativa, e não porque tenha escolhido, mas porque se omitiu de fazê-lo; em outros termos, porque outros escolheram por ele, porque ele se perdeu a si mesmo".¹⁰⁰

Na medida em que vive na imediatidade da existência, o homem no estágio estético está fora de si

⁹⁸ Kierkegaard, *O. C. VII*, p. 186.

⁹⁹ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 155.

¹⁰⁰ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 149.

mesmo, não tomando as rédeas da sua própria vida. Pelo fato de encontrar-se na superfície, não se comprometendo com nada permanente ou definitivo, seu pensar e agir são condicionados pelo seu estado de ânimo.

A interioridade do indivíduo não se manifesta, visto que, pela falta de profundidade, por não ter consciência de si próprio, ele se identifica com seu estado de ânimo mutável, pois encontra-se na superfície de si mesmo. Assim, a expressão estética do gozo na sua relação com a personalidade é *estado de ânimo*.¹⁰¹

Sem continuidade, pois ele vive para o instante, a vida do homem que se encontra nesse estágio, torna-se desconexa e descontínua. Sua existência é submetida às contingências, a fatores externos; não sendo dono de si mesmo, é dominado pelos sentidos e sentimentos, onde a fantasia sobrepõe-se à razão e à vontade e leva o esteta à realidade exterior, ao transitório, almejando um prazer após outro. O indivíduo deve possuir uma multiplicidade de condições exteriores para que tal concepção possa ser realizada e essa felicidade, ou melhor, essa desgraça só raramente é concedida a um homem.¹⁰²

Nesses termos, a condição do gozo não está em poder do indivíduo, mas é externa a ele. O homem no estágio estético põe sempre uma condição que ou está fora dele, ou está no indivíduo de uma forma que não lhe é devida por força dele mesmo.¹⁰³

¹⁰¹ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 206.

¹⁰² Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 167.

¹⁰³ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 164.

O estádio estético não se restringe ao sensualismo puro; acrescenta-se a ele toda ação direcionada ao prazer, mesmo sendo este considerado digno ou com uma orientação intelectual. Vivendo em função do seu próprio desejo, o homem no estádio estético tem sua existência dispersa numa pluralidade ilimitada, pois considerando que o desejo é em sua essência insaciável, segue-se que ele desejaria infinitamente. Concernente a isso escreveu Kierkegaard:

“Compreende-se facilmente que se esta concepção da vida se dispersa numa multiplicidade, entra na esfera da reflexão. Mas, esta reflexão é sempre uma reflexão finita e a personalidade permanece em sua imediatidade”.¹⁰⁴

2.1.2 O sedutor

Johannes, o personagem principal apresentado no *Diário do Sedutor*, representa emblematicamente a busca pelo prazer pertencente à ordem da reflexão. Caracteriza a procura do gozo do esteta reflexivo, do esteta refinado, que não busca a quantidade mas a qualidade do prazer.

Possuidor de uma sensibilidade refinada e uma viva imaginação sabe valorizar entre os diversos possíveis prazeres aqueles excepcionais, que produzem mais intenso prazer. De acordo com Johannes:

¹⁰⁴ Kierkegaard, *O. C. IV* p. 167.

"(...) saber qual a situação e qual o instante que podem ser considerados como os que maior sedução oferecem. A resposta depende naturalmente do objeto do desejo, da maneira de o procurar e da inteligência".¹⁰⁵

Impelido por um desejo de renovar-se através de suas experiências, Johannes busca o "interessante" que deve ser exaurido. A noção de "interessante" não deve ser entendida como experiência banal, grosseira, pois Johannes refuta o prazer grosseiro, como expressa em seu Diário: "De modo algum me interessa possuí-la fisicamente (no sentido grosseiro), o que importa é fruí-la no sentido artístico".¹⁰⁶

Nesses termos, o sedutor é um artista, e a sedução é uma arte. A seduzida, considerada a partir da categoria do "interessante", é conduzida artisticamente para uma relação única, existente apenas numa esfera ideal, poética, estabelecida especificamente na imaginação e na recordação.

O erotismo de Johannes se expressa em um gênero literário, o "*Diário*", que registra a obra artística da sedução. Publicado em 1843, *O Diário do Sedutor*, está situado no final da primeira parte de *A Alternativa* que trata dos escritos estéticos constituídos pelos papéis de um jovem esteta identificado como "A", o qual afirma ter encontrado por acaso o *Diário* de Johannes. A segunda parte se refere a extensas cartas escritas por um certo

¹⁰⁵ Kierkegaard, *O. C. III*, p. 404.

¹⁰⁶ Kierkegaard, *O. C. III*, p. 347.

Juiz Wilhelm que aborda o tema ético; tais cartas são endereçadas ao jovem esteta.¹⁰⁷

O *Diário* é composto de algumas cartas de Cordélia, recebidas de Johannes e também dirigidas a ele, em suma, narra como Johannes sutilmente envolve Cordélia, seduzindo-a e abandonando-a em seguida. O relato feito por Johannes, da sedução de Cordélia prenuncia a separação, evidente desde o início. Conforme ele expressa em uma passagem de seu *Diário*: “Introduzir-se como um sonho na imaginação de uma jovem é uma arte, sair dela, uma obra-prima. No entanto, o último ato depende do primeiro”.¹⁰⁸

Johannes inicia a exposição de seu diário, afirmando que a vida do referido personagem, foi uma tentativa constante para realizar a tarefa de viver poeticamente. Dotado de uma capacidade extremamente evoluída para descobrir o que de interessante existe na vida. E quando encontrou soube exprimi-la de maneira poética.¹⁰⁹

Johannes encontra na “reflexão poética” o substrato do jogo de sedução. Avaliando passo a passo suas estratégias não se deixa envolver emocionalmente, mas faz do artifício de sedução uma forma de

¹⁰⁷ *A Alternativa* expõe duas possibilidades de existência: estética e ética. A primeira parte contém “Os Papéis de A”, o jovem esteta, que se referem à posição estética. É uma coleção de oito trabalhos, a saber: Diapsalmata, Os Estágios Eróticos Imediatos, O Reflexo do Trágico Antigo no Trágico Moderno, Silhuetas, O Mais Infeliz, O primeiro Amor, A Rotatividade das Culturas e o Diário do Sedutor. A segunda parte contém “Os Papéis de B: Cartas a A”, onde o Juiz Wilhelm é o autor. As cartas se intitulam: A Validade Estética do Matrimônio e Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade. O livro termina com um “Ultimatum” constituído de um sermão escrito por um pastor jutlandês. O editor das duas partes de *A Alternativa* é o pseudônimo Victor Eremita.

¹⁰⁸ Kierkegaard, *O. C. III*, p. 344.

¹⁰⁹ Cf. Kierkegaard, *O. C. III*, p. 286.

aperfeiçoamento estético ao intelectualizar a arte de seduzir, dando-lhe uma forma elaborada.

O sedutor descrito no diário não se preocupa com a quantidade de suas conquistas, mas com a qualidade da sedução. A ênfase recai no “como” ele seduz. Nesse sentido, o que importa é a reflexão crítica sobre o processo da sedução, e não propriamente o seu fim.

A sedução exige um método; nesses termos, o *Diário do Sedutor* e não “de um sedutor” diz respeito ao método. Johannes, o sedutor refletido, é então um tipo, ele seduz metodicamente, não é um sedutor vulgar, é, em *extremo*, *intelectualmente determinado*.

A sedução evoca a linguagem; Johannes possui a força da palavra, ou seja, joga com o poder enganador da palavra. “Seduzir uma jovem significa para a maior parte das pessoas seduzir uma jovem, e está tudo dito; no entanto, esta palavra oculta toda uma linguagem secreta”.¹¹⁰ O sedutor se utiliza da esfera da linguagem em suas galanterias, suas declarações, valendo-se da eloquência em seus discursos.

No tocante a isso, não se trata da história romântica entre Johannes, o sedutor e Cordélia, a jovem seduzida, mas é precisamente o “método” da sedução. Johannes se concentra em si mesmo, Cordélia é apenas o alvo de sua conquista. O que é colocado em evidência é a conquista.

O sedutor vivendo esteticamente identifica-se com seu método de sedução, sua arte, unindo a vida à sua

¹¹⁰ Kierkegaard, *O. C. III*, p. 340.

própria criação, pois se num primeiro momento encontra-se como personagem, num segundo momento é espectador de sua conquista. Desta maneira, sendo o método da conquista uma arte, a natureza poética de Johannes mistura poesia e realidade, na medida em que ele tenta existir poeticamente.

2.1.3 A Ironia

A ironia¹¹¹ é descrita no *Post Scriptum* como zona-limite entre o estágio estético e o ético¹¹². No estágio estético a liberdade se confunde com licenciosidade sensual, no entanto, o irônico¹¹³ não consegue mais ser sensual, realizando um movimento ascendente do sensível à interioridade.

Na existência irônica há um desapego do indivíduo com relação a tudo e ao mundo que o cerca. É um modo de se colocar diante da existência, (e não ser meramente uma forma de discurso) entre a imediatidade e a ética. O irônico percebe as contradições em sua natureza, pode observar sua natureza finita e a necessidade do infinito. Se reconhece tanto como indivíduo imediato, quando como sendo capaz de fundamentar sua existência em um ideal que

¹¹¹ A ironia é também utilizada por Kierkegaard, como uma ferramenta de comunicação literário-filosófica. Nas obras estéticas ele utiliza-se do recurso da ironia, que está presente na construção de sua filosofia, Kierkegaard não fazia ataques diretos aos seus opositores, mas fazia uso da comunicação indireta e da ironia (como método de crítica), por meio dela Kierkegaard prepara o contexto para que o leitor possa se relacionar de maneira absoluta com o Absoluto.

¹¹² Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 418.

¹¹³ Optou-se por seguir Álvaro Valls, e utilizou-se o termo 'irônico' (ironisk) ao invés de 'ironista' da tradução feita por ele do livro *O Conceito de Ironia*. Cf. O conceito de ironia, p. 13.

transcende a imediatidade, ao entender a natureza desse mesmo ideal.

No entanto há uma falta de comprometimento do irônico ao se distanciar dos outros indivíduos, e de seu mundo, mesmo que atue como se fosse partícipe sincero de tal mundo, evidenciando assim uma contradição entre seu comportamento externo e sua interioridade, “o exterior não estava absolutamente numa unidade harmônica com o interior, mas antes era o contrário disto, e somente por este ângulo de refração ele pode ser compreendido”.¹¹⁴

A ironia surge na concepção de Kierkegaard como ponto de partida: “Como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem”.¹¹⁵ A ironia é uma atitude a priori, em grande medida prática, não é o mesmo que a dúvida¹¹⁶, que é uma ‘determinação conceitual’.

“Na dúvida, o sujeito quer constantemente ir ao objeto, e o seu infortúnio está em que o objeto foge constantemente diante dele. Na ironia, o sujeito quer constantemente afastar-se do objeto, o que ele consegue ao tomar consciência a cada instante de que o objeto não tem nenhuma realidade. Na dúvida, o sujeito é testemunha de uma guerra de conquista, na qual cada fenômeno é aniquilado porque a essência tem de estar mais atrás. Na ironia, o sujeito bate em retirada constantemente, contesta a realidade de todo e qualquer fenômeno, para salvar a si próprio, na independência negativa em relação a tudo”.¹¹⁷

¹¹⁴ Kierkegaard, *O conceito de ironia*, p. 25.

¹¹⁵ Kierkegaard, *O conceito de ironia*, p. 19.

¹¹⁶ Kierkegaard cita nessa passagem, a dúvida cartesiana, símbolo do ceticismo da filosofia moderna.

¹¹⁷ Kierkegaard, *O conceito de ironia*, p. 223.

A ironia é o primeiro estágio verdadeiramente subjetivo, é o 'despertar da subjetividade', pois nele há a tomada de consciência do indivíduo como sujeito, com sua interioridade. "A ironia é a primeira e a mais abstrata determinação da subjetividade. Isso aponta para aquela virada histórica em que a subjetividade pela primeira vez apareceu, e assim nós chegamos a Sócrates".¹¹⁸

Na ironia socrática "propriamente não se pode dizer que o irônico se coloca fora e acima da moral e da vida ética, mas ele vive de uma maneira demasiado abstrata, demasiado metafísica para poder chegar à concreção do moral e do ético".¹¹⁹ Sócrates chegou à idéia eterna do bem como um universal, mas apenas abstratamente.¹²⁰

"O ponto de vista de Sócrates é pois o da subjetividade, da interioridade, que se reflete em si mesma e em sua relação para consigo mesma dissolve e volatiliza o subsistente nas ondas do pensamento, que se avolumam sobre ele e o varrem para longe, enquanto a própria subjetividade novamente afunda, refluindo para o pensamento. No lugar daquele pudor que poderosa mas misteriosamente mantinha o indivíduo nas articulações do Estado, aparece doravante a decisão e a certeza interior da subjetividade."¹²¹

¹¹⁸ Kierkegaard, *O conceito de ironia*, p. 229.

¹¹⁹ Kierkegaard, *O conceito de ironia*, p. 245.

¹²⁰ Cf. *O conceito de ironia*, p. 11.

¹²¹ Kierkegaard, *O conceito de ironia*, p. 131.

O indivíduo que vive na imediatidade, no estágio estético, segue o que crê bom sem refletir ou questionar sobre a bondade, nem considerar se seus próprios desejos e ideais devem ser transformados ou modificados, ou se as normas da sociedade têm uma autoridade legítima sobre ele.

A ironia denuncia o desacordo entre o finito e o infinito, no entanto, insiste nessa contradição. Nesse enfoque, por não se encontrar no âmbito do imediato, pela tomada de consciência de sua interioridade, o irônico não está no estágio estético, mas por não se decidir a escolher, não está no estágio ético.

2.1.4 Salto para a existência ética

O indivíduo vivendo no instante e buscando constantemente o novo, pode ser feliz? Melhor dito, vivendo esteticamente o homem se realiza na existência? O indivíduo no estágio estético encontra o sentido da vida no mundo exterior a ele, caracterizado pela imediatidade e pela procura do prazer, o que o leva a deparar-se com o vazio e o tédio que esta vida proporciona, pois não escolhendo entre as possibilidades dadas pela existência ele é dominado pela angústia, sentimento em relação ao possível.

O homem nesse estágio se angustia ao perceber a instabilidade e a incerteza da existência que é feita de

possibilidades; surge assim o sentimento de inadequação do seu modo de viver, diante do mundo. *Daí a angústia enfermiza com a qual muitos falam de quanto haja de infelicidade no fato de não terem encontrado seu lugar no mundo.*¹²² O que constitui a condição que faz surgir a vontade de uma vida diferente a qual se apresenta como uma alternativa possível.

Desta forma, o homem no estágio estético pode ao experimentar a angústia, utilizá-la para conduzi-lo, tentar “pensá-la”, ou seja, refletir sobre ele mesmo sobre sua situação e compreender que se pode conceber uma outra relação com o mundo.

Deste modo o indivíduo se distancia do estético, da imediatidade e finitude, das condições de vida internas e externas previamente dadas, e se torna consciente de ser sujeito, ponto unitário de sua própria imediatez, sem estar identificado com esta imediatidade, mas consigo mesmo nela. Wilhelm pseudônimo representante da existência ética denomina esta consciência de ‘validade eterna’, ‘liberdade’. O indivíduo entra em uma relação com o poder eterno, ao descobrir-se a si mesmo. Assim, o indivíduo já não se encontra submetido à mudança das condições externas e dos estados de ânimo internos, que condenam o homem estético ao fracasso.

Nesses termos, rompendo com a existência estética, há uma mudança radical de perspectiva, através de um salto qualitativo, ou seja, do ato da escolha, sendo essa escolha existencial. A escolha é o que

¹²² Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p.226.

diferencia a existência estética e a ética. Vale ressaltar que viver plenamente o modo de vida estético não conduz à vida ética.

O salto para o estágio ético se origina na escolha do indivíduo por si mesmo. O homem no estágio estético ao contrário, permanece no instante da escolha, não escolhendo. O homem ético escolhe realizar suas possibilidades. Enquanto o indivíduo no estágio estético vive sem consciência de si mesmo, o eticista¹²³ conhece a si mesmo, melhor dito, escolhe a si mesmo, “não em sua imediatidade, não como um indivíduo qualquer, mas elege-se a si em sua validade eterna”.¹²⁴

A escolha é uma expressão própria da ética, pois a eleição estética é imediata, *só elege para este momento podendo no momento seguinte eleger outra coisa*,¹²⁵ não sendo considerada propriamente uma escolha, na medida em que se perde na diversidade das possibilidades, não elegendo de maneira absoluta. “Tua escolha é de ordem estética, mas uma escolha estética não é escolha alguma...”.¹²⁶

No estágio estético a relação do indivíduo com a realidade é ideal, poética, uma vez que sua vontade não se submete a nenhuma lei. “O ideal poético é sempre um ideal contrário ao verdadeiro; porque o verdadeiro ideal é sempre aquele atual, a realidade”.¹²⁷

¹²³ O termo técnico “eticista” é a tradução do termo ‘*Ethiker*’ e faz o paralelismo com o termo ‘*esteta*’.

¹²⁴ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 190.

¹²⁵ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 152.

¹²⁶ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 152.

¹²⁷ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 189.

Para Kierkegaard, nesse estágio as normas para a conduta do indivíduo são encontradas nos costumes e hábitos, que o homem estético, pelo medo do tédio procura evitar, não se podendo identificar nesse modo de existência, a ética propriamente dita. Sem responsabilidade individual, pois não quer *profunda e intimamente*, o homem no estágio estético não se compromete seriamente, implicando em um distanciamento e indiferença perante a existência. Contudo, seu comportamento não deve ser considerado como imoral, mas como um cômodo amoralismo. *O estético não é o mal, mas a indiferença.*¹²⁸

Em *O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade*, inserido na última parte de *A Alternativa*, o pseudônimo Juiz *Wilhelm* apresenta a diferença entre o modo de vida estético e o modo de vida ético, argumentando que, no homem, o estético é *aquilo pelo que ele é imediatamente o que é, o ético é aquilo pelo que ele se torna aquilo que se torna.*¹²⁹

2.2 Existência ética¹³⁰

2.2.1 A liberdade e o dever

A existência ética evidencia como principal característica a “escolha” que o indivíduo faz de si

¹²⁸ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 154.

¹²⁹ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 162.

¹³⁰ Tomou-se a interpretação mais corrente sobre a existência ética. Não obstante isso, a concepção de ética em Kierkegaard é mais complexa, e será apreciada criticamente no próximo capítulo deste trabalho.

próprio em sua validade eterna. Escolher a si próprio é uma escolha absoluta "... porque só a mim mesmo eu posso escolher absolutamente, e esta escolha absoluta de mim mesmo constitui a minha liberdade...",¹³¹ quer dizer, a base da própria escolha.

Sendo uma escolha absoluta, não se escolhe entre isto ou aquilo, mas escolhe-se a escolha em si, melhor dito, escolhe-se *querer escolher*. Nesse sentido, a existência ética em Kierkegaard traz a liberdade como elemento central. Essa liberdade se refere ao sujeito moral, capaz de decidir a respeito de sua conduta em relação a si próprio e aos outros. Deste modo, o indivíduo compromete-se com a existência estando em condições de realizar-se concretamente, uma vez que escolheu a si mesmo, assumindo conscientemente a responsabilidade por si e por suas ações.

Acentua-se, assim, o ato da escolha, a decisão do posicionar-se do indivíduo em relação ao que é certo ou errado. Como explicita o pseudônimo Wilhelm "Meu dilema não significa, em primeiro lugar, que se escolha entre o bem e o mal, ele designa a escolha pela qual se exclui ou se escolhe o bem e o mal".¹³²

Nesses termos, o indivíduo se coloca diante do que se deve ou não fazer, de decidir e agir por si mesmo, pois, "a diferença entre bem e mal é admitida apenas para a liberdade e na liberdade, ela jamais existe *in abstracto*, mas somente *in concreto*".¹³³

¹³¹ Kierkegaard, *O. C.* IV, p. 201.

¹³² Kierkegaard *O. C.* IV, p. 154.

¹³³ Kierkegaard, *O. C.* VII, p. 209.n.

Por essa razão, o homem ético “torna-se o que se torna”, constrói sua própria personalidade, na medida em que sua atenção se direciona para seu interior, buscando se autoconhecer, refletindo sobre si mesmo. Mas este conhecer-se não deve ser entendido como mera contemplação, pelo contrário, “se trata de um descobrir-se a si mesmo, que é precisamente uma ação, e este é o motivo porque preferi utilizar a expressão “escolher-se a si mesmo” em lugar de “conhecer-se a si mesmo””.¹³⁴

Considerando que o indivíduo ético se autodetermina, em *Equilíbrio Entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade* pertencente à segunda parte de *A Alternativa*, o expoente máximo do modo de vida ético, o pseudônimo juiz Wilhelm¹³⁵, menciona um “eu ideal”, compreendido como *uma imagem em conformidade com a qual deve formar-se*,¹³⁶ imagem essa que o indivíduo ético intenta alcançar.

Este “eu ideal”¹³⁷ não deve ser entendido como pura abstração, pois tem conseqüências práticas. A vida do indivíduo ético deve ser concebida como inspirada e orientada por determinada concepção que ele faz de si próprio; tal concepção está firmemente baseada numa percepção de suas reais possibilidades.

O eu, no qual o indivíduo deve se tornar é tido como dado; a ênfase recai então na escolha em tornar-se

¹³⁴ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 232.

¹³⁵ O autor pseudônimo da segunda parte de *A Alternativa* chama-se Wilhelm, seu ofício é o de juiz de «Audiência territorial», o juizado é da capital dinamarquesa. Como seu criador literário, ele também vive em Copenhague, de onde surgem muitas alusões à atualidade de Kierkegaard. Está casado há bastante tempo com uma dona de casa acomodada e possui dois filhos, uma filha de três anos, e um bebê. Wilhelm faz parte dos círculos burgueses de Copenhague.

¹³⁶ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 233.

¹³⁷ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 233.

ou não esse eu que se deve ser, ou seja, o indivíduo ético *tem como missão própria ele mesmo*, como objetivo a realizar, “porque ele tem a si mesmo como objetivo que lhe foi posto mesmo que o tenha tornado seu pelo fato de tê-lo escolhido”.¹³⁸

De acordo com o juiz Wilhelm, o “eu ideal” que o homem ético almeja efetivar deve ser considerado como um “eu social”, pois ele não vive isolado do resto do mundo, está em relações com os outros e ao mesmo tempo em que se autodetermina, partindo de suas características concretas, é remetido para o âmbito social, onde pode alcançar o geral. Dessa forma, o ético tem como tarefa tornar-se um indivíduo universal na vida cotidiana.

No estágio ético há a predominância do dever que se efetiva no âmbito social, mas este não se apresenta como limitação externa ao indivíduo, pois é entendido como dando expressão concreta na realização voluntária de valores e interesses que ele internamente identifica como seus.

Nesse sentido, *o indivíduo ético não encontra o dever fora dele, mas nele mesmo*,¹³⁹ ou seja, o que se enfatiza é a paixão e seriedade com que ele desempenha seus atos, a sinceridade consigo mesmo. Por isso, o que é posto em evidência no modo de vida ético não é a multiplicidade de deveres, mas a intensidade com que cada indivíduo, conscientemente experimenta o dever, que se apresenta a ele como uma tarefa pessoal para que possa concretizar o geral em sua existência. Conforme

¹³⁸ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 236.

¹³⁹ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 230.

Kierkegaard expressa, através do pseudônimo juiz Wilhelm, em *A Alternativa*:

“É somente quando o indivíduo mesmo é o geral, que a ética deixa-se realizar.(...) O segredo da consciência, da vida individual, é que ela é ao mesmo tempo individual e, além disso geral”.¹⁴⁰

Nesses termos, a reflexão kierkegaardiana sobre o trabalho, identifica-o como expressão do geral. Na medida em que o trabalho é colocado como um dever “todo homem deve trabalhar”, expressa-se o que é comum à espécie humana.

Ele não é considerado como uma escravidão ou como “triste necessidade”, uma vez que Kierkegaard sob o pseudônimo do juiz Wilhelm, possui uma visão positiva sobre o trabalho, segundo a qual o indivíduo deve desenvolver as potencialidades que possui, ou seja, além de satisfazer as necessidades vitais do homem, quem encontra um trabalho encontra, também, uma expressão mais significativa da relação do trabalho com sua personalidade.¹⁴¹

Nenhum trabalho é considerado mais digno que outro, pois a missão individual se realiza no trabalho de acordo com a capacidade de cada um. Independente de ser um talento artístico ou uma habilidade comum, cada indivíduo, até mesmo o mais insignificante deles, tem uma função para realizar, quer dizer, “seu talento é uma missão”.

¹⁴⁰ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 229.

¹⁴¹ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 262.

Portanto, a missão de cada um identifica-se com o trabalho por ele realizado. Trabalhando, o homem torna-se sua própria providência, é superior à natureza, convertendo-se em seu senhor. *Por isso, o ser humano é grande, maior que qualquer outra criatura, enquanto pode cuidar de si mesmo.*¹⁴² O homem é assim, superior à todo ser criado.

O indivíduo ético encontra na sua missão, um sentido para a existência, pois não vive no instante como o homem no estágio estético, mas na continuidade da vida. Nesses termos, Wilhelm identifica o homem comum com o herói da vida cotidiana, na medida em que, com coragem e esforço cumpre com seus deveres no dia-a-dia. *Para que alguém seja chamado de herói não se deve ter tanto em conta o que faz mas como o faz. Um homem pode conquistar reinos e países sem ser herói, um outro dominando o seu ânimo pode mostrar-se herói.*¹⁴³

A verdadeira coragem ética se expressa no cumprimento dos deveres da vida cotidiana. Assim, o homem comum pode se converter em herói mostrando coragem ao fazer não o extraordinário mas o ordinário. "O verdadeiro homem extraordinário é o verdadeiro homem comum. Quanto mais um indivíduo é capaz de realizar em sua vida o que é comum ao gênero humano, tanto mais ele será um homem extraordinário".¹⁴⁴ Por isso, o modo de vida ético se realiza na continuidade de uma existência dedicada ao dever, ao trabalho e à família.

¹⁴² Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 253.

¹⁴³ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 266.

¹⁴⁴ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 293-294.

Wilhelm concebe o matrimônio (que tem como substância o amor)¹⁴⁵, com sua seriedade e estabilidade como a forma característica do estágio ético:

“Ao casar-se, aquele que vive eticamente realiza o geral. Eis aqui porque não odiará o concreto, pois possui uma expressão a mais, e mais profunda que toda expressão estética, pois vê no amor uma manifestação do que é comum ao gênero humano. Aquele que vive eticamente tem a si mesmo como tarefa. Seu eu, enquanto imediato, está determinado fortuitamente e a tarefa consiste em coordenar o fortuito com o geral”.¹⁴⁶

Em *A Alternativa*, Kierkegaard oferece-nos o personagem do juiz Wilhelm para caracterizar esse estágio. Wilhelm é o defensor do casamento feliz, é o herói da vida conjugal. Seus inimigos não são feras e monstros, como os do amor romântico, mas o tempo. “O amor conjugal encontra, pois seu inimigo no tempo, sua vitória no tempo e sua eternidade no tempo”.¹⁴⁷

No tocante a isso, o indivíduo empenha toda a sua força em manter a vida conjugal. O matrimônio é entendido como a “mais bela das missões” que o homem pode realizar, é o *supremo objetivo da vida individual*, mas é pertinente a uma decisão livre, pois é a partir da opção pelo matrimônio que o indivíduo é introduzido na realidade da vida. “O matrimônio é então o esplêndido ponto focal da vida e da existência”.¹⁴⁸

¹⁴⁵ O amor busca naturalmente uma confirmação, transformando-se de uma maneira ou de outra, em obrigação que os enamorados contraem ante um poder superior.

¹⁴⁶ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 230.

¹⁴⁷ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 125.

¹⁴⁸ Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, p.226.

O homem ético encontra, pois, no matrimônio, a expressão da vida ética por excelência, na medida em que o matrimônio implica a vontade e se refere a uma escolha que repercute em todos os aspectos da vida do indivíduo. Não obstante, qualquer matrimônio, ou melhor, cada indivíduo é ao mesmo tempo particular e universal, *pois a verdadeira arte da vida consiste em ser o único homem e, ao mesmo tempo o homem geral.*¹⁴⁹

Apesar dessas considerações, dúvidas são levantadas pelo juiz sobre a auto-suficiência da ética, no final de *A Alternativa* e em *Estádios no caminho da vida*, pois ele reconhece a dificuldade de certos indivíduos “excepcionais” em realizar o geral em suas existências, “...porque o universal é um mestre severo quando se o tem fora de si, o universal tem constantemente a espada da justiça suspensa sobre ele dizendo; porque quer ser uma exceção?...”.¹⁵⁰

Esse problema é abordado de forma hesitante, não se chegando a uma conclusão explícita.¹⁵¹ Se por um lado cada indivíduo deve descobrir seu verdadeiro caminho, por meio da reflexão e de uma compreensão de si mesmo, enquanto singular, existente; por outro lado, esse mesmo processo de interiorização pode levá-lo para além dos limites da esfera ética. “Não apresentar resultado, nem conclusão definitiva é uma maneira de exprimir indiretamente que a verdade é interioridade...”.¹⁵²

¹⁴⁹ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 230.

¹⁵⁰ Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 296.

¹⁵¹ Este tema é abordado novamente em *Temor e Tremor*, (1843) o ético é explicitamente identificado com a ética hegeliana, e o problema da «exceção» é desenvolvido em contraposição com esta ética.

¹⁵² Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 216.

2.2.2 O Humor ¹⁵³

O humor é a zona-limite entre o ético e o religioso, a mais vasta esfera do estádio ético, é separada do plano inferior pela ironia e no plano superior pelo humor.¹⁵⁴ O humorista¹⁵⁵ kierkegaardiano, adotou o humor como um modo de se colocar diante da existência.

O humor nasce da tomada de consciência pelo indivíduo da desproporção da relação entre o homem e Deus, quer dizer, o indivíduo compreende que possui um eu eterno que está arraigado em Deus, compreende a insuficiência da razão para realizar suas aspirações, e que Deus, embora escape aos limites da racionalidade, é a possibilidade dessas aspirações. Contudo, o humorista é incapaz de identificar a fé como resposta; dessa forma adota uma postura de distanciamento e desinteresse perante a sua própria situação.

O humor consiste na conscientização das limitações da condição humana, ou seja, do encontro entre a finitude do indivíduo e a tomada de consciência da sua eternidade, e que este desacordo não pode ser suprimido nos limites da esfera ética. Nesse sentido, o humorista se situa na

¹⁵³ O 'humor' em Kierkegaard é caracterizado como um termo técnico, cujo significado não se identifica com o uso ordinário da palavra, embora haja evidentes relações.

¹⁵⁴ Cf. O. C. XX, p. 61.

¹⁵⁵ O pseudônimo Johannes Climacus é identificado por Kierkegaard como um representante desta zona-limite, como um humorista. Climacus é o autor de *Migalhas Filosóficas* (1844) e do *Post Scriptum*, (1846) além do póstumo, *É Preciso Duvidar de Tudo*.

existência em um nível mais profundo que o eticista: o indivíduo então assume a partir dessa conscientização, uma postura de desprendimento, ou distanciamento, diante do desacordo entre o finito e o infinito; e somente quando tal fato for interiorizado pelo indivíduo, este poderá compreender que a união entre o finito e o infinito se dá pela fé. *O humor não é a fé e se encontra antes da fé, porque a fé é o mais alto para um existente.*¹⁵⁶

O humorista coloca em conexão, a cada instante, a representação de Deus com qualquer coisa, e faz sair daí a contradição, porém não entra em uma relação apaixonada com Deus. O religioso faz o mesmo, mas ele sim se relaciona com Deus, e usa o humor, mas como seu incógnito, pois em seu interior o religioso não é humorista, senão que está ocupado absolutamente em sua relação com Deus. O sentimento religioso com o humor como incógnito¹⁵⁷ é a unidade da paixão religiosa e da maturidade espiritual a qual faz voltar o sentimento religioso do exterior ao interior, e é novamente aí paixão religiosa absoluta. Esta paixão absoluta não pode ser compreendida por um terceiro, pois tal homem se encontra no ponto supremo de sua subjetividade concreta.¹⁵⁸

O indivíduo não pode realizar sua tarefa se não começa pela renúncia enquanto vê os fins relativos, e assim vai transformando a existência pela ação, e a ação religiosa se reconhece pelo sofrimento. Porém, de qual

¹⁵⁶ Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 248.

¹⁵⁷ O sentimento religioso com o humor como incógnito exprime a personalidade mesma de Kierkegaard. Cf. Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, p. 434 a 442. Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p.443.n.

¹⁵⁸ Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 421 a 424.

ação e de qual sofrimento se trata? Não de algo exterior. Porque a verdadeira paixão existencial se refere à existência, e existir de verdade quer dizer interioridade, e a interioridade da ação é o sofrimento.¹⁵⁹

O humorista sabe que o sofrimento é essencial à existência, e este é seu grande mérito, porém não compreende o significado profundo do sofrimento,¹⁶⁰ acreditando na possibilidade de sorrir diante do sofrimento e da própria culpa, uma vez que ele considera impossível de serem realmente sérios. “O humor é o último estágio na interioridade da existência, antes da fé”.¹⁶¹ Dessa forma, o humor se apresenta como último *terminus a quo* com relação ao religioso.

2.2.3 Salto para a existência religiosa

Diante do exposto anteriormente sobre a existência ética, cabe perguntar se é possível para o indivíduo ético realizar-se na existência mediante o cumprimento do dever e realizando o geral. No estágio ético, a categoria do “Indivíduo”, na qual Kierkegaard tanto insistiu em sua obra, entra nos limites estabelecidos pela sociedade, havendo assim a contraposição entre o singular e o universal.

¹⁵⁹ A categoria do sofrimento tem um sentido decisivo em matéria religiosa. Com efeito, para as existências estéticas e éticas o sofrimento é algo fortuito, ou transitório. Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 245.

¹⁶⁰ Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 376.

¹⁶¹ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 248.

Surge o conflito entre a universalidade e a interioridade da subjetividade, ou seja, o homem, não perdendo sua singularidade, terá que conviver com as exigências do geral. Origina-se, assim, uma crise entre o homem e o mundo:

“Cada vez que o Indivíduo, depois de ter entrado no geral, se sente inclinado a reivindicar a sua individualidade, entra numa crise da qual só poderá libertar-se pela via do arrependimento e abandonando-se como Indivíduo no geral”.¹⁶²

Em outras palavras, o indivíduo para realizar o geral, encontra-se no interior de um conjunto histórico e social. Disto se segue que ele compreende possuir uma história pessoal e, conseqüentemente, reconhece os erros que a própria natureza humana lhe propicia, descobrindo a relação entre a existência e o erro, melhor dito, reconhecendo ser responsável por suas falhas, torna-se consciente de sua condição de pecador.

No entanto, somente cumprindo o dever e realizando o geral não é suficiente para limpar a vida interior dos erros que ela comporta. Nesse sentido, a ética com todas as suas exigências, diante das dificuldades de fazer cumprir os seus deveres, conscientiza o indivíduo de sua incapacidade e este, admitindo sua culpa, é conduzido ao arrependimento.

Reconhecendo-se como pecador, o indivíduo percebe sua fraqueza e imperfeição, descobre em seu íntimo uma aspiração ao perfeito, querendo elevar-se até ele. Essa

¹⁶² Kierkegaard, *O. C. V*, p. 146.

vontade é desconhecida pela ética, pois ela conhece apenas o erro moral que como tal é relativo. No entanto, o pecado cometido diante do Absoluto é erro moral absoluto.

De fato, embora *A Alternativa* trate especificamente dos estádios estético e ético, em sua última parte se encontra o discurso de um pastor. Este discurso, intitulado *Ultimatum*¹⁶³ consiste em afirmar que, diante de Deus, sempre estamos agindo mal.

O que se pode entender disso é que, não pode ser possível cumprir com o dever ético e respectivamente estar em perfeita ordem com Deus, quer dizer, ao se reconhecer como pecador, arrependendo-se, o indivíduo para se libertar precisa do auxílio de Deus. Dessa forma, o homem ético ao descobrir a necessidade do arrependimento torna possível a perspectiva de uma outra existência. A escolha ética torna-se inepta, uma vez que o arrependimento proporciona uma mudança de horizonte, entrando no âmbito do religioso.

Somente quando se reconhece como espírito humano perante Deus, o indivíduo encontra sua identidade, uma vez que não conseguiu conquistar plenamente a si mesmo com a vida ética, pois o eu, que o ético tenciona realizar, através da auto-afirmação, provém e está arraigado em Deus.

¹⁶³ Kierkegaard fundamenta suas reflexões, tomando por base o texto do Evangelho de Lucas (Lc.19,41-48) que se refere ao choro de Jesus ao sentir que a cidade de Jerusalém vai ser destruída em virtude da maldade dos seus habitantes, e seus governantes. No entanto, o texto não obedece à lógica: culpa-castigo, pessoas boas e más, justos e injustos. Kierkegaard por meio de outros dois textos bíblicos (Lc,13,1-5) sustenta a tese de que diante de Deus o homem é sempre culpado. Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 305-317.

Sendo assim, o indivíduo sente necessidade de saltar do estágio ético para o religioso. Na individualidade religiosa se transpõe a universalidade ética, ou seja, a transcendência é o meio de alcançar a plenitude da interioridade.

O salto do estágio ético para o religioso é exposto na obra *Temor e Tremor*, através da história de Abraão. Disposto a oferecer em holocausto seu filho Isaac, Abraão não pode justificar esta atitude diante da ética, pois o sacrifício de Isaac, ordenado por Deus, entra em conflito com a lei.

Abraão encontra, pois, como saída, saltar do ético para o religioso, rompendo com a generalidade dos homens e com a norma moral. "A ética é a tentação, foi colocada a relação com Deus, a imanência do desespero ético foi rompida, o salto foi realizado".¹⁶⁴

Esse salto não é norteado pela razão, mas pela fé, com seus riscos e incertezas. Em outras palavras, Abraão aceita a exigência divina e salta para a fé, pois acredita na onipotência de Deus; tem fé que Isaac lhe será restituído e suspende a ética. O homem de fé coloca-se acima da norma moral.

A ética é em tal contexto, a juíza nas relações entre os homens. Contudo, na história de Abrão, a ética aparenta ter sido suspensa; Abraão a ultrapassa, não se enquadrando dentro dela, indo além daquilo que é o máximo na relação entre os homens. Sua ação tem por base outra coisa que não é a ética, mas a fé.

¹⁶⁴ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 224.

Não obstante isso, o conflito entre o estágio ético e o estágio religioso será melhor aprofundado no terceiro capítulo desta tese, onde se pretende fazer uma retomada dos estágios ético e religioso de uma forma crítica, visando identificar se e até que ponto são irreconciliáveis ou se é permitido pensar, a partir de certos textos, numa abordagem conciliatória.

2.3 Existência religiosa

A principal característica da existência religiosa é o *“estar perante Deus”*. O indivíduo está só, em uma relação particular com Deus por meio da fé. *É Somente quando o eu, como coisa particular e precisa, tem consciência de estar perante Deus, é só então, que ele é um eu infinito.*¹⁶⁵

Para Kierkegaard, a relação entre o Indivíduo e Deus se realiza no instante eterno, no qual o homem se decide pela fé. O chamado de Deus se dá a cada instante e o homem, para existir plenamente, deve atender constantemente a esse chamado; nisso consiste o diálogo interno entre Deus e o homem. *“Nessa relação puramente pessoal entre Deus como personalidade e o crente como personalidade, no existir, está o conceito de fé”*.¹⁶⁶

Somente aceitando a Deus, o homem alcançará uma existência autêntica, porque só encontrará a felicidade

¹⁶⁵ Kierkegaard, *O. C.* XVI, p. 236.

¹⁶⁶ Kierkegaard, *Diário*, p. 335.

em face a Deus. Só reconhecendo a Deus em si, conseguirá ser ele próprio. *O eu que se relaciona consigo próprio, querendo ser ele próprio, devêm transparente e se funda, no poder que o pôs.*¹⁶⁷ Mergulhando em seu próprio eu, o indivíduo reconhece Deus como poder que o criou.

O indivíduo torna-se consciente de não ser auto-suficiente e, somente através da fé em Deus, realiza-se plenamente. Contudo, ao optar pela fé, ele não encontra uma confirmação concreta de seus atos na realidade; nesse sentido ele efetua o *salto da absurdidade*, escolhendo correr o risco da fé que não lhe proporciona certeza objetiva. Porque Deus existe *somente para a interioridade da subjetividade*.

O estágio religioso é, portanto, a existência religiosa da fé¹⁶⁸, como risco e incerteza objetiva, pois a relação íntima e solitária do indivíduo com Deus não pode ser mediada pela razão. Perde-se a fé e a paixão religiosa ao abordar tais questões à luz da razão. No tocante a isso, a designação de “estádio religioso” se refere a uma crença além dos domínios da racionalidade.

A fé está além da racionalidade, “(...) não se pode compreender, o máximo a que se chega é poder compreender que não se pode compreender”.¹⁶⁹ A fé requer um risco e um salto, onde o indivíduo se compromete com algo objetivamente incerto e paradoxal.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Cf. Kierkegaard, *O. C.* XVI, p. 172.

¹⁶⁸ É importante ressaltar que conforme Kierkegaard, fé, equivale à fé cristã, e explicitar sua visão do que ele identifica como sendo verdadeiramente o cristianismo, seria o mesmo que apresentar seu conceito de fé.

¹⁶⁹ Kierkegaard, *Diário*, p. 330.

¹⁷⁰ O conceito de paradoxo é bastante utilizado por Kierkegaard em sua obra, (131 referências) aparecendo pela primeira vez em 1839. Cf. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p.146. Em *Temor e Tremor* é empregado para qualificar o modo da relação entre o indivíduo e Deus, em *Migalhas filosóficas* atua como um limite ao pensamento, no *Post Scriptum* é

2.3.1 O cavaleiro da fé

Em *Temor e Tremor*¹⁷¹, o autor pseudônimo Johannes de Silentio¹⁷² que não se designa um cristão, nem um crente, mas um admirador da fé, analisa o texto bíblico de Gênesis 22 que relata o dilema posto diante de Abraão¹⁷³; obedecer a ordem divina e sacrificar seu filho Isaac ou cumprir com seu dever paternal para com o filho e não “matá-lo”?

O episódio narra que Abraão não perde a fé em Deus e não hesita em sacrificar Isaac, seu único filho em holocausto. Tal incidente é mostrado como provação divina,¹⁷⁴ na qual ele obtêm êxito. Como entender Abraão?

utilizado em seu sensu strictissimo, o paradoxo absoluto (Deus-homem), Jesus. Em uma descrição que englobaria todas as outras, paradoxo para Kierkegaard é “um dado que, mesmo atualmente inexplicável, não é intrinsecamente contraditório e, portanto, não é essencialmente inexplicável”. Steenbeergen, G. e Grootem, J. *New encyclopedia of philosophy*. New York, 1972, p. 310.

¹⁷¹ *Temor e Tremor* (1843) não se evidencia como um livro de filosofia nos moldes tradicionais, tem a seguinte estrutura: inicia com o *Prefácio*, logo após expõe a *Atmosfera*, que narra quatro possibilidades para a história de Abraão. Em seguida, vem o *Elogio de Abraão* e uma *Efusão Preliminar*, que prepara o leitor para a exposição dos três problemas filosóficos, *problemata*, nos quais se concentra o livro: *Problemata I*, sobre a possibilidade de uma *suspensão teleológica da moralidade*; *Problemata II*, indaga se há um *dever absoluto para com Deus*; *Problemata III*, pergunta se do ponto de vista ético é possível *justificar o silêncio de Abraão*. A obra termina com o *Epílogo*.

¹⁷² Johannes de Silentio é o pseudônimo criado por Kierkegaard. Tem como característica, ser um homem avançado em idade, e incapaz de tornar-se um homem de fé como Abraão. O próprio nome “Silentio” refere-se à representação simbólica dos limites da racionalidade especulativa ao deparar-se com a fé. Johannes é o *autor funcional* de *Temor e Tremor*, e escreve a partir da perspectiva da imanência religiosa, ligado ainda aos modos hegelianos de pensamento, ao qual mantém uma posição crítica.

¹⁷³ Kierkegaard, sob o pseudônimo de Johannes de Silentio, não pretende em *Temor e Tremor* fazer um estudo exegético sobre o Abraão histórico, utiliza a narrativa como ferramenta para fundamentar sua reflexão filosófica, onde o tema da fé de Abraão apresenta-se como um modo de existência, contrapondo-se a uma concepção racionalista da fé, e à divinização do Estado e da cultura.

¹⁷⁴ O que distingue o movimento da fé, do fatalismo e do fanatismo é a categoria da “prova”. Se Deus tivesse dito a Abraão, este é o bem, este é o caminho, tudo teria se tornado fácil. No entanto, Abraão deve escolher, a interioridade faz reconhecer e assumir o ato como responsabilidade individual, e não como uma ordem divina. Deus deixou Abraão livre de pensar seja o bem como o mal, seja o diabólico como o divino, na vertigem da liberdade. Cf. E. Paci, *Kierkegaard e Thomas Mann*, Milano, Bompiani, 1991, p. 85.

Visto que nada poderia explicar esse fato! Como pode ter certeza que é o eleito, encarregado por Deus de uma tarefa excepcional, que exige e justifica suspender a ação do princípio moral?

Diante do inexplicável, só resta a Johannes de Silentio, que se declara “poeta da fé”, louvar a fé, fazendo um elogio de Abraão, “o cavaleiro da fé”; quer dizer, alguém que em sua paixão pelo infinito, recebe sua missão de Deus; esta lhe é conferida através do seu interior; não lhe é concedida por algo externo.

Desta forma, em sua relação absoluta com o Absoluto, Abraão opta pela fé, “acredita no absurdo”.¹⁷⁵ Por isso na concepção de Johannes, Abraão foi o maior de todos, pois realizou no finito possível o impossível.

Conforme expressa: “... Abraão acreditou para esta vida. Se a sua fé se reportasse à vida futura, ter-se-ia, sem dúvida, despojado de tudo para sair prontamente dum mundo a que já não pertencia”.¹⁷⁶ Isto posto, segue-se que a fé é um paradoxo, “...estamos em presença de paradoxo irreduzível à mediação, visto que repousa no fato de o indivíduo, como tal, estar acima do geral e que o geral é justamente a mediação.”¹⁷⁷

O movimento da fé é um movimento infinito e duplo; consiste na resignação absoluta (completa renúncia da

¹⁷⁵ O absurdo, enquanto categoria filosófica, se identifica pelo estabelecimento dos limites da razão, caracteriza-se por ser algo que está além ou existe acima dos domínios da racionalidade, a expressão “em virtude do absurdo” traduz-se por “em virtude do fato de que para Deus tudo é possível”. O objeto da fé é absurdo, somente, até o momento em que o indivíduo tenha fé, “quando o crente tem fé, o absurdo não é o absurdo - a fé o transforma”. Kierkegaard *apud* Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 34. Não se trata de uma concepção irracionalista, Kierkegaard tem por intuito, evidenciar que a razão, da forma como é concebida pelos sistemáticos, não é capaz de dar conta de tais questões. O termo absurdo é utilizado em seu sentido pleno, como algo que não pode ser explicado logicamente.

¹⁷⁶ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 115.

¹⁷⁷ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 171.

realidade, desistência do finito em favor do infinito) e no salto de fé, quer dizer, antes de conquistar a fé o indivíduo se resigna infinitamente, perde o finito e ganha a Deus. *A resignação infinita é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter realizado previamente esse movimento.*¹⁷⁸ No entanto, o ato da resignação não requer fé, é evidenciado como totalmente racional. Abraão realiza o duplo movimento, o movimento da resignação, ao renunciar a Isaac e o movimento da fé, ao acreditar em ter Isaac novamente.

Nesse sentido, Abraão despoja-se da racionalidade pela fé, tornando-se disponível totalmente para Deus. A fé de Abraão o leva a crer em virtude do absurdo. Ao se basear na fé, ele vai além da ética, ultrapassando-a, indo além daquilo que pauta as relações entre os homens; mas Abraão não se coloca contra o geral, pois ele está acima do geral. “Se não é este o conteúdo da fé, Abraão está perdido, nunca houve fé no mundo, justamente porque jamais passou do geral”.¹⁷⁹

Para Johannes de Silentio, o cavaleiro da fé é um tipo raro. “Tenho de confessar sinceramente que jamais encontrei, no curso das minhas observações, um só exemplar autêntico do cavaleiro da fé...”.¹⁸⁰ Contudo, cada homem pode realizar o movimento da fé e se tornar um cavaleiro da fé, pois “a fé é um milagre; no entanto ninguém dela está excluído; porque é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade, e a fé é uma

¹⁷⁸ Cf. Kierkegaard, *O. C. V*, p. 138.

¹⁷⁹ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 147.

¹⁸⁰ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 131.

paixão".¹⁸¹ Ou, pelo contrário, pode ser um herói moral "trágico" que pensa ser verdadeiramente homem pelos "grandes feitos" conquistados.

Johannes distingue o cavaleiro da fé e o herói trágico. Para ele, o herói trágico se legitima pelo geral, está voltado para ele e se encontra ligado ao coletivo, pois a base de sua escolha é moral e pode ser, portanto, compreendida em termos racionais, na medida em que age de acordo com um princípio geral.

No entanto, o cavaleiro da fé é motivado por questões de ordem individual, não encontra seus motivos no coletivo, não legitimando seus atos no geral. O cavaleiro da fé não depende da ética, mas supera-a. Enquanto o herói trágico *renuncia a si mesmo para exprimir o geral; o cavaleiro da fé renuncia ao geral para tornar-se o Indivíduo.*¹⁸²

Johannes de Silentio diferencia muito bem Abraão do herói trágico, pois este tem necessidade de aplausos, de manifestação; enquanto Abraão realiza-se no silêncio que tem seu fundamento na sua relação com o Absoluto, pois sabe que nesta situação ele se encontra sozinho. "O cavaleiro da fé não encontra outro apoio senão em si próprio".¹⁸³

Converter-se em cavaleiro da fé não é uma missão relativamente fácil. O próprio Johannes de Silentio reconheceu sua incapacidade de tornar-se um homem de fé como Abraão. O homem de fé tem consciência do quanto é

¹⁸¹ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 157.

¹⁸² Cf. Kierkegaard, *O. C. V*, p. 165.

¹⁸³ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 170.

magnífico pertencer ao geral e usufruir da segurança justificada no geral. Contudo, sabe, ao mesmo tempo, que, acima dessa esfera, há um caminho solitário, estreito e escarpado, onde não se pode encontrar nenhum companheiro de viagem, bem como não pode ser compreendido por ninguém, “Abraão cala-se... porque não pode falar; nesta impossibilidade residem a aflição e a angústia...”.¹⁸⁴ Nesses termos, a ética exige a manifestação, o cavaleiro da fé se liga ao oculto, pois é através do silêncio¹⁸⁵ que ele reconhece a sua relação com o Absoluto.

Disto se segue que Abraão está impossibilitado de falar, sendo que *não é sua nenhuma linguagem humana, sua linguagem é divina*. Desta forma, o cavaleiro da fé não necessita de manifestação, realiza-se no seu silêncio que tem, como motivo:

“... no fato de ter entrado como indivíduo numa relação absoluta com o Absoluto. Deste modo poderia, suponho, encontrar o repouso, enquanto seu magnânimo silêncio seria constantemente perturbado pelas exigências da ética”.¹⁸⁶

Isto posto, o silêncio do paradoxo é também provação, é a *armadilha do demônio*, e na medida em que é mantido, torna-se mais terrível. A esse respeito, Abraão não se tornou grande porque escapou da tribulação e da angústia inerente à renúncia do universal, mas precisamente, porque a sofreu; ele é sempre uma

¹⁸⁴ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 199.

¹⁸⁵ O silêncio de Abraão, informado pela fé, e que aponta para a interioridade, é a linguagem mesma com que se exprime o paradoxo. A linguagem paradoxal da fé, que não é irracional, mas absurda. Para Johannes de Silentio, que parte de uma perspectiva filosófico racionalista, esta linguagem soa como uma língua estranha. Cf. Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p.254.

¹⁸⁶ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 181.

testemunha e não um mestre, pois, embora não possa fazer-se compreender, não tem como objetivo guiar os outros.

No entanto, mesmo que um indivíduo pretendesse tornar-se um cavaleiro da fé mediante a responsabilidade de outra pessoa, não conseguiria, porque “um homem pode fazer muitas coisas por outro, mas dar-lhe a fé, isto ele não pode”.¹⁸⁷

2.3.2 A plenitude da fé e a natureza do homem

A fé é um dos temas principais de Kierkegaard. Na obra *Temor e Tremor*,¹⁸⁸ ele aborda a relação entre fé e razão. Explicita que a fé não é inferior à razão, mas se refere a uma crença que está além de critérios racionais. É em virtude do absurdo.

“O absurdo não pertence às distinções compreendidas no quadro próprio da razão. Não se pode identificar com o inverossímil, o inesperado, o imprevisto. No momento em que o cavaleiro se resigna, convence-se segundo o humano alcance da impossibilidade.(...) O cavaleiro da fé tem clara consciência desta impossibilidade; só o que o pode salvar é o absurdo, o que concebe pela fé. Reconhece, pois, a

¹⁸⁷ Kierkegaard *Apud*, Valls, *Entre sócrates e cristo*, p.162.

¹⁸⁸ A expressão *Temor e Tremor* (*Frygt og Bøven*), que dá título ao livro, especifica a consciência da presença de Deus. Tal expressão, foi tomada do Novo Testamento, de uma passagem da carta do apóstolo Paulo aos Filipenses 2:12: “Portanto, queridos amigos, continuai a desenvolver vossa salvação com temor e tremor, pois é Deus que opera em vós de forma que venham a querer e a agir de acordo com seu bom propósito”. O ‘desenvolvimento da salvação’ citado no texto, refere-se ao crescimento espiritual, ou seja, à edificação pessoal na fé cristã. Em ‘*Exercício do Cristianismo*’ (1850), o pseudônimo Anti-Climacus esclarece que: “*temor e tremor* significam que existe um Deus – algo que cada ser humano e cada ordem estabelecida não deveria esquecer por um momento”. Kierkegaard *Apud* Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 21.

impossibilidade e, ao mesmo tempo, crê no absurdo...".¹⁸⁹

Somente quando se reconhecem os limites da razão humana, aceita-se a existência do paradoxo da fé que não pode ser explicado; portanto, o conceito de fé em Kierkegaard, é o *credo quia absurdum*, como a fé de Abraão, que era em virtude do absurdo, mas não ofendia sua própria compreensão, quer dizer, estava acima dos limites da razão, mas isso não implicava na irracionalidade da fé, pois esta é melhor entendida como uma transcendentalidade, (que transcende do indivíduo para algo fora dele) estando fundada na natureza divina.

Dessa forma, a categoria do absurdo em Kierkegaard é identificada pelo fato de "compreender que não se pode e não se deve compreender".¹⁹⁰ Embora em sua obra não exista uma compreensão racionalista da fé, esta não é um salto cego e irracional. Ele alude à afirmação de Hugo de St. Victor de que a razão pode ser determinada a honrar a fé:

"As coisas que ultrapassam a razão não sustentam a fé com qualquer razão, porque a fé não compreende aquilo que todavia ela acredita. Mas há também aqui algo pelo qual a razão é determinada a honrar a fé, que ela não consegue compreender completamente".¹⁹¹

De fato, evidencia-se uma tensão entre razão e fé, contudo não é uma oposição, pois a fé está acima da

¹⁸⁹ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 139.

¹⁹⁰ Kierkegaard, *Diario*, p. 325.

¹⁹¹ Kierkegaard, *Diario*, p. 324.

*razão e não contra ela:*¹⁹² uma vez que a razão aceite as suas próprias limitações não existirá conflito, sendo irracional não reconhecer tais limitações. Kierkegaard atenta, assim, para os limites identificáveis da razão humana.

Para Kierkegaard, a fé é paradoxo, absurdo e implica uma escolha essencialmente subjetiva. Por isso a maneira de se chegar a Deus é através da via do subjetivo, mediante a paixão da interioridade, pois a fé consiste *na contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva*. Assim:

“Sem risco não há fé. A fé é a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso captar a Deus objetivamente, eu não creio, e se quero conservar a fé, devo ter sempre presente no espírito que mantenho a incerteza objetiva, que estou na incerteza objetiva, “sobre uma profundidade de setenta mil braçadas de água” e que, não obstante, eu creio”.¹⁹³

Nesses termos, a fé se refere a uma certeza subjetiva do verdadeiro, *é em direção da vontade da personalidade, não em direção da intelectualidade*.¹⁹⁴ A fé é o auxílio do homem entregue ao possível. Embora não ofereça qualquer certeza racional, a relação do indivíduo com Deus, por meio da fé, surge como forma de salvá-lo da angústia, visto que para Deus *tudo é possível*. “A salvação é portanto, o supremo impossível humano, mas a Deus tudo é possível! Esse é o combate da fé, a qual luta

¹⁹² Cf. Kierkegaard *Apud* Gouvêa, p. 143.

¹⁹³ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 176-177.

¹⁹⁴ Kierkegaard, *Diário*, p. 335.

como louca pela possibilidade. Porque só a possibilidade é capaz de trazer a salvação".¹⁹⁵

Na medida em que se depara com o possível que acompanha o real, o indivíduo, enquanto finitude humana, ao optar pela fé, (identificada como uma postura existencial oriunda da própria finitude do indivíduo) entrega-se a Deus para quem *tudo é possível*, assumindo assim os riscos do possível da existência, através da fé. *O crente possui o antídoto eternamente infalível contra o desespero: a possibilidade. Tudo é possível para Deus a todo instante.*¹⁹⁶

Disto se segue que a fé é uma ação contínua, um querer radical; contudo, a relação entre o indivíduo e Deus se dá no instante, pois a fé é conquistada a cada instante. Na concepção de Kierkegaard, o homem é o único ser que pertence à dimensão do tempo: *é uma síntese*¹⁹⁷ *do temporal e do eterno*. Nesse sentido a existência em sua finitude e individualidade, está inserida no tempo, contudo, enquanto é presença da eternidade alude ao Absoluto. Na existência a relação consigo identifica-se com a relação com Deus.

Ao crer em Deus, o indivíduo percebe a diferença qualitativa entre ele e Deus. Conforme salienta Kierkegaard sob o pseudônimo Anti-Climacus: "Deus e o homem são duas qualidades separadas por uma diferença qualitativa infinita".¹⁹⁸ Esta diferença consiste em um

¹⁹⁵ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 196.

¹⁹⁶ Cf. Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 197.

¹⁹⁷ Na concepção de Kierkegaard, "o homem é uma síntese de infinito e finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese". Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 171. Cf. Kierkegaard, *O. C. VII*, p. 145.

¹⁹⁸ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 279.

abismo infinito, visto que a condição de pecador separa o homem de Deus. O fato de ser um pecador é o que distingue melhor o homem de Deus, sendo o pecado um predicado que não pode ser aplicado a Deus.

A diferença qualitativa torna impossível que tal relação seja de outra forma. O homem pecador precisa entregar-se a Deus, que não é obrigado a salvá-lo; mas pela entrega ao sofrimento (modo de expressão da relação divina) que acompanha a fé, o indivíduo reconhece que nada pode sozinho: é pelo sofrimento que o homem manifesta-se como Indivíduo (estabelece uma relação absoluta com o Absoluto), tenta encontrar-se por meio dele e solicita para si a compaixão de Deus; é pela graça divina que o homem se une a Deus, aspirando a ser ele próprio perante Deus.

Posto diante do dilema: crer ou não crer, o homem pode optar. Contudo, qualquer iniciativa fica eliminada, visto que Deus é tudo e dele provém também a fé. A fé é assim Dom de Deus que a vontade humana almeja, como se pode ver expressado na prece *"Senhor, eu creio, ajuda-me na minha incredulidade"*. (Mc. 9:24)

Cabe, portanto ao homem, prostrar-se diante de Deus e adorá-lo, porque Deus é absolutamente tudo para aquele que o adora. Desta forma, pela fé o homem se abandona a Deus e se põe em suas mãos, pois a razão humana não pode alcançar nada para além de si. Com efeito, *compreender constitui a medida do humano, é a*

*relação do homem com o homem. Mas crer constitui a relação do homem com o divino.*¹⁹⁹

Para Kierkegaard, fé é paradoxo, e o paradoxo em sua forma absoluta e objeto da fé é o Deus-homem, Jesus Cristo. “Deus existiu sob a forma humana, nasceu, cresceu etc; é bem o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto...”.²⁰⁰

Ao reivindicar ser Deus, Jesus enquanto homem é o fato que a razão humana não consegue aceitar. *Estar tão perto de Deus que o homem tenha o poder de o aproximar em Cristo, que cérebro humano jamais o teria sonhado?*²⁰¹ Dessa forma, Cristo (homem-Deus) não pode ser conhecido enquanto tal; mas, somente mediante a fé, que não é derivada do indivíduo, pois é Dom de Deus e apenas ele pode prover.

A fé é portanto, *a mais alta paixão do homem*, e ninguém vai além dela, pois superar a fé implicaria colocar em dúvida a origem divina do ser humano. Tal posição equivale a uma rejeição da perfeição da razão humana, porque a fé é paradoxo e como tal não pode ser reduzida a elucidações racionais, considerando que a fé *começa precisamente onde acaba a razão.*²⁰²

¹⁹⁹ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 250.

²⁰⁰ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 187.

²⁰¹ Cf. Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 279.

²⁰² Cf. Kierkegaard, *O. C. V*, p. 145.

3. A EXIGÊNCIA RELIGIOSA E OS LIMITES DA ÉTICA

3.1 Análise estrutural dos estádios da existência

Conforme exposto no segundo capítulo, Kierkegaard identificou três diferentes estádios básicos: o estético, o ético e o religioso. Ressaltando também a ironia e o humor como zonas-limite. Não obstante isso, evidencia-se a assistemática e complexidade dos estádios quando, em ocasiões especiais, Kierkegaard utiliza-se de várias diferenciações paralelas: o estádio religioso é dividido em dois tipos de religiosidade, denominados A e B, e o modo de existência estético, em *imediato* e *refletido*. E não param aí as diferenciações.²⁰³ Constata-se, assim, o caráter provisório e heurístico de tal esquema de distinções.

Com o uso da pseudonímia em suas obras, o pensamento de Kierkegaard apresenta concepções ambíguas; não admitindo os quadros conceituais da filosofia enquanto sistema, não partindo de premissas formuladas e não chegando a conclusões definitivas, as idéias de Kierkegaard tornam-se abertas a interpretações divergentes.

O termo dinamarquês *Stadier* é freqüentemente, traduzido por 'estádio' ou 'etapa'. Gouvêa opta por dar

²⁰³ Em uma nota de rodapé, no *Post scriptum*, o autor-pseudônimo Johannes Climacus apresenta um esquema séptuplo: imediatidade, compreensão infinita, ironia, ética com ironia como incógnito, humor, sentimento religioso com humor como incógnito, e o cristianismo Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p.443.n.

ao termo, o significado de “estações”, fazendo analogia às estações de um trem.²⁰⁴ Höffding prefere usar o termo “estágio”, uma vez que, para ele, a palavra “estádio”, adotada por outros comentadores kierkegaardianos se refere a “um membro de uma evolução, e os ‘estágios’ de Kierkegaard não se sabe de onde vêm e nem para onde vão, já que o ‘salto’ não é uma explicação”.²⁰⁵

Valls ressalta que “o termo ‘estádio’ lembra um percurso, trecho, etapa (não são estágios)”,²⁰⁶ e mais adiante cita Kierkegaard: “ Se antes eu usei a expressão ‘estádio’, e continuarei a usá-la em seguida, não se necessita deduzir que cada estádio singular exista autonomamente, um fora do outro. Teria sido melhor se tivesse usado a expressão ‘metamorfose’”.²⁰⁷

De acordo com Cauly, o conceito de “estádio” aparece pela primeira vez em um texto de juventude de Kierkegaard, e se apresenta sob uma perspectiva genética de um desenvolvimento: “É porque “o eu não é dado” que o indivíduo deve percorrer uma série de estádios para alcançar a posição de si como sujeito”.²⁰⁸ No entanto, as possibilidades de existência descritas por Kierkegaard em suas obras “estéticas”, que se estendem de 1843 a 1845, têm uma relação longínqua com a sua proposta inicial mencionada anteriormente.

Para Cauly, diferente da idéia de “etapa” (que sugere um caminhar contínuo, e acentua mais o percurso

²⁰⁴ Cf. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 209.

²⁰⁵ Höffding *Apud* Martins, *A estética do sedutor*, p. 59.

²⁰⁶ Valls & Almeida, *Kierkegaard*, p. 19.

²⁰⁷ Kierkegaard *Apud* Valls & Almeida, *Kierkegaard*, p.36

²⁰⁸ Kierkegaard *Apud* Cauly, *Kierkegaard*, p. 89.

que a situação existencial), a idéia de “estádio”²⁰⁹ permite apresentar *uma situação qualitativamente definida* do indivíduo, enquanto existente, e do mundo no qual ele vive.

“Estádio se define então como uma esfera de existência para uma individualidade em situação e a dialética dos estádios permite, ela mesma, a descrição mais completa que possível de todas as possibilidades de existência”.²¹⁰

Embora se encontre dificuldade com relação ao conceito, a descrição dos diversos modos de existência se apresenta como uma fenomenologia existencial. Opondo-se a uma forma de natureza racionalista, os estádios kierkegaardianos são modos de estar no mundo, são eminentemente existenciais.

Conforme Gregor Malantschuk, a teoria dos estádios é construída sobre a concepção do homem como síntese (disposta de modo a poder devir em favor da orientação correta da relação) de duas qualidades distintas, traduzidas como finito e infinito, corpo e alma, temporal e eterno. Em outras palavras, embora o indivíduo seja um ser temporal, tem a eternidade como objetivo de sua existência. A partir desta síntese, o homem pode escolher, manter-se no temporal (estádio estético), ter uma inclinação para o eterno (estádio

²⁰⁹ Seguindo Cauly, e conforme Álvaro Valls, Cf. Valls & Almeida. *Kierkegaard*, p 19, tradutor de Kierkegaard para o português, optou-se por adotar neste trabalho, o termo “estádio”.

²¹⁰ Cauly, *Kierkegaard*, p 90.

ético), ou pode, enquanto o eterno vem a ele, aceitar o chamado do eterno (estádio religioso).²¹¹

Considerada por muitos estudiosos como o contributo mais substancial de Kierkegaard para a filosofia, a teoria dos estádios não é interpretada como momentos de uma evolução. Não são três momentos de uma existência, não sendo, portanto, sucessivos no tempo.

Para Giordani, as palavras “estágio” ou “etapas” da existência não sugerem que o indivíduo deva passar, numa sucessão cronológica, por cada estágio, abandonando-os, um após outro; eles, apenas, não podem ser vividos simultaneamente, uma vez que se excluem entre si.²¹²

Na análise de Gilles, com relação aos estágios, “no movimento dialético de transição de um para outro, o estágio posterior retém, em germe, por assim dizer, aquilo que foi superado”.²¹³ Ao contrário, Bréhier, sustenta que as esferas da existência se excluem reciprocamente, não podendo haver conciliação.²¹⁴

De acordo com Widenmann, os estágios não são deixados para trás uns pelos outros, mas são absorvidos e relativizados.²¹⁵ Já para Abbagnano, as esferas da existência são concebidas como representando uma vida em si, onde cada estágio seria uma situação definitiva e isolada, existindo um abismo entre um estágio e outro.

²¹¹ Cf. Malantschuk *Apud* Reichmann, *Textos selecionados*, p. 365-366.

²¹² Cf. Giordani, *Iniciação ao existencialismo*, p. 41.

²¹³ Gilles, *História do existencialismo e da fenomenologia*, p. 16.

²¹⁴ Cf. Bréhier, E. *História da filosofia*. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1976, p. 223.

²¹⁵ Cf. Widenmann *Apud* Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p.217.

Pelas suas oposições internas, cada estágio se apresenta ao homem como uma alternativa que exclui a outra.²¹⁶

Segundo alguns comentadores de Kierkegaard a doutrina dos estádios não é feita de sínteses, mas de rupturas que se caracterizam por um “salto”, que se efetivará somente mediante a livre escolha do indivíduo. Conforme Cornelio Fabro: “O ‘salto’ exprime a passagem de descontinuidade, em contraste com a dialética hegeliana, da dialética qualitativa da fé: é então o reconhecimento da transcendência e a ruptura da imanência”.²¹⁷

Gouvêa salienta que, Kierkegaard, ao se referir à palavra “salto”, pensou que utilizando tal expressão “ajudaria a transmitir o fato de que ele estava se referindo a uma decisão livre e volitiva. Esta decisão livre é o ato volitivo de dar um passo em direção a uma esfera vital ou um estágio diferente”.²¹⁸

Analisando-se a categoria do *salto* exposta no *Post Scriptum* (1846), pelo autor-personagem Johannes Climacus, evidencia-se a réplica de Kierkegaard ao hegelianismo. Opondo-se à mediação hegeliana, Kierkegaard faz da dialética do pensamento de Hegel, uma dialética da existência.

Para Johannes Climacus, a categoria do *salto*, é a categoria da decisão. Não é um passo aproximativo, mas “o momento decisivo qualitativamente dialético”.²¹⁹ É a oposição mais determinante de Kierkegaard contra a

²¹⁶ Abbagnano, N. *História da filosofia*, 4ª ed. Lisboa: Presença, 1993. Vol. X. p. 12.

²¹⁷ Fabro, *Studi kierkegaardiani*, p. 384.n.

²¹⁸ Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 131-132.

²¹⁹ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 99.

dialética hegeliana, onde ocorre a síntese trazida pela supressão-conservação (*Aufhebung*) de elementos opostos.

Contudo, é com alguma surpresa que Kierkegaard, em uma de suas obras veronímicas, faz a afirmação de que tanto um salto para trás é errado quanto um salto para frente, “ambos porque um desenvolvimento natural não ocorre por saltos, e a seriedade da vida será irônica sobre cada experimento destes, ainda que tenha sucesso momentâneo”.²²⁰

Evidencia-se assim, que Kierkegaard ao tratar sobre esse assunto em uma passagem de uma de suas obras veronímicas, manifesta opinião distinta da que expressou o autor-pseudônimo Johannes Climacus. Na interpretação de Gouvêa, isso ocorre porque o ponto de vista de Kierkegaard a respeito do *salto*, evoluiu naturalmente, ao longo do tempo.²²¹

Outra abordagem levanta uma série de questões, trata-se da ausência de critérios racionais e objetivos que levam o indivíduo a escolher entre os distintos modos de existência. Sylvia Crocker argumenta que “Kierkegaard não afirma que a pessoa esteja liberada da necessidade de usar sua mente para pesar alternativas e fazer planos, ou de fazer escolhas e executá-las”.²²²

Para alguns autores, certas passagens indicam que Kierkegaard dá “preferência” ao estágio ético em relação ao estético, bem como a “superioridade” do estágio religioso em relação aos outros dois estádios. Admitir

²²⁰ Kierkegaard *Apud* Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 132.

²²¹ Cf. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 132.

²²² Crocker *Apud* Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 39.

tal posição equivaleria à negação da inexistência de critérios ao se optar, que se constitui como uma característica própria da filosofia kierkegaardiana.

Considerando que as diferentes formas de existência estão sob o mesmo plano, ou seja, possuem o mesmo valor, como a vida ética pode se encontrar em um grau "superior" ao modo de vida estético, tendo em vista que as restrições e objeções concernentes à existência estética se resolvem a partir da escolha pela vida ética? E por sua vez, como a existência religiosa "resolve" e "supera" as contradições e dificuldades dos estádios ético e estético?

Kierkegaard não explicita de forma argumentativa, nem demonstra como tais questões possam ser resolvidas. Ao invés disso, segue caminho oposto, apresenta a diversidade dos modos de existência, refutando o ponto de vista da "superação", a partir do qual, por meio da dialética hegeliana (*Aufhebung*) as contradições se resolvem em uma síntese superior.

Conforme Lee:

"Kierkegaard ofereceu uma nova forma de elevação (*Aufhebung*) que é diferente da de Hegel. O processo pelo qual o espírito é atualizado é a individualidade e não a universalidade: o individual existe, não o universal. A superação da antítese é conseguida existencialmente por um ato de escolha ou resolução: um salto, e não por uma síntese conceitual. Em outras palavras, para Kierkegaard as oposições não se dissolvem logicamente, mas sempre continuam a existir como um inevitável "ou/ou" perante

o individuo singular existente que é então solicitado a fazer uma decisão".²²³

Por se tratar de transformações qualitativas. Ao colocar os opostos em relação, a dialética kierkegaardiana não se propõe a resolver os conflitos, mas torna evidente as diferentes situações de *tensão* que constituem a trama existencial. O pensador dinamarquês faz uso da palavra 'dialético', quase que como sinônimo de 'filósofo', por considerar este último termo semanticamente carregado, tornando-se sem valor e sem uso, referindo-se à filosofia especulativa em sua época.²²⁴ Conforme Balthasar, a dialética²²⁵ kierkegaardiana é claramente antitética, "dialética estática-dualística", opondo-se à dialética hegeliana "dialética dinâmica-triádica".²²⁶

Não existe síntese contínua obtida através da supressão-conservação (*Aufhebung*) como acontece na dialética hegeliana, e este é o maior contraste entre Hegel e Kierkegaard. O *Aufhebung*²²⁷ que caracteriza a dialética de Hegel indica que os diferentes momentos que constituem a síntese continuam existindo, contudo são realidades relativas, e não mais absolutas.

²²³ Lee Apud Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p.57.

²²⁴ Cf. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p.151.

²²⁵ O termo 'dialética' é entendido por Kierkegaard, com o seu sentido tradicional no pensamento platônico. É o método socrático nos diálogos de Platão. É deliberadamente interrogativa, crítica e sem conclusão englobante. Cf. Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p.55.

²²⁶ Cf. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p.67.

²²⁷ Hegel afirma em "*Ciência da Lógica*" que o conceito de *Aufhebung* é um dos mais importantes da filosofia. Kierkegaard no *Post Scriptum* responde a Hegel: "Eu sei bem que a palavra *aufheben* tem na língua alemã dois significados diferentes e mesmo contraditórios; frequentemente tem sido lembrado que tanto pode significar *tollere* quanto *conservare*. Não sei absolutamente se a palavra dinamarquesa correspondente (*ophaeve*) permite esse duplo sentido, mas sei ao contrário, que nossos filósofos dinamarco-alemães a empregam como a palavra alemã. Se é uma boa qualidade de uma palavra o fato de admitir sentidos contrários, não sei, mas quem deseja exprimir-se com precisão deve evitar uma palavra dessas nas passagens cruciais de sua exposição". Kierkegaard, *Post Scriptum*, p. 191. Segundo Kierkegaard, todo movimento resultante de uma mediação especulativa é ilusório, pretender introduzir a mediação (como mediação dos contrários) é inepto. Cf. Politis, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, p. 37.

Com efeito, Gouvêa afirma que embora os estádios estejam submissos a categorias mais elevadas, não se identifica a supressão (*Aufhebung*) da dialética de Hegel, uma vez que não ocorre a síntese contínua ocasionada pela supressão de categorias previamente opostas.²²⁸

É importante observar que em uma outra referência, Gouvêa ressalta que a existência religiosa inclui a existência ética e a estética, porém ela as transcende, podendo por isso abrangê-las, pois ao mesmo tempo as purifica, relativiza e destrona.²²⁹

Nessa mesma linha, Swenson explicita que o estágio mais elevado se constitui pela submissão do mais baixo, desse modo, “o indivíduo religioso tem paixões estéticas e entusiasmo ético; mas... os sistemas mais baixos são subordinados, dominados por uma paixão mais elevada que lhes coloca limites”.²³⁰

Farago expressa que, “longe de limitar as categorias de estético, ético e religioso a *estádios* ou etapas que se eliminam reciprocamente à medida que cada um vai progredindo, ele os toma como características de *esferas* existenciais que se subordinam umas às outras, sem abolir o que cada uma comporta de positivo, de expressivo da verdadeira vida”.²³¹

Essas poucas referências são uma amostra da grande discordância entre os críticos. A seguir, esta matéria será melhor apreciada criticamente, mais especificamente, no tocante aos estádios ético e

²²⁸ Cf. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 189.

²²⁹ Cf. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 217.

²³⁰ Swenson *Apud* Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 212.

²³¹ Farago, *Compreender Kierkegaard*, p. 127.

religioso, visando a identificar se e até que ponto são irreconciliáveis ou se é permitido pensar, a partir de certos textos, numa abordagem conciliatória, o que será feito percorrendo-se alguns autores críticos ou estudiosos de Kierkegaard que possam respaldar uma confirmação ou uma infirmação da incompatibilidade ou compatibilidade entre os estádios ético e religioso.

3.2 Apreciação crítica dos estádios ético e religioso

Conforme o pseudônimo Johannes de Silentio, em *Temor e Tremor* (1843) a história de Abraão comporta uma suspensão teleológica da ética ²³². Nesse sentido, no caso de Abraão, a exigência do dever absoluto para com Deus, suspende a validade da ética, prevalecendo sobre ela.

Vale ressaltar, que a ética abordada em *Temor e Tremor*, é entendida como residindo no geral, estando fundamentada sobre si e sendo ela mesma o seu telos. O termo “geral”²³³ equivale a uma sociedade com normas e

²³² De acordo com Hélène Politis, Kierkegaard fala de uma suspensão teleológica da ética e não de uma suspensão da ética. A ética kierkegaardiana inclui sem as confrontar a dimensão moral e a vida ética. A ética é um dispositivo conceitual rigoroso e complexo e Kierkegaard emprega com cuidado os termos: ética, moral, e vida ética, e que tais termos não se equivalem mas tem cada um deles uma função. Cf. Politis, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, p.18. Este tema é melhor abordado no 4º capítulo desta tese.

²³³ Kierkegaard, sob o pseudônimo Johannes de Silentio, define o conceito de ‘geral’ (*det Almene*) igualmente em sua relação com o individual. O geral exprime as normas éticas inter-individuais fundadas, em seu princípio no divino. Cf. O. C. XX, p. 55-56. Há uma subordinação do indivíduo nos confrontos com o geral, quer dizer, a lei moral vale para cada um, a cada momento. Para realizar-se eticamente, o indivíduo deve assumir a tarefa de despojar-se das determinações da interioridade e exprimi-la exteriormente. Se o indivíduo quiser fazer valer sua individualidade frente ao geral, ele ‘peca’. Cf. Modica, *Fede libertà peccato*, p. 48.

padrões estabelecidos. “Desde que o indivíduo reivindique sua individualidade frente ao geral, ele peca”.²³⁴

Nesse contexto, a ética é o absoluto, e não se pode ir além dela. Emerge, portanto, que a ética é o geral, e por conseguinte, é também, o divino. Com efeito, todo dever é um dever para com Deus. Em tal perspectiva, não é propriamente Deus, mas o geral aparentemente revestido de um caráter divino, que media essa relação.

Na história de Abraão a soberania do ético é desafiada. Para além da ética existe algo maior, o dever absoluto para com Deus, e nesse dever, o indivíduo refere-se absolutamente ao absoluto, determinando “...sua relação com o geral por sua relação com o Absoluto, e não sua relação com o Absoluto por sua com o geral”.²³⁵

A ética não é autônoma e está em contraste com o religioso. “Sob o ponto de vista ético, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que ele quis matar Isaac, e sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo”.²³⁶

Essa diferença apresenta-se, considerando que não há sobreposição entre ética e fé, a fé tem o seu *pathos* no infinito, a dúvida no finito. Nesse sentido, a fé representa um salto, pois não há transição racional entre o finito e o infinito. A fé é o paradoxo onde o indivíduo está, como tal, acima do geral, sendo superior a ele, de maneira que se encontra numa relação absoluta com o Absoluto.

²³⁴ Kierkegaard, *O. C. V.* p. 146.

²³⁵ Kierkegaard, *O. C. V.* p. 161.

²³⁶ Kierkegaard, *O. C. V.* p. 124.

Abraão se coloca além da ética, Deus não é identificado como um dever superior em relação a um dever inferior que um pai tem com seu filho: não se trata de uma hierarquia de valores, que, em tal caso, ficará ainda dentro da esfera ética. Deus é identificado, pelo contrário, como o Absoluto mesmo, incomensurável com o universal ético enquanto absoluto. E é por força da sua 'relação absoluta' com o Absoluto, que o indivíduo pode estar acima do geral, ou seja, que Abraão pode suspender a ética, transcendendo-a.²³⁷

O paradoxo da fé perdeu o momento intermediário, isto é, o geral, a fé não pode, com a mediação, entrar no geral, porque deste modo seria eliminada.²³⁸ Assim sendo, a fé de Abraão é uma certeza subjetiva e tem por base o paradoxo que não aceita mediação, porque Abraão "como Indivíduo, ultrapassou o geral. Tal é o paradoxo que não se deixa mediar".²³⁹

O paradoxo é, pois, esta incompatibilidade entre o que é exterior e o que é interior. A existência religiosa mostra que a interioridade do indivíduo não pode ser objeto de mediação através da ética, visto que o indivíduo, enquanto pecador, tem o pecado como manifestação de sua interioridade, ou seja, há o conflito da interioridade consigo mesma, não podendo se render ao exterior. Na história de Abraão não há uma renúncia de sua individualidade, mas um relacionar-se interiormente consigo mesmo, encontrando-se assim, com o Absoluto.

²³⁷ Cf. Modica, *Fede libertà peccato*, p. 50-51.

²³⁸ Cf. Modica, *Fede libertà peccato*, p. 63.

²³⁹ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 157.

Dessa forma, cada indivíduo carrega em si o oculto, o inexprimível. Tal parcela de segredo da consciência impossibilitaria uma congruência do ético com o religioso. “É essencial para a fé, pensa Kierkegaard, que permaneça como um segredo. Aquele que, no próprio momento em que a proclama, não lhe preserva o segredo, a trai”.²⁴⁰ De acordo com Johannes de Silentio, em *Temor e Tremor* a ética é o geral e como tal, pede manifestação; o indivíduo é *ser oculto*, e se possui esse interior oculto, estamos em presença de paradoxo irreduzível à mediação.²⁴¹

Disto se segue que o paradoxo da fé consiste numa interioridade incomensurável em relação à exterioridade,²⁴² o que torna a relação da subjetividade com o Absoluto, individual, privada, havendo uma ruptura com o mundo; o indivíduo se depara com a solidão quando entra no âmbito do religioso. A propósito disso, a relação absoluta da subjetividade com o Absoluto é fundamental para o religioso. O Absoluto é o Outro em seu significado absoluto, e por definição, está afastado de tudo que se refere ao mundano, e por conseguinte, às regras (éticas ou legais) que restringem a conduta humana. Deus se coloca além de categorias morais, tanto é que Abraão não é punido, mas ‘provado’.²⁴³

Holmer argumenta que “Kierkegaard usa a história de Abraão para mostrar-nos que ser ético e ser religioso não é a mesma coisa. A tentação é de fundi-los”.²⁴⁴ Por

²⁴⁰ Farago, *Compreender Kierkegaard*, p. 21.

²⁴¹ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 171.

²⁴² Cf. Kierkegaard, *O. C. V*, p. 160.

²⁴³ Cf. Modica, *Fede libertà peccato*, p. 63.

²⁴⁴ Holmer *Apud* Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 47.

sua vez, Stepren Dunning explicita que todo o ponto de vista de Johannes de Silentio deve ser classificado como ético, e o livro *Temor e Tremor* pode ser caracterizado como uma interpretação ética de como o estágio religioso difere do ético.²⁴⁵

Conclusões semelhantes são apontadas por Abbagnano, para quem não existe continuidade entre o ético e o religioso, uma vez que, “a afirmação do princípio religioso suspende inteiramente a ação do princípio moral. Entre os dois princípios não existe possibilidade de conciliação ou de síntese”.²⁴⁶ Na mesma linha, observa Gouvêa:

“Há, para a pessoa que vive no estágio ético, uma autoconfiança fundamental, uma afirmação da própria autonomia, e um, desejo de controle que difere profundamente da atitude característica da pessoa religiosa como definida por Kierkegaard”.²⁴⁷

Devido a essa autoconfiança, o ético sente-se capaz de firmar relação com o ser divino por seus próprios méritos. O indivíduo ético pressupõe a existência de Deus, considerando com seriedade sua crença; contudo, a relação da pessoa ética com Deus não é privada, mas universal a todos os homens. Deus é concebido abstratamente, e não como pessoa concreta que possa confrontar-se com o indivíduo, e com o qual se possa ter uma relação.

²⁴⁵ Cf. Dunning *Apud* Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p.76.

²⁴⁶ Abbagnano, *História da filosofia*, p. 14.

²⁴⁷ Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 216.

Para Kierkegaard, o modo subjetivo é o que torna possível a relação com Deus e é decisivo para a existência religiosa. As concepções de existência se classificam segundo graus de interiorização do indivíduo, e no que se refere a esses graus de interiorização, Kierkegaard deduzirá dois tipos de "religiosidade", a religiosidade A e a religiosidade B.

No *Post Scriptum Conclusivo Não Científico*, o pseudônimo Johannes Climacus,²⁴⁸ se refere a esses dois tipos de religiosidade, identificando a religiosidade A como imanentista, ou seja, é a tomada de consciência pelo indivíduo de seu ser eterno. "A religiosidade A acentua a existência como realidade e eternidade que não obstante suporta todas as coisas na imanência que está em sua base...".²⁴⁹

A religiosidade B ou paradoxal, apresenta-se como fundada na revelação, quer dizer, o conhecimento de Deus se dá por meio de uma revelação transcendental. "O religioso é sem dúvida a interioridade existente e quanto mais esta é determinada profundamente, mais o religioso se eleva, e o religioso paradoxal é o degrau supremo".²⁵⁰

Para Gouvêa,²⁵¹ a religiosidade A não seria, no entanto, verdadeiramente o estágio religioso, mas consistiria em um "levar adiante do ético travestido de religioso, com este pseudo-religioso subordinado ao

²⁴⁸ Climacus é um autor-personagem, que tem biografia própria, diferente de outros pseudônimos de Kierkegaard. Na obra "De Omnibus Dubitandum Est", se pode encontrar descrito o nascimento, infância e juventude de Johannes, e, ainda, de que forma ele começou a filosofar.

²⁴⁹ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 475.

²⁵⁰ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 476.

²⁵¹ Na concepção de Gouvêa, Johannes Climacus, por não ser cristão, pode diferenciar as religiosidades A e B. Contudo, para um verdadeiro cristão a religiosidade A deve ser caracterizada como um simulacro. Cf. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 219.

ético”,²⁵² tendo em vista que a religiosidade A representaria, ainda, o estágio ético, quando este absorve religiosidade, criando assim, uma aparência de religiosidade.²⁵³

O indivíduo ético pressupõe a existência de Deus, mas por sua autoconfiança acha que está capacitado de consolidar uma relação com Deus por seus próprios méritos e tenta elevar-se até ele por meio de uma *internalização, uma possibilidade humana*.²⁵⁴ Segundo Gouvêa, Kierkegaard sob o pseudônimo de Johannes Climacus, não considera isto como o cristianismo, pois não há transcendência, faltando uma “revelação divina”.²⁵⁵

Sendo ainda mensurável com a existência ética, a religiosidade A representaria um “simulacro de religiosidade”, pois ela presume uma continuação entre o divino e o humano; enquanto que a religiosidade B identifica-se com o cristianismo paradoxal, onde o indivíduo possui uma relação com o eterno no tempo, na existência, e baseia-se no fato de que Deus veio à existência, no tempo, na figura de Cristo, o Deus-Homem.

Deus é estabelecido em um ponto de contato fora do indivíduo. “O religioso-paradoxal rompe com a imanência e faz da existência uma contradição absoluta, não dentro da imanência, mas contra a imanência”.²⁵⁶

²⁵² Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 220-221.

²⁵³ De acordo com Cauly, o humor é a zona-limite entre o ético e o religioso, que Johannes Climacus “no *Post Scriptum* situa entre o religioso A (que está em continuidade com o ético) e o religioso B (cristianismo paradoxal). Cf. Cauly, *Kierkegaard*, p.118.

²⁵⁴ Cf. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 220.

²⁵⁵ Conforme Gouvêa, a diferença entre cristianismo do Novo Testamento, e todas as outras formas de religião, cristãs ou não era notória e fundamental, para Kierkegaard. Cf. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p.221.

²⁵⁶ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 477.

No entanto, de acordo com Gouvêa, é incorreto afirmar que Kierkegaard rejeita a imanência de Deus. “Kierkegaard nunca pretendeu rejeitar a imanência de Deus *per se*, isto é, se ela é propriamente e paradoxalmente contraposta à absoluta transcendência de Deus”.²⁵⁷

Sua rejeição se refere às teologias imanentistas de Kant e Hegel²⁵⁸. A ética apresentada em *Temor e Tremor* é do tipo kantiano-hegeliana e tem a pretensão de ser autônoma. Ao abordar a questão do dever absoluto para com Deus, Kierkegaard faz uma crítica aos dois pensadores imanentistas, Kant e Hegel.

Sob o pseudônimo *Johannes de Silentio*, ao apresentar a figura emblemática de Abraão como o cavaleiro da fé, Kierkegaard tem como objetivo confrontar a ética kantiana²⁵⁹ e o intuito de Hegel no tocante à sua afirmação da superioridade da razão em relação à fé, ou seja, de subordinar a concepção de fé religiosa a categorias do pensamento.²⁶⁰ Uma vez que, “uma coisa era conceder supremacia ao ético, outra muito diferente, era reduzir a isso o religioso, com seu conteúdo essencial podendo ser expresso totalmente em termos aceitáveis pela razão”.²⁶¹

²⁵⁷ Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 137.

²⁵⁸ Nas teologias de Kant e Hegel a ética adota características de divindade, nesse enfoque, Deus é colocado dentro do ético, pois mesmo Deus, desta perspectiva, deve se sujeitar ao ético. Com efeito, a relação de Deus com o homem é sempre mediada pelo universal, nunca é direta, não podendo, nesse caso haver um dever absoluto diretamente para com Deus. No livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant deixa claro que não há “nenhum dever particular para com Deus numa religião universal, pois Deus nada pode receber de nós; não se pode agir por ele nem sobre ele”. Kant, *A religião nos limites da simples razão*, p. 156. “Deus passa a ser um ponto invisível e evanescente, um pensamento imponente; seu poder está apenas no ético, que preenche toda a existência”. Kierkegaard, O. C. V. p. 159.

²⁵⁹ A ética kantiana é denominada deontológica, (do grego, déon, dever), ou seja, a categoria fundamental é a categoria do dever, onde *o respeito à lei moral, é o estágio moral no qual o homem se encontra*.

²⁶⁰ Kierkegaard reitera que “toda tentativa de demonstração racional das bases da fé é uma tarefa escabrosa, uma espécie de tentação”. Kierkegaard *Apud Truc, História da filosofia*, Porto Alegre: Globo, 1968 p. 246.

²⁶¹ Gardiner, *Kierkegaard*, p. 69.

A rejeição de Kierkegaard a Kant e a seu “imperativo categórico”²⁶² se dá na medida em que obedecer à lei exclusivamente por respeito a ela, conduziria à repugnância de Deus; na concepção de Kant, se uma ordem tomada como divina, se contrapõe a um juízo moral que intrinsecamente se apresenta como certo, opta-se pela recusa de conferir tal ordem a Deus.²⁶³ O homem ético kantiano é auto-suficiente, e não necessita nem mesmo de Deus. Kierkegaard identifica como sendo este o “pecado” do indivíduo ético de Kant.

A rejeição de Kierkegaard a Hegel consiste na constatação de que o sistema hegeliano suprime a distinção entre Deus, o mundo e o indivíduo, uma vez que tudo se integra no Espírito Absoluto.

Para Kierkegaard, a diferença entre imanência e transcendência tornou-se ambígua, e a distinção qualitativa entre Deus e o homem foi posta de lado por Hegel.²⁶⁴ Conforme o pseudônimo Anti-Climacus, o pecado é o que distingue melhor o homem de Deus; um abismo qualitativo separa Deus *deste pecador que é o homem*. “... a especulação (teologia hegeliana) que faz abstração do indivíduo, portanto, não pode falar especulativamente do pecado senão superficialmente. A dialética do pecado segue vias diametralmente opostas à da especulação”.²⁶⁵

²⁶² Conforme Kierkegaard, “Kant pensa que o homem seja a si mesmo a sua lei (autonomia). “Cf. Kierkegaard, *Diario*, p. 277. O Imperativo categórico de Kant atribui a fonte do dever somente à razão pura prática onde o indivíduo deve agir de modo que o princípio de sua ação possa ser desejado como lei universal.

²⁶³ Kant estava comprometido com uma perspectiva de fé racional, a unidade moral de Deus é precisamente, que sua vontade é *incapaz de qualquer atitude conflitante com a lei moral*. Conforme George A. Schader “Kant assumiu que o dever é essencialmente um fenômeno de vontade...Kant estava convencido de que nenhuma ordem vinda de uma fonte *externa* poderia ser incondicionalmente vinculante sobre a vontade humana”. Schader Apud, Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p.203.

²⁶⁴ Cf. Kierkegaard, *Diario*, p. 211.

²⁶⁵ Kierkegaard, *O. C. XVI*, p. 274.

Disto segue-se, que o indivíduo se reconhece culpado perante Deus, e enquanto pecador está separado de Deus por um abismo qualitativo. No tocante a isso, alguns autores presumem que o ético e o religioso não se fundem, uma vez que, o pecado, sendo considerado como uma transgressão espontânea de um preceito moral que se considera estabelecido por Deus, é erro moral absoluto, e rompe com a imanência, onde o preceito da ação moral se encontra em uma relação com um conceito (um Bem) transcendente, e não mais nos elementos intrínsecos à ação. O pecado é um ato voluntário, que só pode ser compreendido unicamente pela religião, e não pela razão especulativa, ou seja, a ética.²⁶⁶

Nesse sentido, quando o pecado entra em questão, a ética torna-se ineficaz, visto que o indivíduo ético, que é considerado capaz de realizar o ideal ético, enquanto pecador, torna-se consciente de sua fraqueza e percebe que os ideais éticos não podem ser realizados adequadamente por ele. Com efeito, uma "ética que ignora o pecado é ciência perfeitamente vã; mas se ela o admite, encontra-se por tal fato, fora de sua esfera".²⁶⁷

Dessa forma, a ética cairá de seu idealismo, ao colocar o pecado em seu âmbito, pois, em virtude do arrependimento (intrínseco ao pecado), a ética choca-se com o *próprio conceito de pecado*. Segue-se que, "ocorrendo o pecado, a ética falha ao tropeçar no arrependimento, o qual é a mais alta expressão ética, ainda que seja a este título a mais profunda contradição

²⁶⁶ Cf. Modica, *Fede libertà peccato*, p. 123.

²⁶⁷ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 186.

ética".²⁶⁸ Se por um lado, pelo seu idealismo, a ética deve satisfazer-se com o arrependimento, por outro, este mesmo arrependimento adquire uma ambigüidade dialética, no tocante ao que deve destruir.²⁶⁹

Somente mediante uma mudança de perspectiva para o religioso torna-se possível solucionar esta contradição. Dessa forma, o religioso se manifesta nos limites da ética. O Indivíduo, reconhecendo-se pecador, arrependendo-se, encontra o fundamento do eu no Absoluto, e sente necessidade de saltar do ético para o religioso. E, assim:

"... a existência, toda ela, reinicia, não graças a uma continuidade imanente com o passado, o que seria uma contradição, mas graças a uma transcendência, que abre entre a repetição e a primeira existência vivida um abismo...".²⁷⁰

O arrependimento é o último momento da escolha ética. Somente arrependendo-se o indivíduo pode escolher-se a si mesmo absolutamente, *esse encontrar-se a si próprio não é algo de íntimo, deve verificar-se fora do indivíduo, deve ser conquistado; e o arrependimento é o seu amor para com ele mesmo porque ele o escolhe, de forma absoluta, pela mão de Deus.*²⁷¹

O arrependimento é em Kierkegaard uma categoria anti-hegeliana, opondo-se à mediação. Com a categoria do arrependimento não se media, "o arrependimento não exerce

²⁶⁸ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 186.n. "A consciência do pecado indica, no esquema de Kierkegaard, que se deixou o "ético" e se entrou no "religioso"." Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 273.

²⁶⁹ Cf. Kierkegaard, *O. C. VII*, p. 215.

²⁷⁰ Kierkegaard, *O. C. VII*, p.119.n.

²⁷¹ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 195.

nenhuma força atrativa sobre aquilo que deve ser mediado, sua ira devora esse algo; mas assim se trata de uma exclusão, o contrário da mediação”.²⁷²

“Arrependimento é a livre aceitação de nosso próprio passado pecaminoso em sua totalidade, levando a uma afirmação de nossa própria culpa. Mas, ‘afirmação da própria culpa é o pressuposto para a erupção do modo de vida ético e o germe para sua destruição”.²⁷³

Conhecer a si mesmo é conhecer-se como pecador. É pelo pecado que o indivíduo entra em uma relação absoluta com o Absoluto. Vale ressaltar que, no caso de Abraão, ele não se tornou “o indivíduo” por meio do pecado, uma vez que é o escolhido de Deus²⁷⁴. “A analogia com Abraão só surgirá quando o indivíduo for capaz de realizar o geral; então repete-se o paradoxo”.²⁷⁵

Alguns comentadores observam que o pecado testemunha a impossibilidade concreta da síntese entre o ético e o religioso, na medida em que o pecado estabelece uma relação com a transcendência, ultrapassando a moral universal, o indivíduo descobre a relação entre a existência e o erro concernente ao Absoluto, que não conhece a síntese, mas o perdão. “A consciência do pecado

²⁷² Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 160.

²⁷³ Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 261.

²⁷⁴ De acordo com Gouvêa: “ Para Johannes, Abraão é sem pecado. Johannes estava cego para o fato de que Abraão estava longe de ser um homem justo, Abraão estava tão mergulhado em pecado quanto qualquer outro indivíduo.” Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p.257. “Cada homem se torna um indivíduo singular como pecador perante Deus, e Abraão não era exceção a esta regra. Se acreditarmos como Kierkegaard acreditava (mesmo que Johannes não o fizesse), que todos os seres humanos são pecadores, então devemos concluir que *ninguém* pode realizar o universal. Isto por si só era suficiente para pôr fim à ética da universalidade”. Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p.267.

²⁷⁵ Kierkegaard, *O. C. V* p. 186.

indica, no esquema de Kierkegaard, que se deixou o 'ético' e se entrou no 'religioso'".²⁷⁶

O pecado é para Kierkegaard, a categoria existencial por excelência, uma vez que coloca em questão o indivíduo como indivíduo, ou seja, se refere apenas ao eu do indivíduo, de maneira radicalmente subjetiva. "O meu pecado não pertence a nenhum outro homem exterior a mim, pertence à minha personalidade na sua profundidade mais íntima".²⁷⁷

Com relação ao Absoluto, o pecado é um *princípio de individuação*,²⁷⁸ e aquele que por meio do pecado consegue sua individualização, efetua o que é identificado por Kierkegaard como, a exceção, que é uma característica do religioso, assim como a ética é caracterizada pelo geral.

Dessa forma, o princípio de individuação impede a realização do geral pelo indivíduo, visto que, o oculto, o inexprimível que o indivíduo carrega em si enquanto pecador, não pode ser expressado no geral, que exige manifestação. A interioridade do indivíduo não é mediada pela ética (o geral). Nesse sentido, o indivíduo ético não obtêm êxito em sua tentativa de realizar por si mesmo as exigências éticas, pois existem pecados dos quais o indivíduo só consegue se libertar mediante o auxílio de Deus.

²⁷⁶ Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 273.

²⁷⁷ Kierkegaard, *Diário*, p. 264.

²⁷⁸ De acordo com Batista Mondin, o pecado é uma categoria existencial, no entanto, isso não autoriza Kierkegaard a concluir que ele seja o Princípio de Individuação da pessoa humana, pois tal princípio é o que constitui a pessoa como pessoa, e isto não pode ser atribuído ao pecado, visto que o pecado é um não-ser. Cf. Mondin, *Curso de filosofia*, São Paulo: Paulinas, 1987. Vol. 3. p.75.

Não obstante isso, em *O Equilíbrio Entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade*, o pseudônimo juiz *Wilhelm* afirma que *todo homem é o homem geral, o que significa que o caminho pelo qual se torna homem geral está aberto a todo homem.*²⁷⁹

Contudo, o próprio Kierkegaard não conseguiu realizar o que é comum a todos os homens, tornando-se uma exceção. Em uma passagem de seu *Diário*, Kierkegaard expressa a sua impossibilidade de realizar o geral: “O ideal ético era o que me entusiasmava, – ai de mim, fui impedido de realizá-lo na sua forma perfeita, porque estava metido fora do geral”.²⁸⁰

Kierkegaard considera-se colocado fora de uma perspectiva ética,²⁸¹ uma vez que a ética não pode solucionar os casos onde se encontra o “excepcional”, pois, em virtude de sua pertinência ao geral, a ética aprofunda cada vez mais o confronto entre a universalidade e a interioridade da pessoa.

Em conseqüência, este ponto torna evidente para alguns estudiosos de Kierkegaard que não pode haver uma fusão entre o ético e o religioso, tendo em vista que não é dado a todos os homens realizarem o geral, quer dizer, o indivíduo que acredita ser possuidor de uma missão “excepcional” e não consegue acomodá-la dentro de preceitos determinados ou normas de condutas universais, está sujeito inevitavelmente às conseqüências derivadas

²⁷⁹ Cf. Kierkegaard, *O. C. IV*, p. 230.

²⁸⁰ Kierkegaard, *Diário*, p. 50.

²⁸¹ Kierkegaard constitui um paralelo com Abraão, no que se refere ao sacrifício que ele fez por Regine, “cada um se prove a si mesmo”. Tal imperativo é decisivo para Kierkegaard, considerando que ele articula a imanência humana inicialmente vazia com a transcendência originária. No entanto não foi dado a Kierkegaard ter “Isaac, quer dizer, Regine, de volta. Cf. Farago, *Compreender Kierkegaard*, p. 137.

de tal posição, visto que, de acordo com o geral, “peca”, aquele que reivindica sua individualidade.²⁸²

“Ele deve compreender que ninguém consegue entendê-lo, e deve ser firme para suportar o fato de que a linguagem humana nada tem para ele a não ser pragas, e que o coração humano tem a oferecer a seus sofrimentos apenas o sentimento de que ele é culpado”.²⁸³

Diante da impossibilidade de a ética resolver os casos que se referem à “exceção”, a vida ética sai de seus próprios limites, abrindo a perspectiva para o religioso, pois é na individualidade religiosa que se transpõe a generalidade ética. Essa transposição é interpretada como uma ruptura entre o ético e o religioso, na medida em que, o indivíduo que salta para o religioso, “sempre será uma exceção, isto é, aquele que não pode realizar o seu destino enquanto permanecer dentro dos padrões universais do estádio ético”.²⁸⁴

3.3 Congruência entre os estádios ético e religioso

Com o recurso da pseudonímia, Kierkegaard enuncia e desenvolve concepções diferentes de ética. Em *Temor e Tremor* de 1843, sob o pseudônimo *Johannes de Silentio*, a ética é designada como o geral, encontrando-se fora do indivíduo. Se num primeiro momento, em *Temor e Tremor*, há

²⁸² Cf. Kierkegaard, *O. C. V*, p. 146. De acordo com a ética hegeliana o indivíduo só se restituirá a si mesmo enquanto obedecerá voluntariamente ao Estado e se identificará com o universal concreto onde consegue o seu ser e a sua substância, que é a vontade universal do Espírito (Absoluto) objetivado no Estado. Cf. Maritain, J. *Apud* Modica. *Fede libertà peccato*, p.49.

²⁸³ Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, p. 308.

²⁸⁴ Gilles, *História do existencialismo e da fenomenologia*, p. 24.

uma ruptura entre o ético e o religioso, na introdução ao *Conceito de Angústia* de 1844, há uma mudança de enfoque. Kierkegaard, sob o pseudônimo de *Vigilius Haufniensis*²⁸⁵ insere em sua compreensão de ética uma outra distinção: entre uma primeira ética, imanente e objetiva, e uma segunda ética, transcendente e subjetiva, onde se evidenciaria uma conciliação entre o ético e o religioso.

Conforme Malantschuk, G:

“ O ético em sentido próprio se apresenta sob duas formas que o pseudônimo de Kierkegaard, *Vigilius Haufniensis*, chama ética primeira e ética segunda (...) Na ética primeira a consciência das normas eternas rege o ato e remete para além do temporal. Ela pode se apresentar sob várias formas, das quais as duas principais são: 1) A ética socrática que, em reconhecendo as normas de valor eterno, rompe as estruturas morais da Grécia antiga; 2) A ética da “lei” do judaísmo que recebe seus mandamentos de uma potência transcendental, eterna. A ética segunda se caracteriza pelo fato de pressupor a doutrina cristã do pecado original e da graça, aqui o homem compreende até que ponto podem ir seus esforços nos limites da ética primeira.”²⁸⁶

A primeira ética baseia-se na obediência a normas estabelecidas socialmente. Tem como pressuposto a metafísica e é identificada como um empecilho para a verdadeira individualidade, ou seja, para uma relação pessoal do indivíduo com Deus.

²⁸⁵ O significado literal deste pseudônimo traduz-se por “O Vigia de Copenhague”. De acordo com Gouvêa: “é o primeiro representante do estágio religioso, mas não completamente genuíno, pois parece faltar-lhe interioridade...o livro, não obstante, parece funcionar como sua própria educação para uma maior interioridade”. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 266.

²⁸⁶ Malantschuk, G. *Index terminologique*. O. C. XX p. 45.

Kierkegaard refuta a possibilidade de fundamentar a ética sobre uma base autônoma (primeira ética), uma vez que esta tem o obstáculo da pecabilidade, quer dizer, o pecado é um óbice no caminho para a ética, na medida em que os ideais éticos contrastam com a realidade do pecado. A Ética é uma ciência ideal, ela mostra a idealidade como uma tarefa a realizar e supõe que o homem é dotado das condições requisitadas, suscita assim uma contradição exatamente porque salienta a dificuldade e a impossibilidade de tal tarefa.²⁸⁷

Nesses termos, uma outra ciência mostra-se capaz de dar conta deste problema, a saber, a Dogmática. É importante ressaltar que o termo 'Dogmática' deve ser entendido em seu significado original de verdade revelada por Deus.

Contrastando com a primeira ética, de caráter idealista, a Dogmática parte da realidade para erguer-se ao ideal, dessa maneira, tem o pecado como evidente, explicando sua presença mediante a *pressuposição do pecado original*.²⁸⁸

"A primeira ética falha na pecabilidade do indivíduo. Bem longe de a explicar, ela vê a dificuldade crescer e se complicar (...) Pressupondo a Dogmática e o pecado original, a nova Ética pode agora, graças a este pecado original explicar o pecado do indivíduo, do mesmo passo que fixa a idealidade como tarefa, não contudo em um movimento de cima para baixo, mas de baixo para cima".²⁸⁹

²⁸⁷ Cf. Kierkegaard, *O. C.* VII p. 118.

²⁸⁸ Cf. Kierkegaard, *O. C.* VII, p. 121.

²⁸⁹ Kierkegaard, *O. C.* VII, p. 122.

Ao se perguntar como deve agir, o Indivíduo adota uma nova postura, que consiste em agir conforme a vontade do seu Deus pessoal. “Que é então o dever? A expressão da vontade de Deus”.²⁹⁰ O Indivíduo conhece a vontade deste Deus por meio da “revelação”, admitida como uma verdade de fé. Essa revelação de Deus é totalmente direcionada para o aperfeiçoamento da pessoa; não se caracterizando como uma exposição teórica.

A segunda ética (Dogmática) tem, portanto, seu fundamento num mandamento divino. Conforme Álvaro Valls: “A segunda ética, ou ética positiva, seria aquela que argumenta filosoficamente a partir dos dados supostos como da Revelação. Seu princípio fundamental...é o do mandamento do amor,...da lei do amor cristão...”.²⁹¹ Esta ética torna-se válida ao se aceitar sua pressuposição religiosa.²⁹² Mediante isso, a segunda ética soluciona os casos “excepcionais” como o de Abraão.²⁹³ *Aqui se mostra a necessidade de uma nova categoria para compreender Abraão.* Esta categoria é a ‘repetição’²⁹⁴ kierkegaardiana.²⁹⁵

²⁹⁰ Kierkegaard, *O. C. V.*, p. 151.

²⁹¹ Valls, *Entre Sócrates e Cristo*, p. 124.

²⁹² Valls observa que: “o amor humano seleciona, mas o amor cristão que é ordenado por lei, que é mandamento, ama a qualquer um, ama ao próximo, que pode ser todo e qualquer ser humano”. Valls, *Entre sócrates e cristo*, p. 184. No livro “As Obras do Amor”, Kierkegaard expõe o conceito de amor ao próximo, ordenado pelo mandamento divino. Este tema será melhor aprofundado no quarto capítulo desta tese.

²⁹³ Os ensinamentos de Cristo se caracterizam por ser uma continuação ou um aprimoramento da religião de Abraão expressada no Antigo Testamento. Dessa forma, os mandamentos cristãos não procuram negar a antiga lei, mas apenas a relativiza, no mandamento renovado do amor, da lei do amor cristão. Cf. Valls, *O que é ética*, p. 36-37.

²⁹⁴ A repetição, em dinamarquês *Gjentagelse* é introduzida no vocabulário filosófico, a partir da publicação em 1843 do livro *A Repetição*, composto por um diário filosófico escrito pelo pseudônimo Constantin Constantius. Kierkegaard opõe a repetição à mediação. “Mediação é uma palavra estrangeira, repetição (*Gjentagelse*) é uma bela e boa palavra dinamarquesa, eu congratulo a língua dinamarquesa de possuir um termo filosófico”. Kierkegaard, *O. C. V.* p. 20. A repetição é descrita como reapropriação, pegar ou tomar novamente aquilo que já se teve ou ainda se tem, mas de que se quer mais, ou aquilo que se tentou apropriar anteriormente sem êxito. Cf. Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 214. “A repetição implica em um movimento concreto e fenomenológico, com conseqüências práticas para a vida e o mundo”. Cf.

À luz da 'repetição' há um redimensionamento das pretensões de auto-suficiência da ética²⁹⁶, a fim de poder retomá-la em uma outra dimensão que integra a plena transmutação. Com a 'repetição'²⁹⁷, a ética deve ser suspensa para poder ser retomada com o enriquecimento da interiorização proveniente da fé. Compreende-se de um modo mais radical que a ética não é auto-suficiente. Tal repetição dota assim a ética de um fundamento mais estável e mais seguro do que aquele puramente humano que ela possuía antes de ser suspensa. O indivíduo encontra-se em uma nova ética, que pede sua subordinação à fé sem correr mais o risco de ser anulada ao demonstrar sua autenticidade.²⁹⁸

O conflito entre ética e religião se apresenta propriamente como confronto entre um dever relativo e um dever absoluto, ou seja, entre uma ética objetiva, concebida como um conjunto de normas gerais, e reguladoras da efetividade dos costumes humanos no âmbito social, e uma ética subjetiva, que possibilita ao indivíduo, pela via da subjetividade, instaurar uma ética que possa abranger situações excepcionais, onde o indivíduo tem que decidir e agir por si mesmo.

Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 219. A categoria da repetição, não é uma categoria especulativa, mas uma categoria existencial (ética) e paradoxal (dogmática).

²⁹⁵ Cf. Politis, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, p. 57.

²⁹⁶ Se a repetição não é colocada a ética se torna uma potência soberana, não a admitindo, a dogmática faz-se impossível, considerando que é na fé que inicia a repetição e a fé é órgão das questões dogmáticas. Cf. Kierkegaard, *O. C.* VII, p.120.

²⁹⁷ Giuseppe Masi faz referência a uma continuidade descontínua (repetição) que pressupõe a real distinção dos termos que intenta ligar, e fica mantida não por meio de uma reflexão que aponta para a mediação irreal, mas de um entusiasmo passional do qual depende o perpetuar-se do salto na vida. Cf. Masi, *Determinazione della possibilità dell'esistenza*, p. 19. Nesse enfoque, a continuidade corresponde à eternidade; os momentos incoerentes do temporal pertencem à descontinuidade. Cf. *O. C.* XX, p.23.

²⁹⁸ Cf. Modica, *Una verità per me*, p. 191.

Toma-se como exemplo, o episódio bíblico do sacrifício de Isaac por Abraão, relatado em *Temor e Tremor*, no qual a ética se desloca do âmbito coletivo para o particular. Na primeira ética, a ênfase recai no cumprimento do dever, 'o que' deve ser feito. Na segunda ética, acentua-se o 'como' se cumpre com o dever.

A distinção entre a primeira e segunda ética, descritas no *Conceito de Angústia*, corresponde à distinção entre os dois tipos de religiosidade identificados por *Johannes Climacus*,²⁹⁹ no *Post Scriptum*, como religiosidade A e religiosidade B.

A religiosidade A situa-se no interior da imanência, subordinando a relação com Deus à relação do indivíduo consigo mesmo, quer dizer, o religioso A toma consciência de seu ser eterno; contudo, a religião se origina no próprio indivíduo que tem por base o conhecimento de Deus, que é imanente à consciência humana. "O edificante na esfera do religioso A é imanente, ele é o aniquilamento no qual o indivíduo se elimina a si mesmo para encontrar Deus, porque o indivíduo ele mesmo é um obstáculo a isso".³⁰⁰

O religioso A tem como propósito chegar a Deus mediante uma interiorização. Esta religiosidade é denominada como natural, presente em cada homem. "Sua concepção de divindade pode abarcar de fantásticas formas de politeísmo,... até a sobranceira teologia ética de

²⁹⁹ Climacus, embora não se considere cristão, acredita compreender melhor o que é o cristianismo, do que aqueles que afirmam serem cristãos. "Para Climacus, a cristandade parece ser antes um fenômeno geográfico, e não fruto de opções pessoais. Ele prefere não duvidar de que todos os outros sejam cristãos, mas explica então simplesmente aos demais por que razões ele não o consegue ser também. Procura mostrar esta opção como coisa difícil". Valls, *Entre Sócrates e Cristo*, p. 157.

³⁰⁰ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 466.

Kant e a teologia idealista de Hegel".³⁰¹ Nisso consiste a correspondência, que se faz possível, da primeira ética, objetiva e imanente, com a religiosidade A, imanentista, descrita acima.

A religiosidade B é a religiosidade fundada na revelação. "No religioso B, o edificante é algo que se encontra fora do indivíduo, o indivíduo não encontra mais a edificação encontrando nele mesmo a relação com o divino, mais se relaciona, para o encontrar, a algo que está fora dele".³⁰²

A religiosidade B tem como característica, ser uma religião da transcendência, onde o conhecimento de Deus se dá mediante uma revelação. Nesse sentido, apresenta-se a correspondência entre a religiosidade B e a segunda ética, subjetiva e transcendente, que encontra como pressuposto a Revelação.

É mister ressaltar: o conceito de ética que aparece nos contextos em que Kierkegaard enfatiza o contraste entre o ético e o religioso, é caracterizado como o "geral", onde a ética é normativa no âmbito social e tem a pretensão de ser autônoma.

Quando Kierkegaard se refere à suspensão teleológica da ética em tais contextos, isso significa propriamente que a moral encontra seu fundamento, também, no Absoluto. Nesse sentido, a ética não desaparece, mas se converte em algo relativo quando está diante das exigências absolutas do Absoluto.

³⁰¹ Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 221.

³⁰² Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 466.

Não é um “niilismo moral”, como foi interpretado por muitos contemporâneos de Kierkegaard. Sob uma perspectiva religiosa, a ética possui uma condição apenas “relativa”, não se podendo destituir a moral totalmente, afirmando que esta não tem validade alguma. Nesse sentido Gouvêa salienta que: “ A suspensão teleológica da ética é a suspensão do privilégio da esfera ética de ser teleológica.”³⁰³ E segue: “ A ética suspensa na história de Abraão é estritamente a ética racionalista, uma que não pode supor qualquer outra instância de valor ético superior ao julgamento intelectual.”³⁰⁴

O que Kierkegaard desejava mostrar é que, “de qualquer modo não se segue daí que a ética deve ser abolida, mas recebe uma expressão muito diferente”.³⁰⁵ O que se identifica é uma reabilitação da moral que estava rebaixada ao relativo. “O dever absoluto exige precisamente que renuncie ao dever”.³⁰⁶

De acordo com alguns intérpretes, nos contextos em que Kierkegaard identifica o ético com o geral, ele não estaria expressando o seu pensamento mais íntimo. No tocante a isso, Gardiner observa:

“Kierkegaard sugeria que se traçasse uma distinção entre tratá-la (a ética) como uma instituição humana auto-suficiente e considerá-la, em vez disso, como obtendo sua autoridade do fato de ser uma expressão da vontade divina”.³⁰⁷

³⁰³ Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 236.

³⁰⁴ Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 239.

³⁰⁵ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 161.

³⁰⁶ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 168.n.

³⁰⁷ Gardiner, *Kierkegaard*, p. 97.

Com efeito, conforme Valls, Kierkegaard “considerava que uma ética puramente humana, depois do cristianismo, não deixava de ser um retorno ao paganismo”.³⁰⁸ Conformar a norma ética como o absoluto mesmo, equivale a divinizar a ética tornando-a *eo ipso* pagã e atéia.³⁰⁹

“Se a ética fosse o estágio supremo bastariam as categorias da filosofia grega: a auto-suficiência da ética é paganismo e anticristianismo, porque ignora a fé.(...)Se a ética quer ser auto-suficiente, e por isso mesmo proclama ser divina, de substituir a Deus, tornando-se desse modo não só pagã, mas também atéia”.³¹⁰

Ao enunciar no *Conceito de Angústia*, a distinção entre a “primeira ética”, imanente e objetiva e a “segunda ética”, baseada num mandamento divino, Kierkegaard remete a uma demarcação entre o paganismo e o cristianismo.

No paganismo (moral clássica) se pode encontrar um *imperativo intelectual*, onde o pecado era caracterizado pela ignorância, como afirmava Sócrates, *pecar é ignorar*. Nesse aspecto, a ética é uma questão teórica, onde o que importa para o indivíduo é “conhecer o bem”, para conseqüentemente, “agir bem”. Aquele que pratica o mal é caracterizado como “ignorante”.

³⁰⁸ Valls, *O que é ética*, p. 42.

³⁰⁹ Cf. Modica, *Una verità per me*, p. 125

³¹⁰ Pareyson *Apud* Modica, *Una verità per me*, p. 125.

No cristianismo, o Indivíduo ao estar perante Deus, transforma sua própria consciência por meio da consciência do pecado, ou seja, enquanto pecador, ele reconhece o bem, e no entanto, faz o mal. Dessa forma, o indivíduo precisa de uma revelação divina para mostrar que o pecado consiste em que o homem não pode compreender o bem, porque não quer compreendê-lo, modificando assim, as categorias éticas em cristãs. Com pressupostos religiosos, tal ética, retira do cristianismo a sustentação teológica e filosófica de seus preceitos.

Alguns críticos argumentam que Kierkegaard, ao reduzir o ético ao geral, em determinados contextos, se refere mais ao fato do que ao direito, uma vez que, acima de normas morais universais, encontra-se o próprio fundador de tais normas; dessa maneira, um sistema compacto de ética torna-se inepto, apontando assim, para a necessidade de constituir valores éticos, não tomando como centro o dever e o universal compreendidos isoladamente.³¹¹

No tocante a isso, no *Post Scriptum Conclusivo não Científico*, designado pelo próprio Kierkegaard como o ponto crítico de toda a sua obra,³¹² Kierkegaard insiste em afirmar que a ética se concentra essencialmente no Indivíduo, “e do ponto de vista ético, é dever de cada um tornar-se um homem inteiro”.³¹³

Considerada no nível individual, é como se enuncia a ética descrita no *Post Scriptum*. Ao analisar

³¹¹ Cf. Giordani, *Iniciação ao existencialismo*, p. 42.

³¹² Cf. Kierkegaard, *O.C.* XVI, p. 9.

³¹³ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 294.

sua época, Kierkegaard parte da perspectiva da subjetividade ético-religiosa. Seu objetivo é levar os homens à consciência da sua individualidade, constituindo por isso, "a categoria do Indivíduo", o ponto decisivo em ética.³¹⁴

"A própria realidade ética de um indivíduo deve ter mais significado para ele que o céu e a terra e tudo o que contém, mais que os 6.000 anos de História mundial...".³¹⁵ Para Kierkegaard, com as tendências objetivas e abstratas de sua época, foi esquecido o que *significava existir e o que significava interioridade*.³¹⁶

"Essas tendências eram acompanhadas por uma propensão à identificação com entidades abstratas e amorfas como "humanidade" ou o "público"; desse modo, as pessoas se isentavam de responsabilidades individuais pelo que pensavam ou diziam".³¹⁷

Havia em seu tempo, uma inclinação por parte das pessoas, a não admitir o fato de que cada um é responsável por si próprio e por suas ações; conseqüentemente, procuravam refúgio no âmbito impessoal de idéias abstratas, objetivas e reificadas.

A ética entendida desse modo conduz o homem a perder-se na "massa" e a esquecer a sua singularidade. Para Kierkegaard, cada indivíduo existente pertence ao mundo ético da liberdade. No entanto, ser autônomo constitui-se como um desafio, no qual muitos não

³¹⁴ Cf. Kierkegaard, *O.C.* XVI, p. 95.

³¹⁵ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 290.

³¹⁶ Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 212. Para uma melhor compreensão do tema, ver no primeiro capítulo desta tese, o contexto filosófico, onde se expõe a concepção de *inderlighed* (interioridade) em Kierkegaard.

³¹⁷ Gardiner, *Kierkegaard*, p. 44.

suportam, uma vez que se acentua a angústia da decisão e a responsabilidade que é inerente ao ato livre. Dessa forma, o indivíduo tende a renunciar à sua própria liberdade para se acomodar na segurança das verdades dadas.

Enquanto as ações humanas eram reunidas em conceitos abstratos e abrangentes “que lhes retiravam o valor intrínseco e lhes roubavam qualquer significação que pudessem ter do ponto de vista subjetivo dos agentes envolvidos”³¹⁸, tal *ethos* possibilita que cada um se torne um ponto passivo em meio à multidão³¹⁹ porque, ou a multidão “provoca uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade, ou pelo menos, atenua a responsabilidade do indivíduo fracionando-a”.³²⁰ Na medida em que o indivíduo segue a maioria, o preceito moral identifica-se com a opinião comum. Interpretada desse modo, a moral é negativa.

Na concepção de Kierkegaard, a ética deve lidar propriamente com a interioridade de cada pessoa, uma vez que, “... a própria realidade ética do indivíduo é a única realidade, mas a realidade ética não é mais a atividade exterior histórica do indivíduo”.³²¹

Kierkegaard enfatiza a história pessoal e subjetiva do indivíduo, opondo-se ao ponto de vista da

³¹⁸ Gardiner, *Kierkegaard*, p. 46.

³¹⁹ De acordo com Kierkegaard, ao se falar de “multidão”, se toma o conceito formal, “a multidão é o número, o numérico... a partir do momento que agem pelo número, tornaram-se” multidão “, “a multidão”. ” Cf. Kierkegaard, O. C. XVI, p. 83.

³²⁰ Kierkegaard, O.C. XVI, p. 83.

³²¹ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 479.

História mundial adotado pelo hegelianismo,³²² que não admitia nenhuma legitimidade interior, visto que o processo histórico segue um curso inevitavelmente necessário, não respeitando assim, a liberdade do agente humano que é apenas um simples momento da História mundial.³²³

No sistema hegeliano não se obtém um exame da ética de uma perspectiva íntima ou individual. Na concepção de Kierkegaard, Hegel menospreza a singularidade do indivíduo, enquanto existente, excluindo assim, o ético, uma vez que seu sistema tem a pretensão de colocar tudo em um processo que supera o individual e, por conseguinte, esvazia a dimensão ética, pois Hegel, ao tentar explicar a vida em termos de processo histórico, tira do próprio indivíduo a responsabilidade ética.³²⁴

Kierkegaard observa que "... a ética foi expulsa do sistema, e em seu lugar foi incluído algo que confunde o histórico-mundial com o individual, e as desconcertantes exigências temporais com a exigência eterna que a consciência faz ao indivíduo".³²⁵

Para Kierkegaard, a questão do indivíduo é decisiva. Hegel esquece que a existência é

³²² A História, na concepção hegeliana, é caracterizada por ser um lugar onde o *Espírito Absoluto* se manifesta. Para Hegel, a História realiza as manifestações do Espírito que é o que une e dá um sentido aos acontecimentos históricos. "Devemos buscar na História um fim universal, o fim último do mundo, não um fim particular do espírito subjetivo ou do ânimo". Hegel, G. W. *A razão na história. Introdução à filosofia da história universal*. Lisboa : Edições 70, 1995. p.32.

³²³ Kierkegaard ao utilizar a expressão *histórico-mundial* está fazendo uma crítica ao sistema hegeliano, que foi quem cunhou e usou frequentemente essa concepção. Tal crítica é propriamente, uma polêmica com a idéia de progresso hegeliana e sua visão acerca da história. Gardiner afirma que: "A ética era, dessa forma, assimilada pelo público, o objetivo. Imaginar alguém como agente moral era reconhecer seu lugar numa ordem estabelecida..." Gardiner, *Kierkegaard*, p. 96.

³²⁴ A diferença entre o pensamento objetivo e o pensamento subjetivo, consiste no fato de que, o segundo torna possível a ética, enquanto o primeiro a torna impossível, uma vez que o que conota o pensamento objetivo é o sistema, caracterizado por ser fechado e conclusivo, e o que caracteriza a ética é o devir, a aspiração contínua, donde há a incompatibilidade entre ética e sistema. Cf. Modica, *Una verità per me*, p.132.

³²⁵ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 293-294

interioridade³²⁶ e “desde que se elimine a subjetividade, e da subjetividade a paixão, e da paixão o interesse infinito, não existe absolutamente decisão”.³²⁷

Com efeito, qualquer *decisão reside na subjetividade*. A realidade de cada um é caracterizada como o único interesse ético, e deve resistir a qualquer intento de ser externizada ou objetivada, no Histórico-mundial, ou em preceitos morais estabelecidos socialmente. Disto se segue que:

“... a ética tem sobre cada ser existente uma exigência irrecusável, porque ela é prescrição essencial da existência individual. Exigência irrecusável, porque tudo o que um homem faz e mesmo a mais espantosa realização não deixa de ter um significado duvidoso, se o indivíduo, quando escolheu, não se tornou eticamente claro a ele mesmo e se não clarificou eticamente sua escolha”.³²⁸

Tal esforço individualista, no qual Kierkegaard conduz o tratamento dado ao ético, termina por tornar possível, pela via da subjetividade, uma congruência entre as esferas ética e religiosa, tendo em vista que, *Deus só existe para a interioridade da subjetividade*. Sciacca em sua análise sobre esse tema, salienta uma conciliação entre ética e religião:

“Há uma moralidade... toda interior, que não transborda... para a eticidade, não se

³²⁶ Esta palavra é igualmente traduzida por ‘vida interior’ ou mesmo ‘fervor’ (nos escritos religiosos), Kierkegaard entende que o homem não é determinado pelo mundo exterior (condições exteriores, leis) mas pelo eterno. Desse modo, a interioridade dá acesso ao eterno no homem, em outros termos, a ‘interioridade’, ou a ‘vida interior’, é a eternidade. Cf. *O. C. XX*, p. 70.

³²⁷ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 43.

³²⁸ Kierkegaard, *Post scriptum*, p.121.

resolve no *ethos* da comunidade e do estado. Esta moralidade, sem contrastar-lhe, se desloca para a religião. Ela não transita pelo caminho da fé, que aguarda pela força do absurdo; nem dissolve o indivíduo na massa...".³²⁹

Com efeito, entendida dessa forma, a moralidade deixa o indivíduo na subjetividade, enquanto singular, perante Deus. É importante ressaltar que o modo de se chegar a Deus é pela via do subjetivo. Para Kierkegaard, a existência religiosa verdadeira deve tornar-se subjetiva; é essencialmente relação do singular, em sua interioridade, com o Absoluto. O característico da interioridade é a paixão, entendida como uma certeza subjetiva.

É por meio da paixão da interioridade, que se faz possível uma união entre o finito e o infinito. Nesse sentido, *a paixão da interioridade é a mais alta expressão da subjetividade*.³³⁰ O indivíduo que *escolhe o caminho subjetivo* "no mesmo instante, tem Deus, não em virtude de uma reflexão objetiva, mas em virtude da paixão infinita da interioridade".³³¹

Dessa forma, "Deus é precisamente o que se adquire a qualquer custo, o que na compreensão da paixão constitui a verdadeira relação da interioridade com Deus".³³² Essa condição interna expressa-se como comprometimento pessoal, como envolvimento apaixonado,

³²⁹ Sciacca, *História da filosofia*, 3ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1968. Vol III. p. 94.n.

³³⁰ Kierkegaard, *Post scriptum*, p.173

³³¹ Kierkegaard, *Post scriptum*, p.173-174.

³³² Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 174.

onde se enfatiza a firmeza de propósito e a profundidade de sua convicção.³³³

Assim, a incerteza objetiva mantida na apropriação da interioridade mais apaixonada,³³⁴ é a verdade na concepção de Kierkegaard. Portanto, a categoria da subjetividade se refere à apropriação existencial da verdade, que se apresenta no contexto ético e religioso. É, precisamente no âmbito ético-religioso, que se afirma a certeza subjetiva movida pela paixão da interioridade.

De acordo com Kierkegaard, é na subjetividade, na interioridade, que reside a verdade,³³⁵ ou seja, é pelo modo como o indivíduo vive a verdade que se pode compreender a profundidade e autenticidade desta verdade, uma vez que esta é experimentada interiormente e se expressa na vida do indivíduo.

Não sendo a verdade objeto do pensamento, mas processo de apropriação pelo sujeito, o fundamental é que a verdade seja acolhida pelo indivíduo como princípio de vida, não importando conhecê-la. Aquilo que é incerteza objetiva, sustentada com a mais alta paixão torna-se verdade existente para o indivíduo.

Apropriando-se da verdade, o indivíduo se torna sujeito na verdade, tornando-a pessoal e interior, nesse

³³³ É importante ressaltar que, na concepção de Gardiner, Kierkegaard, ao caracterizar o modo de existência ético em *A Alternativa*, tem como principal preocupação “a qualidade subjetiva da vida daquele que se compromete com o ponto de vista moral; quaisquer que sejam os esforços que ele empenhou em outras oportunidades para acomodar o ético, permanece o fato de que, nesses contextos, não é a aplicação de padrões gerais ou publicamente compartilhados que o juiz enfatiza, mas o modo como o agente desempenha seus atos e a profundidade de sua convicção, a verdade consigo mesmo”. Gardiner, *Kierkegaard*, p. 62-63.

³³⁴ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 176.

³³⁵ Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 179.

sentido, *a subjetividade é a verdade*.³³⁶ Esta é vivida, é fruto da ação e não de um pensamento teórico, é uma postura de vida.

Kierkegaard afirma que existe *a verdade que é verdade para mim*.³³⁷ Assim encontramos a verdade através de nosso modo de apreender as coisas o qual é a nossa paixão; entendida dessa forma, a verdade é uma afirmação pessoal em relação ao mundo.

Kierkegaard mostra que o valor supremo consiste na existência subjetiva. Nesses termos, sendo a subjetividade condição interior pessoal do indivíduo em relação à ética e à religião, torna-se possível estabelecer uma compatibilidade entre ambas.

Outra abordagem também sugere uma continuidade entre o ético e o religioso: quando *Johhanes Climacus*,³³⁸ autor pseudônimo do *Post Scriptum*, faz referência à obra *Estádios no Caminho da Vida*, que trata especificamente dos estádios estético, ético e religioso, ele reitera que, “apesar da tríplice divisão, o livro ainda assim é um *ou-ou*. O estádio ético e o estádio religioso tem, na verdade uma relação essencial um com o outro”.³³⁹

De acordo com Swenson, o ético é apresentado por Kierkegaard:

“com a *reservatio mentalis* de que sem uma intervenção e um fundo religioso, a realização do ideal ético é de fato

³³⁶ Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 180.

³³⁷ Cf. Kierkegaard *Textos selecionados*, p. 39.

³³⁸ Gouvêa salienta que, o autor-personagem, Johannes Climacus “deve ser entendido como uma ponte do estágio ético para o religioso”. Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 266.

³³⁹ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 251.

impossível. Torna-se então a função da ética desenvolver a receptividade para a religião, um sentimento de necessidade por ela".³⁴⁰

Com efeito, a esfera ética contém uma tensão para um "telos", um esforço para chegar a ser espírito diante de Deus. Johannes Climacus salienta ainda, que o livro *A Alternativa* (que expõe os modos de vida estético e ético) comporta uma conclusão ética; e segundo ele, é este precisamente o erro contido nesta obra. Deveria ter se tornado claro, que o livro deveria ser orientado religiosamente no lugar de eticamente.³⁴¹ Dessa forma, "Em *Estádios*, isso se tornou claro e o religioso afirmou seu lugar".³⁴²

Johannes Climacus reitera ainda, em uma passagem do *Post Scriptum* que "para o religioso, é requisito essencial que tenha passado pelo ético... se o religioso é verdadeiramente o religioso, se ele submeteu a si mesmo à disciplina do ético e a preserva dentro de si mesmo...".³⁴³

Nesse aspecto, somente o indivíduo que experimentou a seriedade do estágio ético, é capaz de fazer a transição para a esfera religiosa. A ética é questão de seriedade; diferente do esteta, há no indivíduo ético, coerência íntima e clareza interna. Dessa forma "o homem deve ser...capaz de conceber a ética com paixão primitiva para desobedecer com seriedade, a

³⁴⁰ Swenson *Apud* Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 217.

³⁴¹ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 220.

³⁴² Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 251.

³⁴³ Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 328.

fim de que nesta catástrofe emergja a possibilidade originária do religioso".³⁴⁴

Mediante isso, com relação à descrição dos estádios em estético, ético e religioso, entre os comentadores de Kierkegaard, Valls caracteriza os estádios como estético, ético e ético-religioso,³⁴⁵ evidenciando o estágio ético-religioso como "o individuo que constata a insuficiência da existência centrada em si mesma e a necessidade do reconhecimento da realidade de Deus como realidade última".³⁴⁶

Nessa mesma perspectiva Jean Wahl explicita que o ético-religioso para Kierkegaard se distingue profundamente do ético que foi suspenso na obra *Temor e Tremor*.³⁴⁷ Tal ético-religioso se evidenciaria como a segunda ética.

Concernente a isso, Valls ressalta com propriedade que "a descrição do estágio ético-religioso mostra a confusão que se instalou na filosofia e teologia quando ambas se desviaram do caminho e pretenderam ultrapassar os seus limites utilizando uma lógica calculista e indiferente, no caso, a mediação como condição de se chegar a Deus, reduzindo-O a um elemento final no mesmo processo lógico. (...) Tanto a filosofia quanto a ética se perverteram ao trocar o amor e a seriedade ética por um saber que transformou Deus em um paliativo".³⁴⁸

³⁴⁴ Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, p. 632.

³⁴⁵ Cf. Valls A. & Almeida J. M. *Kierkegaard*, p. 28.

³⁴⁶ Valls A. & Almeida J. M. *Kierkegaard*, p. 36.

³⁴⁷ Cf. Wahl, *Études kierkegaardienes*, p. 593.

³⁴⁸ Valls A. & Almeida J. M. *Kierkegaard*, p. 45.

Pareyson assinala que na vida ético-religiosa à qual Kierkegaard se refere, ética e religião são inseparáveis, na medida em que, “o estádio religioso não pode andar separado do estádio ético (...) no sentido em que alcançado o estádio religioso a ética mesma vem reavaliada: suspensa na sua suficiência, mas reafirmada na sua dependência da vida religiosa”.³⁴⁹

Alguns autores conferem à ética um posto de menor relevância no pensamento de Kierkegaard. Entendida apenas como esfera de transição, o ético realiza uma função de mediação. “O poético é glorioso, o religioso ainda mais glorioso, o que está no meio é baboseira, não importando quanto talento tenha sido ali desperdiçado”.³⁵⁰ Nesses termos, a alternativa, o ou-ou, se daria entre uma vida estética e uma vida religiosa.

É digno de nota observar que a ética, em *Estádios no Caminho da Vida*, acha-se conceituada claramente por Kierkegaard, como esfera de passagem, não é mais que um ponto de passagem para o religioso, “a esfera ética é somente uma esfera de transição”.³⁵¹

O estádio ético é preparatório para o religioso, que é propriamente onde o indivíduo se realiza. Sendo considerada em si mesma problemática, “a ética... deseja ter um vínculo mais grandioso, aquele com o religioso”.³⁵²

“A esfera ética é uma esfera de transição, que todavia não é atravessada de uma vez por todas...”.³⁵³

³⁴⁹ Pareyson *Apud* Modica, *Una verità per me*, p.127.

³⁵⁰ Kierkegaard *Apud* Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo*, p. 214.

³⁵¹ Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, p. 693.

³⁵² Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, p. 649.

³⁵³ Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, p. 693.

Disto se segue que o estágio religioso tem como pressuposto os elementos da vida ética, fundamentados no Absoluto.

De acordo com Valls, é comum a análise da ética kierkegaardiana sem considerar o conjunto da obra de Kierkegaard, se tornando uma grande limitação, uma vez que:

““o estágio ético”, só descreve uma etapa, ou uma concepção de ética em Kierkegaard. A análise da ética é feita pelo juiz Wilhelm em *A Alternativa*, e se mantém no interior da linguagem hegeliana, Johannes de *Silentio* critica as bases da ética primeira em *Temor e Tremor*. *Halfiniensis* distingue duas concepções de ética, no *Conceito de Angústia*, e *Climacus* defende uma ética segunda no *Post Scriptum*. Enfim, o próprio Kierkegaard mostra uma segunda ética nas *Obras do amor*.”³⁵⁴

Esta segunda ética, ou ética cristã é o próximo tema a ser abordado nesta tese.

³⁵⁴ Valls A. & Almeida J. M. *Kierkegaard*, p. 43.

4. A ÉTICA CRISTÃ EM KIERKEGAARD

4.1 "Det Ethiske", "Det Saedelige", "Moralsk"

A questão da ética em Kierkegaard é mais complexa e profunda do que sustenta a interpretação tradicional, que limita a ética kierkegaardiana à descrição do "estádio ético", o qual *só descreve uma etapa, ou uma concepção de vida, e não pode ser generalizado como a concepção de ética em Kierkegaard.*³⁵⁵

Tal conflito com relação ao conceito de ética, neste autor, ocorre devido ao fato de os pseudônimos criados por Kierkegaard articularem e jogarem com o conteúdo e a concepção de ética entre si, mudando continuamente de enfoque. Nesse sentido, para explicitar as significações da existência ética, faz-se necessário esclarecer os três termos utilizados por Kierkegaard no âmbito ético, mas que estão em conexão, a saber: *det Ethiske* (o estágio ético); das *Sittliche/det Saedelige* (o mundo ético ou vida ética); e *Moralsk* (moral).³⁵⁶

Em várias obras assinadas por pseudônimos diferentes, Kierkegaard descreve o estágio ético (*det Ethiske*) como sendo, em certo sentido, o mundo ético (*det Saedelige, das Sittliche*)³⁵⁷, determinado pela

³⁵⁵ Valls & Almeida, *Kierkegaard*, p. 43.

³⁵⁶ Na tradução francesa os termos são tratados a maior parte do tempo como sinônimos, ou com conceitos vagos, contudo, na linguagem filosófica kierkegaardiana, tais termos tem cada um uma função. Cf. Politis, *Le vocabulaire*, p. 18.

³⁵⁷ De acordo com André Clair, Kierkegaard não escreveu: "det Ethiske" é 'det Saedelige', no entanto, a forma de relação significa uma atribuição sob a forma de uma explicitação, 'det Ethiske' no sentido de 'det Saedelige'. Cf. O. C. V, p, 151. Cf. Clair, *Kierkegaard existence et éthique*, p.68.

generalidade das normas; quer dizer, a ética é o universal e como tal vale igualmente para todos.³⁵⁸ Nota-se uma identidade parcial do estágio ético (det Ethiske) e do mundo ético (det saedelige), onde o segundo é a qualificação prioritária do primeiro.³⁵⁹

A dimensão desta identificação pode ser constatada em várias passagens de obras de Kierkegaard: '*a ética é o geral, e a este título é aplicável a cada um*';³⁶⁰ '*seu compromisso ético é expressar-se constantemente no universal, abolir a sua particularidade afim de tornar-se universal*'³⁶¹; '*a ética é o geral e como tal, pede manifestação*'.³⁶²

Em *A Alternativa, Estádios no Caminho da Vida e Temor e Tremor*, a apreciação da ética se mantém dentro de uma linguagem hegeliana, ou seja, o indivíduo ético vive em perfeito acordo com as regras de vida admitidas na sociedade. A ética se apresenta em termos de manifestação, exteriorização e generalidade.³⁶³

Com efeito, ao se identificar elementos da ética hegeliana, tal fato nos remete à obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel, publicada em 1821. A Filosofia do Direito tem como conceito desenvolver a idéia de liberdade, trata de como se dá a efetivação da liberdade concreta na história. A estrutura da Filosofia do Direito desenvolve três partes complementares e congruentes, são os momentos da liberdade: Direito Abstrato; moralidade (moralidade subjetiva); e eticidade (moralidade objetiva) - *Sittlichkeit* em alemão.

³⁵⁸ Cf. Clair, *Kierkegaard existence et éthique*, p.69.

³⁵⁹ Cf. Clair, *Kierkegaard existence et éthique*, p.79.

³⁶⁰ Kierkegaard, *O. C. V*, p, 146.

³⁶¹ Kierkegaard, *O. C. V*, p, 146.

³⁶² Kierkegaard, *O. C. V*, p, 171.

³⁶³ Cf. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, p. 269.

O direito abstrato está no nível do ter, direito de propriedade, é a liberdade na sua forma mais primitiva. Na moralidade (moralidade subjetiva) se está saindo do nível do ter para o do ser, do nível do imediato para o da racionalidade, e a eticidade (moralidade objetiva) é a efetivação da liberdade, está no nível da universalidade, é no social que se efetiva a liberdade, na história universal que se concretiza a liberdade do direito abstrato.³⁶⁴ Em Hegel, a eticidade (moralidade objetiva) exprime *a unidade e a verdade destes dois momentos abstratos*: o direito e a moralidade subjetiva. A eticidade (*Sittlichkeit*) diz respeito às determinações objetivas: tem um conteúdo e uma existência que se situa num nível superior ao das opiniões subjetivas, no qual *as instituições e leis existentes em si e para si*. Entra “no terreno sólido e real da eticidade (*Sittlichkeit*), concretizada em instituições (supra-individuais) como a família, a sociedade civil e o Estado”.³⁶⁵

Para Hegel, pensar a idéia de liberdade é pensar a contradição entre o individuo e o social. A verdadeira liberdade não se dá na sociedade civil mas no Estado. É o Estado que representa o coletivo, dá condições para que o individuo seja livre, e assegura a plena realização da racionalidade; a vida no plano do universal e o exercício da liberdade concreta. A individualidade que reivindicasse a si mesma, seria para Hegel, o “Mal” (*Böse*), porque impediria a objetivação no

³⁶⁴ Não cabe nesse trabalho entrar no mérito deste estudo devido à amplitude e complexidade do tema. Faz-se aqui apenas algumas considerações, mas para um melhor aprofundamento ver: HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

³⁶⁵ Valls, *O que é ética*, p. 55.

universal, onde o “Bem” e assim “divina”, é a ética mesma, como expressão do geral.³⁶⁶

Somente como membro do Estado é que o indivíduo tem moralidade e objetividade. A liberdade é então, síntese entre a sociabilidade e a individualidade: tal síntese Hegel denomina “liberdade concreta”, na qual o indivíduo não é considerado fim absoluto da vida coletiva.

Nesse enfoque, o mundo ético (*det Saedelige*):

“...é a vida ética enquanto se realiza na efetividade dos costumes de um grupo humano, tem um caráter de objetividade social, uma forma de independência e transcendência em relação aos indivíduos, é a sociedade dos hábitos e dos costumes, organizada segundo as normas comuns a uma sociedade e em referência a um estado, é então por essência manifesta e visível a todos.”³⁶⁷

Esta concepção de ética está em acordo com a exposta em *A Alternativa* e em *Estádios nos Caminhos da Vida*, onde o pseudônimo Juiz Wilhelm expoente máximo do estágio ético, é um burguês, pai de família exemplar, desempenhando suas funções oficiais com o Estado, e cumpridor dos seus deveres, está em perfeita ordem com as normas sociais.³⁶⁸

Em *Temor e Tremor*, conforme Evans “a concepção do ético de Johannes de Silentio (pseudônimo usado por

³⁶⁶ Em Hegel a ética adota características de divindade, nesse enfoque, Deus é colocado dentro do ético, pois mesmo Deus, desta perspectiva, deve se sujeitar ao ético. Com efeito, a relação de Deus com o homem é sempre mediada pelo universal, nunca é direta; nesse caso, o indivíduo só se restituirá a si mesmo enquanto obedecer voluntariamente ao Estado e se identificar com o universal concreto onde consegue o seu ser e a sua substância, que é a vontade universal do Espírito (Absoluto) objetivado no Estado. Cf. Maritain, J. *Apud Modica. Fede libertà peccato*, p.49.

³⁶⁷ Clair, *Kierkegaard existence et éthique*, p.68.

³⁶⁸ Conforme Hegel, a moralidade é a concordância entre o dever da consciência e a norma pública, em último lugar, a ordem do Estado. Por isso, a realização do dever consiste precisamente em ser um bom cidadão; nesse enfoque, o matrimônio (família) e o trabalho desempenham uma notável função. É importante ressaltar que, se por um lado em nenhum momento o juiz desenvolve a filosofia hegeliana desde seus fundamentos, mas a dá por suposta, por outro lado, Hegel nunca teria estabelecido uma garantia para a felicidade vital dos indivíduos a partir da progressiva formação histórico-mundial, como pretende o juiz Wilhelm na obra *A Alternativa*.

Kierkegaard) é essencialmente hegeliana. As mais elevadas obrigações éticas são concretamente incorporadas em instituições da sociedade".³⁶⁹ É esta ética que é teleologicamente suspensa. Identificada com a noção hegeliana de *Sittlichkeit*, esta ética é determinada pela generalidade das normas.

Kierkegaard sob o pseudônimo Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*, tem como intuito questionar o caráter absoluto da ética, evidencia-se isso através da distinção que Johannes faz entre universal e absoluto, na qual, Deus é identificado como o próprio Absoluto, incomensurável com o universal ético enquanto absoluto. O indivíduo refere-se absolutamente ao Absoluto, determinando "...sua relação com o geral por sua relação com o Absoluto, e não sua relação com o Absoluto por sua relação com o geral".³⁷⁰ E é por força da sua 'relação absoluta' com o Absoluto, que o indivíduo pode estar acima do geral.³⁷¹

Ralph McInerny explicita que, o pensador dinamarquês adotou conscientemente uma visão hegeliana da ética com o intuito de apontar sua inadequação como uma análise da ação humana. Identificar o ético com o universal, é algo que Kierkegaard nunca faria em seu próprio nome, pode-se mostrar que *Temor e Tremor* é inconsistente com as opiniões apresentadas no *Post Scriptum* e em outras obras.³⁷²

Sendo o "mundo ético" (*det Saedelige*) aquele da manifestação e da generalidade, como se dá a relação

³⁶⁹ Evans Apud Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 72.

³⁷⁰ Kierkegaard, *O. C. V*, p. 161.

³⁷¹ Cf. Modica, *Fede libertà peccato*, p. 50-51.

³⁷² Cf. McInerny Apud Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 73.

deste mundo com a subjetividade do agente moral? Cabe determinarmos aqui, o significado do termo *Moralsk* (moral) utilizado por Kierkegaard.

Conforme Clair:

“A dimensão da interioridade é essencial; ela significa precisamente a disposição íntima do sujeito moral, sua atitude e, em termos kierkegaardianos, ela se relaciona com a escolha ética de si como afirmação originária de um gênero de vida, onde precisamente será explorado o elemento propriamente ético”.³⁷³

Só existem quatro ocorrências do substantivo *moralitet* (moralidade) nas obras de Kierkegaard. A primeira em um artigo de jornal de 1836, com uma significação muito geral. A segunda ocorre na obra *A Repetição*, onde *Moralitet* e *Saedelighed*³⁷⁴ são termos associados e redundantes; as outras citações ocorrem nas obras *O Conceito de Ironia* e em *Temor e Tremor*, nos quais tal termo assume a tese de Hegel com relação à distinção entre *Moralitet* (moralidade) e *Saedelighed* (eticidade)³⁷⁵, e Kierkegaard retoma e assume a dualidade hegeliana.³⁷⁶

Tal relação nos leva a pensá-la em função de um outro termo, o indivíduo (*den Enkelte*) kierkegaardiano o qual na obra *Temor e Tremor* toma em conta a definição hegeliana de eticidade (*Saedelighed*), e a recusa em proveito de uma intervenção de um momento ético-

³⁷³ Clair, *Kierkegaard existence et éthique*, p.82.

³⁷⁴ O termo *Saedelighed*, é definido por Álvaro Valls como eticidade, vida moral concreta, em instituições, referindo-se neste contexto às formas da *Sittlichkeit* hegeliana. Cf. Valls. *O Conceito de Ironia*, p.14.

³⁷⁵ Para André Clair, o estágio ético de Kierkegaard faria uma síntese de ‘*Moralitet*’ e ‘*Saedelighed*’. Porque a vida ética comporta uma dimensão de interioridade, ou de escolha, que significa a *Moralitet*, e uma dimensão de exterioridade, de realização sociopolítica, que significa a *Saedelighed*. É então a vida social efetivada. Cf. Clair, *Kierkegaard existence et éthique*, p.82.

³⁷⁶ Cf. Clair, *Kierkegaard existence et éthique*, p.79 a 81.

religioso (segunda ética), que é de maneira radicalmente nova: esta eticidade (Saedelighed) efetivada, entrelaçando dinamicamente universal e singular, finito e infinito, temporal e eterno, exterioridade e interioridade.³⁷⁷

Esta “segunda ética” soluciona e supera os problemas que a “primeira ética”, determinada aqui como a ética desenvolvida por Hegel, fundada na imanência, na metafísica, não tem capacidade. É no *Post Scriptum* que Kierkegaard, sob o pseudônimo de Johannes Climacus desenvolve a insuficiência da “primeira ética”.

Nesta obra, Climacus confere à ética um caráter existencial, opondo-se à ética hegeliana, que coloca em evidência o gênero humano na sua universalidade abstrata. A ética³⁷⁸ exposta por Climacus neste livro é identificada com a ‘interioridade’, diz respeito ao indivíduo. Conforme Climacus, uma ética requer em primeiro lugar a afirmação do indivíduo; percebe-se assim a crítica endereçada à filosofia sistemática de Hegel, ou seja: “o sistema não comporta uma ética”.³⁷⁹

O hegelianismo permanece no âmbito da abstração e do puro conceito não se concretizando, sendo desta forma incapaz de uma ética, uma vez que não existe ética sem realidade histórica. A filosofia hegeliana evitando assim determinar sua relação com o existente, ignora a ética; conseqüentemente, o esquecimento do problema da existência coincide com a perda da ética, considerando que “o ético” é uma categoria essencial da existência humana como tal.

³⁷⁷ Cf. Politis, *Le vocabulaire*, p. 20.

³⁷⁸ O termo de referência é precisamente “ética” (Ethik). Cf. Clair, *Kierkegaard existence et éthique*, p.83.

³⁷⁹ Ver infra p. 129-130.

Nesse enfoque, a dimensão subjetiva é afirmada por Climacus, a decisão reside na subjetividade, a ética se concentra no indivíduo e a tarefa ética de cada indivíduo é se tornar um homem inteiro. Concernente a isso, Hegel permanece no “estádio ético” (det Ethiske), ao reduzir o indivíduo ao geral, o pensamento subjetivo ao pensamento objetivo; contudo, o estágio ético (det Ethiske) não é toda a ordem ética, havendo uma primazia da *decisão* sobre a universalidade e as normas. “A decisão ética é pessoal, e vai além de categorias universais definidas seja pela cultura e pelas condições sócio-políticas, seja por sistemas filosóficos”.³⁸⁰

De acordo com Cauly: “O estágio ético faz explicitamente referência à “primeira ética” determinada como moralidade objetiva (eticidade), e é a partir desta ética que o cristianismo se manifesta como uma “segunda ética” oposta à “primeira ética””.³⁸¹

Com efeito, repassando as obras que descrevem a ética, se identifica um percurso que pode ser resumido em: “primeira ética” e “segunda ética”. Tal percurso, além de conduzir de uma concepção de ética à outra distinta, traz à luz o problema que a “primeira ética” encerra, ao qual a “segunda ética” resolve.

O percurso que vai de “*A Alternativa*” ao “*Conceito de Angústia*”, resume-se no argumento do pseudônimo *Vigilius Holfniensis*: a ética encalha na realidade do pecado.³⁸² E esse mesmo argumento sobre a ‘realidade do pecado’, torna-se o ponto inicial dos livros posteriores ao “*Conceito de Angústia*”, onde a

³⁸⁰ Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 250.

³⁸¹ Cauly, *Kierkegaard*, p.115.

³⁸² Cf. Kierkegaard, *O. C. VII*, p. 122.

ética é desde então, “outra” ética, capaz de tomar essa realidade como ponto de partida. A perspectiva da ética é transformada.

O pecado não é um mero acidente, algo que se encontre por acaso em qualquer indivíduo. O âmbito do pecado é a esfera individual, subjetiva, é a seriedade, sinônimo de responsabilidade, que nos remete à primeira ética, compreendida aqui como a ciência ideal, *disciplinadora, cujas exigências se revelam simplesmente repressivas, nada criando.*³⁸³

Esta ética pressupõe que o homem a quem se direciona a exigência ética possui as condições para cumprir com dita exigência, contudo, como compreender as situações em que o indivíduo falhou, em que o ideal ético não se realizou? O arrependimento é exigido; no entanto, esse mesmo arrependimento não liberta o indivíduo: identifica-se assim a contradição ética. O que o arrependimento mostra é precisamente que o indivíduo falha diante das exigências da ética.

A segunda ética, fundada sob o conceito do pecado original, com o qual pode explicar o pecado do indivíduo, implica que a ética é compreendida de maneira mais profunda, não se tratando somente de uma fundamentação e conteúdo diferentes: há uma mudança na perspectiva dos fenômenos que são eticamente relevantes, a ênfase recai no “como” se faz, e não somente no “que” se faz.

Na introdução ao *Conceito de Angústia*, sob o pseudônimo de Vigilius Hafniensis se demonstra a diferença estabelecida entre a “primeira ética” e a

³⁸³ Valls & Almeida, *Kierkegaard*, p. 43.

“segunda ética”. Tal distinção, à qual não foi dada tanta importância até pouco tempo atrás, torna-se a chave para uma compreensão da questão ética no *corpus* kierkegaardiano.

A primeira ética pressupõe a metafísica, a segunda ética pressupõe a dogmática. Evidencia-se a inadequação da primeira ética ao confrontar-se com o problema do pecado como ‘determinação da existência’, encontrando a ética, dessa forma, as razões do seu próprio fracasso, pois contém os pressupostos da própria crise.

É uma ética que ignora o pecado e se configura como ‘ciência ideal’ na medida em que toma a idealidade como objetivo, mas longe de partir da realidade para erguer-se ao ideal, ela faz um movimento de descida do ideal até o homem, ignorando assim que a realidade é pecaminosidade.³⁸⁴

Sócrates³⁸⁵ é considerado representante da primeira ética.³⁸⁶ De acordo com Kierkegaard, para Sócrates a questão da ética³⁸⁷ era uma questão teórica, onde a única coisa importante para o homem era “conhecer o bem” e deste modo se seguiria necessariamente um “agir bem”.

³⁸⁴ Cf. Modica, *Fede liberà peccato*, p.129.

³⁸⁵ Na obra de Kierkegaard, a figura de Sócrates (470-399 a.C.) é interpretada de várias formas. Situando-se entre duas interpretações básicas: o pensador irônico no “Conceito de Ironia”, e apresentado nas “Migalhas Filosóficas” (1844) e nas “Obras do Amor” (1847) como o ser humano em seu estado natural, o homem (pagão) em seu máximo de perfeição possível, contraposto ao cristão renascido. Cf. Valls, *Entre Sócrates e Cristo*, p.71.

³⁸⁶ Sócrates sempre foi visto como um padrão de ser humano, em especial o bom cidadão.” Sócrates foi um sereno e honesto modelo de virtudes morais, de sabedoria, de modéstia, de renúncia, de moderação, de equidade, de valores.” Cf. Valls & Almeida, *Kierkegaard*, p. 44-45.

³⁸⁷ Ética é uma palavra de origem grega *éthos*, tem sua correlata no latim *mores*, com o mesmo significado, conduta, ou relativo aos costumes. Sócrates é considerado o fundador da moral, “porque a sua ética (e a palavra *moral* é sinônimo de ética, acentuando talvez apenas o aspecto de interiorização das normas) não se baseava simplesmente nos costumes do povo e dos ancestrais, assim como nas leis exteriores, mas sim na convicção pessoal, adquirida através de um processo de consulta ao seu “demônio interior” (como ele dizia), na tentativa de compreender a justiça das leis”. Valls, *O que é ética*, p. 17. Embora Sócrates questionasse as leis em seus diálogos, buscando estabelecer através da razão sua validade, ele as obedecia. Faz-se aqui, apenas ressaltar, um estudo mais aprofundado sobre a ética socrática, extrapolaria os limites deste trabalho.

Nesse sentido, a ética é a identidade entre ser e saber. Saber o que é a honestidade implica em ser honesto, saber o que é a justiça implica em ser justo. Sócrates, ao enunciar a sua máxima: “Conhece-te a ti mesmo” traduz que “O homem é, essencialmente razão”. E é por meio da razão que devem ser fundamentadas as normas e os costumes morais. Mediante isso, a ética socrática é racionalista, o que nos remete à alegação de que quem age mal, o faz por ignorância do que é o bem.

Ao tomar consciência, o homem abandona a ignorância, e conseqüentemente o erro (pecado nesse contexto é o equivalente a erro) pecar, nessa circunstância, é ignorar. Tal ética não poderia atuar com o conceito de pecado, considerando que a idéia de erros individuais não pode ser identificada com pecado no sentido cristão, o qual é dependente do pecado original.³⁸⁸

Kierkegaard considera a ética grega uma estética, na medida em que afirma o bom, o belo e a eudaimonia (busca da felicidade) como *télos*,³⁸⁹ e se limita, precisamente, à busca da beleza, do agradável, de tudo o que é aprazível. Nesse enfoque, o significado daquilo que os gregos aspiravam como seu ideal ético, molda também a sua concepção de amor, tendo em vista que amar é buscar sua felicidade e realização.

Amar na perspectiva socrática é um processo de ascensão: “trata-se de um amor que passa por um processo de ascensão, começando por amar um belo corpo, mas de

³⁸⁸ Antes da vinda do Eterno no tempo não se podia ter consciência do pecado, tal consciência é, e fica sempre a “*conditio sine qua non*” do cristianismo e é propriamente esta consciência que falta ao paganismo. Cf. Modica, *Fede liberà peccato*, p.90n.

³⁸⁹ A ética socrática é teleológica, ou “de bens”, uma vez que defende a existência de um bem supremo, que seria o fim definitivo a ser buscado pela humanidade.

modo que daí surjam belos discursos, e depois vai subindo e gradativamente abandonando a etapa anterior, em busca de um degrau superior que se realizaria no amor ao belo em si".³⁹⁰ O que é característico do socratismo: "elevar-se" acima da realidade concreta em direção àquilo que entende como a essência.

Contudo, Kierkegaard conclui que não se pode permanecer no patamar socrático; depois de Cristo ter feito o anúncio de sua boa nova, tem-se que avançar em relação a Sócrates. "Tudo seria diferente, e o próprio amor socrático (puramente humano) teria de ser diferente, se Sócrates tivesse vivido nos tempos inaugurados pelo evento *crístico*".³⁹¹ Tal amor socrático (puramente humano) contrasta agora com o amor divino, do Deus no tempo.

Nas *Obras do Amor* (1847) Kierkegaard faz uma contraposição do posicionamento grego antigo com o cristão. Na perspectiva kierkegaardiana o amor é elevado à categoria de um "dever". Essa ética cristã ou segunda ética será abordada no próximo tópico deste capítulo

4.2 O mandamento ético divino nas "Obras do Amor"

As *Obras do Amor*³⁹², livro publicado em 1847, faz parte da obra veronímica do pensador dinamarquês.

³⁹⁰ Valls, *Entre Sócrates e Cristo*, p.71.

³⁹¹ Valls, *Entre Sócrates e Cristo*, p.80.

³⁹² O livro está dividido em duas séries de considerações cristãs em forma de discurso: a primeira analisa o mandamento do amor, a segunda faz referência à caridade, tendo como base a primeira carta de São Paulo aos Coríntios. Conforme Laura Hall, a estrutura retórica do livro propõe recuperar o sentido teológico da lei, esquecido por seus contemporâneos. Cf. Amy Laura Hall, *Kierkegaard and Treachery of love*, Cambridge Studies in Religions and Critical Thought 9. United Kingdom, Cambridge University Press, 2002, pp.9-10.

“Kierkegaard mostra como um novo tipo de vida ética pode ser alcançado e abraçado(...)e pode realizar muito melhor os ideais racionalistas de encontrar e prescrever valores sociais universais frustradamente buscados pela ética filosófica de Platão a Hegel”.³⁹³

O livro se refere como o próprio título demonstra, fundamentalmente, ao amor³⁹⁴, ou às obras do amor, que na perspectiva kierkegaardiana é completamente desinteressado, não esperando qualquer retribuição. No amor não há reciprocidade, é caminho só de ida, não conhecendo o caminho de volta. O amor espera tudo e nunca é desiludido, é a verdadeira ligação entre a terra e o céu; evitando a dispersão no instante, dá à vida terrena um significado diferente, um significado para a eternidade.³⁹⁵

No segundo discurso da primeira série da obra, o ponto de reflexão é o mandamento do amor ao próximo³⁹⁶; o amor constitui-se como um dever: “tu deves amar”³⁹⁷. Nesse enfoque, o amor ao próximo tem como fundamento o amor divino, na medida em que, há a primazia do amor divino que opera no indivíduo, quer dizer, o amor ao próximo só é possível porque Deus nos amou primeiro, ou seja, “deve amar como se é amado”, o amor é expressão da interioridade referida como fé ao eterno. “O amor a Deus e o amor ao próximo, são como duas portas que

³⁹³ Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 250.

³⁹⁴ A língua dinamarquesa dispõe de dois termos ‘*Elskov*’ e ‘*Kjerlighed*’ para dizer “amor”, tais termos não são sinônimos, porém não são também antagônicos. *Elskov* significa o amor imediato, o desejo, compreendido muitas vezes como o correspondente do grego *Éros*, e *Kjerlighed* tem uma conotação mais determinada como amor cristão. Contudo em outros textos, Kierkegaard utiliza sucessivamente os dois termos sem oposição, portanto, a diferença é colocada aqui da maneira mais simples possível, utilizando duas palavras diferentes para significar que o amor é diferente. A distinção entre ambos faz parte de um recurso expositivo. Cf. Clair, *Kierkegaard existence et éthique*, p.52.

³⁹⁵ Cf. Masi, *Il significato cristiano dell' amore in Kierkegaard*, p.218.

³⁹⁶ Kierkegaard toma como base o evangelho de Mt 22, 39 : “O segundo mandamento é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Kierkegaard, *As obras do amor*, p.32.

³⁹⁷ Cf. Kierkegaard, *As obras do amor*, p.32.

simultaneamente se abrem: impossível abrir uma sem abrir a outra, impossível fechar uma sem fechar ao mesmo tempo também a outra”³⁹⁸. O amor a Deus e o amor ao próximo se consumam um no outro, melhor dizendo, “a lição básica das *Obras do Amor* é: amo porque Deus me ama e porque Deus te ama e me ordena que te ame. O amor cristão desce do céu e se volta para o homem concreto”.³⁹⁹

Na afirmação: ‘tu deves amar ao próximo como a ti mesmo’, “está contido o que é pressuposto, que todo ser humano ama a si mesmo”.⁴⁰⁰ Mas esse “si mesmo”⁴⁰¹ se entende como aquele que deve valer para a eternidade, e é esse “dever” que confere ao amor um significado eterno.

Kierkegaard evidencia que a riqueza do amor está precisamente no “tu deves”, pois só quando amar é dever o amor está eternamente assegurado contra qualquer alteração. “O amor que só tem duração pode alterar-se, pode alterar-se em si mesmo, e pode alterar-se deixando de ser ele mesmo”.⁴⁰²

Mediante isso, cabe perguntar: mas que tipo de amor é um dever? Ou, como o indivíduo deve amar? Nesse enfoque, Kierkegaard introduz a diferenciação entre o amor humano, natural, e o amor cristão. No amor natural, evidencia-se a paixão privilegiada, exclusiva, por uma determinada pessoa, amor ao qual se refere o poeta.

³⁹⁸ Kierkegaard *Apud* Masi, *Una verità per me*, p.194.

³⁹⁹ Valls, *Entre Sócrates e Cristo*, p.192.

⁴⁰⁰ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.32.

⁴⁰¹ Conforme Valls: “Kierkegaard supõe o amor a si mesmo, o egoísmo imediato, como um dado, um pressuposto natural. O cristianismo não pode nem quer ordenar o egoísmo o amar imediatamente a si mesmo: pelo contrário, ele supõe que cada um já faz isso, de qualquer modo, e supõe que o amor a si mesmo é até, nos seus devidos limites, sinal de saúde natural. Quem não ama a si mesmo nem poderia ser cristão. (Mas quem se torna cristão tem de passar este amor próprio para a forma do dever, amando, porém, a si mesmo como a um próximo e amando ao próximo como a si mesmo). O cristianismo supõe que o indivíduo ama a si mesmo e então vem e lhe ordena, como mandamento que ame ao seu próximo”. Valls, *Entre Sócrates e Cristo*, p.92 .

⁴⁰² Kierkegaard, *As obras do amor*, p.51.

Tal amor se define por seu objeto, único e específico, é um amor egoísta, de predileção. O fator decisivo é a predileção individual: esse amor tem o critério de sua ação no objeto e nas possíveis qualidades que este porta.⁴⁰³ Considerando que o critério de ação do amor natural é determinado a partir da exterioridade, a relação fundamental altera-se, na medida em que se altera o objeto, não havendo continuidade. Essas características impossibilitam a este amor natural de ser base ou fundamento de uma ética, visto que seu fim se esgota em si mesmo.

O amor cristão contrapõe-se a esse amor humano, natural; no amor cristão, nada especifica o objeto, o amor é interiorizado enquanto dever, e nesse sentido, independente das mudanças na pessoa amada, não há uma mudança fundamental no que se refere ao amor, porque se compreende que “deve” amar.

Kierkegaard refuta toda a explicitação prévia do amor no posicionamento clássico grego⁴⁰⁴, e apresenta uma concepção de inspiração cristã. O amor é imperativo, contudo, formulado como um convite de Deus; há sempre a liberdade humana de cumprir ou recusar, não se trata de um determinismo, mas de uma escolha, nesse sentido, há uma mudança radical na forma de vida do indivíduo que faz tal escolha.

O momento da ética se dá na medida em que se coloca o amor como um dever: “a tarefa ética existe e

⁴⁰³ O amor expressado aqui é característico da existência estética, como descrito na obra *Diário do Sedutor*, presente na primeira parte do livro *A Alternativa*.

⁴⁰⁴ Nesta obra de 1847, Kierkegaard “procura analisar o amor em sua forma especificamente cristã (...) distinto do platônico, do sensual, do romântico, do apaixonado ou simplesmente erótico, assim como distinto também, da amizade aristotélica, união baseada na reciprocidade, na horizontalidade e nas preferências ou predileções. Tanto o *éros* quanto a *filia* são egoístas: só o amor cristão é totalmente altruísta”. Valls, *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado*. Porto Alegre: Escritos, 2004. p.63.

ela é a fonte original de todas as tarefas".⁴⁰⁵ Evidencia-se assim, a alteridade da ética, no dever de amar ao próximo; opondo-se ao solipsismo e ao niilismo atribuído a Kierkegaard por alguns de seus comentadores.

No mundo de Kierkegaard, há também o próximo, que deve ser amado, contudo esse amor "não se dirige a um conhecimento, mas a um agir"⁴⁰⁶. Tal amor não é para ser cantado pelo poeta, mas é para ser realizado como tarefa pelo indivíduo.

Mas quem é "o próximo"⁴⁰⁷ que devemos amar? O conceito de próximo em Kierkegaard, parte da concepção de "estar próximo". "O próximo é aquele que está mais próximo de ti do que os outros, mas não no sentido de uma predileção"⁴⁰⁸. Implica em que o outro se torne "tão próximo de ti como tu mesmo".

Nessa perspectiva destaca-se a diferença entre a 'predileção', que consiste em amar alguém exclusivamente, e a 'abnegação', que consiste em doar-se sem excluir ninguém. Sendo dever "o amor ao próximo é amor de abnegação, e a abnegação expulsa justamente toda predileção, assim como expulsa todo amor de si".⁴⁰⁹

O próximo é alteridade, é sempre um "primeiro Tu"⁴¹⁰, e na medida em que o homem reconhece o seu dever, descobre facilmente quem é o seu próximo, e aprende a vê-lo em todas as pessoas; há uma conexão intrínseca entre o dever de amar e o conceito de próximo, pois,

⁴⁰⁵ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.70.

⁴⁰⁶ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.119.

⁴⁰⁷ O conceito de próximo em Kierkegaard, é utilizado como um termo técnico. Cf. Valls, *Entre Sócrates e Cristo*, p.149.

⁴⁰⁸ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.36.

⁴⁰⁹ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.75.

⁴¹⁰ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.78.

para Kierkegaard, se amar não fosse um dever, também não haveria tal conceito.⁴¹¹

A alteridade é a condição estrutural da segunda ética, considerando que existe um vínculo fundamental entre o mandamento e o amor, entre a ética e Deus, contudo, não é uma imposição externa, mas uma convicção interna, um risco absoluto, tomado por uma decisão pessoal.

Em Kierkegaard, o caminho da autenticidade da existência é retomado ao se assumir a responsabilidade perante Deus, e mesmo admitindo-se que *amar o próximo é um trabalho ingrato*⁴¹², é este a única e verdadeira condição de expressar a "igualdade humana". Assim, ao consistir em uma obra do amor, a alteridade promove a igualdade, "e o próximo é o termo de uma verdade absoluta que exprime a igualdade humana; se cada um amasse verdadeiramente o próximo como a si mesmo, ter-se-ia incondicionalmente atingido a perfeita igualdade humana: quem ama o próximo exprime incondicionalmente a igualdade humana".⁴¹³

Esse amor implica também em ir ao encontro do próximo, em tornar-se o próximo da pessoa que precisa, nesse enfoque há uma inversão da pergunta, de quem eu devo me tornar o próximo? Aprender a ver no outro o próximo e tornar-se o próximo do outro são atitudes que se implicam. Ser homem alude em assumir uma responsabilidade ética com o outro e neste vínculo para

⁴¹¹ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.67.

⁴¹² A relação com o amor exige dedicação e sacrifício, exige essencialmente o domínio de si mesmo, no que se refere ao egoísmo e a doação ao primeiro Tu; a interioridade do amor consiste então no sacrificar-se, sem por isso exigir qualquer recompensa. É próprio do amor a disposição de doar-se e sacrificar-se, considerando que sacrificar-se é uma exigência do amor. Cf. Kierkegaard, *As obras do amor*, p.156.

⁴¹³ Kierkegaard, O. C. *VXI*, p. 87.

com o outro pode o individuo tornar-se um homem verdadeiro.

A categoria do eu-relação em Kierkegaard fundamenta o respeito e a responsabilidade pelo outro, denominado como alteridade; nessa perspectiva, há uma conexão entre a existência do outro e do "si mesmo", pois a existência de um implica na existência do outro.

A verdadeira tarefa humana: amar o próximo, exige praticá-lo, exercitá-lo, não se trata de uma reflexão sobre o amor, mas uma efetivação em ato, em uma relação concreta que expresse a verdade. Essa tarefa compete a cada individuo singular e esta ao alcance de cada um.

É importante ressaltar que o próximo nunca é uma abstração⁴¹⁴, a materialização plena do dever de amar se dá na medida em que se ama cada homem concreto, cada pessoa que se vê, não se tomando em conta características físicas, intelectuais e morais, considerando que o amor como dever permanece mesmo que tais características sejam modificadas.

"Já que o dever consiste em amar os homens que nós vemos, então antes de mais nada devemos renunciar a todas as representações fantásticas e exaltadas de um mundo de sonhos, onde o objetivo do amor tivesse de ser procurado e achado, isto é, temos de nos tornar sóbrios, conquistar a realidade efetiva e a verdade encontrando e permanecendo no mundo da realidade, como sendo a tarefa assinalada a cada um de nós".⁴¹⁵

⁴¹⁴ Enquanto no segundo capítulo da primeira série das Obras do Amor, se faz referência ao aspecto conceitual da definição de próximo, no sétimo capítulo, de evidencia a necessidade de amar as pessoas que vemos.

⁴¹⁵ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.190.

Evidencia-se o amor à pessoa que eu vejo, e não à pessoa que eu quero ver; esta pessoa que está diante de mim, e que pode não portar virtudes e qualidades que me agradam; no dever de amar os homens singulares e reais, não se poderá substituir com uma idéia imaginária do homem, segundo o que se pensa ou o que se deseja que seja esse homem.⁴¹⁶ Há sempre uma referência ao amor desinteressado, à exclusão do egoísmo, e ao amor de um modo não preferencial. Kierkegaard, ao estabelecer “a pessoa que se vê”, formulou muito bem, pois o “critério é propositalmente sensorial, na busca de um amor realista, mais do que unilateralmente idealista ou romântico”.⁴¹⁷

Em Kierkegaard, o mandamento do amor conduz a uma responsabilidade infinita. Tal responsabilidade implica em um duplo combate que se divide em dois momentos: em um primeiro momento, se manifesta na interioridade, onde já se encontra o amor (o amar a si mesmo)⁴¹⁸; e em seguida parte-se para a exterioridade, para o mundo, onde se encontra o próximo: “primeiro no interior do homem, onde ele deve combater consigo mesmo e depois, quando tiver feito progresso nessa luta, fora do homem, com o mundo”.⁴¹⁹

A ética torna-se em Kierkegaard um ato de amor, na medida em que somente quando se *vive em amor e no amor se vive a verdadeira ética*. O amor é algo

⁴¹⁶ Cf. Kierkegaard, *As obras do amor*, p.193.

⁴¹⁷ Valls, *Entre Sócrates e Cristo*, p.96.

⁴¹⁸ De uma forma egoísta não é possível amar o próximo como a si mesmo, nesse enfoque, aprender a amar o próximo e a si mesmo de um modo não egoísta implica em uma correspondência mútua. Kierkegaard faz uma crítica ao egoísmo, a partir do conceito de próximo, ou seja, no dever de amar ao próximo como a si mesmo. Somente quando se aprende a amar o próximo e a si mesmo de uma forma não egoísta e aut centrada, se pode retornar ao amor romântico e à amizade, de modo não egoísta, na medida em que neles se aprendeu a ver um próximo, que não é amado em exclusão a todos os outros indivíduos.

⁴¹⁹ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.223.

extremamente concreto, ou seja, deve estar acompanhado de obras ou atos efetivos, tal amor exige a prática, é fundamento e edifica. Este tema será abordado no próximo tópico.

4.2.1 O edificante e o amor

A relevância do edificante é evidenciada não somente nos discursos qualificados como edificantes⁴²⁰, mas o tema perpassa do início ao fim o *corpus* kierkegaardiano, não é somente uma forma de exposição que Kierkegaard emprega, mas é também um conceito. Cabe perguntar então, o que é o edificante em Kierkegaard? O termo dinamarquês para edificação (*opbygge*) tem seu significado vinculado à linguagem cotidiana, mas no cristianismo edificar é uma expressão transposta, tem um sentido próprio.⁴²¹

A palavra dinamarquesa edificar é formada pelo termo *bygge* (*construir*), que significa construir, e pelo prefixo *op* (*em altura*), que significa para cima⁴²², nesse sentido, a palavra *opbyggelige*, edificante ou construtivo, tem o significado de construir para cima, a partir das fundações. A ênfase recai na junção de dois elementos: o para cima; e a base, ou fundamento.

⁴²⁰ Os discursos edificantes fazem parte da comunicação direta, são assinados pelo próprio Kierkegaard e se intercalam com as obras pseudonímicas desde a *Alternativa* de 1843. Na obra kierkegaardiana, se os escritos pseudônimos ocultam, os discursos edificantes revelam. No entanto, Kierkegaard afirma que muitos receberam com a mão esquerda aquilo que ele oferecia com a direita, se referindo à incompreensão ou não aceitação por parte do público da época de seus discursos edificantes: “Com a mão esquerda, ofereci ao mundo *A Alternativa* e, com a direita, *Dois Discursos Edificantes*; mas todos ou quase todos estenderam a sua direita para a minha esquerda”. O. C XVI, p.14.

⁴²¹ Cf. Kierkegaard, *As obras do amor*, p.242.

⁴²² Cf. Kierkegaard, *As obras do amor*, p.242.

“Edificar é então construir pra o alto a partir de fundações”.⁴²³

No livro *As Obras do Amor*, o assunto é abordado, e o amor é descrito como sendo a base da edificação do ser humano. “O amor é a fonte de todas as coisas, e no sentido espiritual o amor é o fundamento mais profundo da vida espiritual. Em cada ser humano em que há amor, está implantada no sentido espiritual, a fundação”.⁴²⁴

Na concepção de Kierkegaard, edificante designa o processo de interiorização do indivíduo, diz respeito a tudo aquilo que pode auxiliar o indivíduo, em sua interiorização a apropriar-se de valores éticos ou religiosos. Interioridade é sinônimo de edificação: tornar-se edificante é construir-se enquanto indivíduo, o que envolve um profundo e apaixonado compromisso interior.

Para o pensador dinamarquês, o edificante é fundamental na constituição dos indivíduos e fornece a resposta que a filosofia especulativa não foi capaz de atingir, considerando que a existência é uma tarefa que compete única e exclusivamente ao indivíduo enquanto singular. Então, existir está relacionado ao edificar-se a si mesmo.

É importante ressaltar que não é possível edificar em massa, somente o indivíduo enquanto singular, visto que a edificação é interioridade e seriedade.

“Todo o espírito um pouco sério instruído a cerca do que é a edificação, toda pessoa séria, seja ela qual for, de elevada ou

⁴²³ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.242.

⁴²⁴ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.247.

humilde condição, sábia ou simples, homem ou mulher, dar-me-á inteiramente razão de que é impossível edificar ou ser edificado em masse, mais ainda do que ser "aimé en quarte"⁴²⁵ ou em masse: a edificação refere-se ao Indivíduo mais categoricamente ainda do que o amor".⁴²⁶

A interioridade como consciência de si está relacionada à liberdade, e a ação suprema de tal liberdade se dá no reconhecimento, por parte do indivíduo, de que a verdadeira liberdade encontra-se na doação de si mesmo ao outro. Nessa perspectiva, o edificante revela-se, em plenitude, com a abnegação de si mesmo e o amor ao próximo.

"A interioridade exigida é aqui a da abnegação ou renúncia de si, que não se define mais proximamente em relação com a noção do amor da pessoa amada (do objeto) mas sim em relação com auxiliar a pessoa amada a amar a Deus. Daí segue que a relação de amor, enquanto tal, pode constituir-se no sacrifício que é exigido. A interioridade do amor deve estar disposta ao sacrifício, e mais: sem exigir nenhuma recompensa".⁴²⁷

Edificar é condição da alteridade, é existir comprometidamente consigo mesmo, com o próximo, e com a própria existência, "o amor edifica principalmente pelo testemunho, pela coerência, pelo autodomínio diante das situações concretas que o singular enfrenta",⁴²⁸ é propriamente na concretização do amor que o indivíduo

⁴²⁵ Expressão em francês do texto "aimé en quatre" é tirada de J. E Erdmann, Cf. O.C. XVI, p, 93.

⁴²⁶ Kierkegaard, O. C. XVI, p.93.

⁴²⁷ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.156.

⁴²⁸ Almeida, *A categoria do edificante na construção da segunda ética em Kierkegaard*, p. 282.

concretiza-se a si mesmo, e realiza-se enquanto liberdade.

Ressalta-se a conexão intrínseca entre amor, interioridade e edificante: o amor é uma determinação da subjetividade, *edificar é uma qualidade própria do amor. O amor é fundamento, o amor é o edifício, o amor edifica. Edificar é construir o amor.*⁴²⁹

Tendo como fundamento o amor de Deus, o indivíduo é convidado a edificar (realizar uma obra de amor) amor em outra pessoa, aquele “que ama pressupõe que o amor esteja no coração da outra pessoa, e justamente por essa pressuposição edifica nela o amor a partir da fundação, na medida em que, é claro, a pressupõe amorosamente, no fundamento”.⁴³⁰

Contudo não se trata de uma pressuposição egoísta que vislumbra o que se poderia ganhar com isso, tal amor preferencial, não edifica, não é amor ao próximo. Edificar é então, pressupor o amor no coração do outro, e esta pressuposição é o que constitui o edificante. É preciso pressupor o amor no próximo para que ele seja edificado, e a pressuposição é a edificação mesma.

Esta pressuposição é uma mudança da interioridade, pois agindo amorosamente com o próximo o indivíduo ajuda-o a perceber o amor de Deus, e assim edifica o amor no próximo; e sendo Cristo a expressão máxima do amor, é o fundamento da existência humana, é o modelo da ação para com o próximo, pois é o próprio amor divino, que ama incondicionalmente.

⁴²⁹ Cf. Kierkegaard, *As obras do amor*, p.247.

⁴³⁰ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.247.

4.2.2 Cristo enquanto modelo e a reduplicação dialética

A concepção kierkegaardiana do amor não é uma demanda abstrata, é baseada na realização concreta do amor na vida de Cristo. Na obra *Prática do Cristianismo*⁴³¹ (1850), Kierkegaard, sob o pseudônimo de Anti-Climacus⁴³², enfatiza a figura de Cristo como modelo a ser imitado, que convida a cada um de nós, sem exceção, a tornar-se seu seguidor, seu imitador.

“Cristo veio ao mundo com o propósito de salvar o mundo, também com o propósito - isso, por outro lado, está implícito no primeiro propósito - de ser “O modelo”, de deixar pegadas para aquele que quisesse vir a ele, e por conseqüência, ser seu “imitador”.⁴³³

No entanto, o Cristo que nos convida a segui-lo não é o “Cristo Rei”, mas o servo humilde, e mediante esta humildade, o individuo está livre para responder com um sim (atitude de fé) ou com um não (escândalo).⁴³⁴

Nesse enfoque, o escândalo é o que defende o cristianismo contra especulações. Por não ser capaz de conceber o extraordinário que Deus lhe destina, o homem,

⁴³¹ Esta obra, cujo título é muitas vezes traduzido como “Exercício do Cristianismo”, tem como intuito um aprofundamento da vida interior de uma perspectiva cristã, trata sobre o significado do tornar-se cristão. O livro é dividido em três partes que correspondem respectivamente ao convite de Deus, à resposta individual e a vida do cristão.

⁴³² Este é o segundo livro deste pseudônimo representante da religiosidade B, ou seja, o cristianismo, Anti-Climacus é o cristão *par excellence*, um cristão em um grau extremamente alto; o primeiro livro assinado com este pseudônimo foi o *Desespero Humano*.

⁴³³ Kierkegaard, O. C. XVII, p. 210.

⁴³⁴ Cf. Valls & Almeida, *Kierkegaard*, p. 25.

em sua estreiteza de coração, escandaliza-se. "Ele (Cristo) se apresenta a nós como um escândalo, como um paradoxo, e é a tensão na qual devemos colocar-nos para compreender o infinito que se encarnou, isto é, se realizou no finito, é esta tensão que nos faz atingir a verdade, porque a verdade está essencialmente na intensidade de nossa relação com o termo com o qual estamos em relação".⁴³⁵

Cristo é o paradoxo objeto da fé, e por isso também escândalo. Deus nos dá Cristo como medida: no singular Cristo se revela o significado de ser homem e, nessa perspectiva, Cristo torna-se o modelo e fonte para se chegar a ser plenamente um indivíduo (den Enkelte).

Anti-Climacus sublinha a imagem paradigmática de Cristo como modelo. A relação do indivíduo com Cristo é uma relação estabelecida em determinações éticas, onde Cristo mesmo é o padrão a ser seguido. Tal relação não pode ser reduzida a um sentimento estético, uma admiração. "Qual então é a diferença entre um 'admirador' e um 'imitador'? Um imitador é, ou se esforça para ser aquilo que ele admira, e um admirador, se mantém pessoalmente distanciado do objeto de sua admiração".⁴³⁶

Kierkegaard, sob o pseudônimo de Anti-Climacus, evidencia a exigência de envolvimento e interioridade, e esta, manifesta-se na imitação de Cristo enquanto modelo. Em Kierkegaard, ser ético é fazer como Ele (Cristo) fez. E é com a categoria da reduplicação que a segunda ética ou ética cristã, pode ser fundamentada, quer dizer, a reduplicação na existência entre aquilo

⁴³⁵ Giordani, *Iniciação ao existencialismo*, p.40.

⁴³⁶ Kierkegaard, O. C. XVII, p. 213.

que se sabe e o que se pratica, coerência entre o discurso e a ação, “existir no que se compreende, isto é reduplicar”⁴³⁷.

Para Kierkegaard o que falta à cristandade é a conformidade entre teoria e prática: “a tarefa ética, a qual é por sua vez a fonte original de todas as tarefas, justamente porque o crístico é o verdadeiro ético”.⁴³⁸ Esse conceito, o crístico (*det Christelige*),⁴³⁹ expressa a defesa daquilo que é especificamente cristão, conforme Valls explicita: “serve para dizer resumidamente: isto é cristão de verdade, faz parte da essência do cristão. É o elemento propriamente cristão, o próprio do cristão”.⁴⁴⁰ A rejeição de Kierkegaard ao modelo de ‘cristandade’, se dá propriamente pela incoerência entre o saber e o concretizar, entre o discurso e a ação.

A reduplicação acontece precisamente no interior da segunda ética, transformando o indivíduo (*den Elkelte*) em responsável, mediante a relação interpessoal com o Tu mais próximo, e tendo Cristo como modelo, ou seja, que se deve ser “Cristo para o próximo”; nesse sentido, tem-se o amor ao próximo fundamentado no amor divino.

Ao internalizar na ação a exigência ética, a qual envolve um engajamento radical do indivíduo singular, e ultrapassa a dicotomia entre o mandamento e a prática, entre a norma e a ação, há um resgate da dimensão da responsabilidade e do compromisso individual, no qual o

⁴³⁷ Kierkegaard, O. C. XVII, p. 123.

⁴³⁸ Kierkegaard, *As obras do amor*, p.70.

⁴³⁹ O cristianismo é explicitado como uma *práxis*, uma orientação dirigida à ação. Nessa perspectiva, o ‘crístico’, apresenta um duplo caráter, é simultaneamente universal e particular: é universal, na medida em que é dirigido a todo homem, qualquer um pode ter acesso a ele; contudo, esse universalismo ético do cristianismo só pode ser concebido praticamente, e tem um caráter particular porque exige a aceitação da tarefa por parte do indivíduo, enquanto singular.

⁴⁴⁰ Valls, *Entre Sócrates e Cristo*, p.188.

indivíduo ao assumir-se enquanto agente, faz com que cada ação, se redublique em uma ação ética, onde se constata uma coerência entre o que se crê e o que se vivencia, entre teoria e prática: ele se compromete eticamente com a responsabilidade de concretizar o projeto existencial do Deus no tempo (Cristo). Conforme Valls:

“O indivíduo singular tem como tarefa o tornar-se em palavras vivas, à maneira de Cristo, que é sempre, na perspectiva de Kierkegaard, o Modelo, a referência a ser seguida, porque Ele se constitui na verdade viva. Isso explica porque, nessa ótica, a verdade não se resume à identidade ou à conformidade entre o ser e o pensar. A verdade “é” uma vida e é somente na sua apropriação, na aceitação livre e integral da verdade de Cristo enquanto Verdade-Caminho-Vida, é que a verdade adquire o caráter de subjetividade”.⁴⁴¹

A verdade enquanto reduplicação de si mesma, ou seja, a conformidade entre o que se diz e o que se faz, é fruto de uma ação, e tal tarefa não pode ser realizada pela massa, pela multidão, considerando que nessa categoria não existe a capacidade da decisão, e da responsabilidade. Se a ação ética não provém da interioridade, torna-se uma abstração, a tarefa ética é assumida pelo indivíduo e não pela espécie, no entanto, se cada indivíduo assumir tal tarefa, em primeira pessoa, por conseguinte, todo o gênero humano será ético.

⁴⁴¹ Valls & Almeida, *Kierkegaard*, p. 53.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste itinerário, após percorrer o vasto território da obra de Kierkegaard, e analisar os estádios da existência, notadamente ao que se refere às esferas ética e religiosa, pode-se fazer algumas considerações finais.

Antes de tudo, não há dúvida de que as idéias de Kierkegaard, acerca da continuidade ou ruptura entre os estádios ético e religioso, não são desprovidas de ambigüidade. As concepções ética e religiosa são expostas em diferentes obras de Kierkegaard, a saber: *A Alternativa*; *Estádios no Caminho da Vida*; *Temor e Tremor*; *Post Scriptum* e na introdução ao *Conceito de Angústia*. Em tais obras, apresentam-se perspectivas, repletas de variações. Razão pela qual, torna-se imprescindível que cada obra, seja compreendida em sua totalidade, como ela é apresentada por seu respectivo autor-personagem, dentro de sua estrutura e da forma como é disposta. É possível, constatar, assim, que no pensamento de Kierkegaard há sérias dificuldades de interpretação e freqüentes afirmações divergentes. No entanto, esta questão é melhor explicitada por uma perspectiva cujo argumento é o de que, “devemos tratar as obras completas de Kierkegaard como um grande volume e tratar as obras individuais que ele publicou como

capítulos separados neste imenso volume"⁴⁴²; tal perspectiva, acreditamos, é a mais correta.

As esferas da existência foram entendidas por muitos de seus críticos como um sistema, o que tornaria Kierkegaard incoerente, uma vez que toda a sua filosofia é construída em oposição à idéia de sistema, mais especificamente, ao sistema hegeliano. O que resulta da leitura empreendida aponta para a afirmação de que, Kierkegaard propõe uma fenomenologia dos estádios, que pretende conduzir a filosofia para a verdadeira condição do indivíduo, enquanto existente, ou seja, a sua realidade concreta, na qual se encontram os reais problemas existenciais. Por conseguinte, o entendimento das esferas da existência como sistema parece não prosperar.

O indivíduo ético se autodetermina, escolhe a si mesmo, assumindo a responsabilidade por si e por sua conduta. A ética é, portanto, o que faz com que cada um se torne o que se é. O conceito de ética aparece referindo-se essencialmente ao indivíduo, sendo a realidade ética do indivíduo, enquanto existente, a sua única realidade. Em tal esforço individualista, no qual Kierkegaard conduz o tratamento dado ao ético, são enfatizadas a intensidade, a paixão e seriedade com que cada indivíduo experimenta o dever. Dessa forma, o acento recai no "como", este indivíduo executa suas ações, onde se evidencia a firmeza de propósito e a sinceridade para consigo mesmo. O que caracteriza a interioridade é a paixão, identificada como uma certeza subjetiva.

⁴⁴² Perkins, *Apud Gouvêa, A palavra e o silêncio*, p.18.

As obras, *Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da personalidade* e o *Post Scriptum*, têm o comum intento de conferirem à ética um caráter existencial. Na primeira obra, a ética relaciona-se com a escolha que o indivíduo faz de si mesmo, e com o empenho pessoal, e tem como centro a existência sempre individual e subjetiva; na segunda obra a ética faz referência não ao gênero humano abstratamente, mas com o indivíduo concreto, e nesse contexto a ética não é somente um saber, mas um agir, inseparavelmente conjunto com um saber.⁴⁴³

Os estádios ético e religioso mantêm uma relação essencial, intrínseca um com o outro. A realização do ideal ético necessita de uma intervenção e um fundo religioso, uma vez que a esfera ética contém uma tensão para um "telos", que consiste em um esforço para conseguir ser espírito perante Deus. O estádio ético se caracteriza por ser uma esfera preparatória para o estádio religioso, que é onde se efetiva a verdadeira realização do indivíduo. Dessa forma, a esfera religiosa implica os elementos da esfera ética, fundados no Absoluto.

O problema da relatividade teleológica da ética diante das exigências do Absoluto é abordado por Kierkegaard a partir da figura emblemática de Abraão, que ao obedecer a um mandamento divino, suspende teleologicamente a ética, pois, para além dessa esfera, existe o dever absoluto para com Deus. Em tal contexto, a ética é fundamentada no Absoluto, não desaparece, mas se converte em algo relativo, tendo em vista que Abraão

⁴⁴³ Cf. Modica, *Una verità per me*, p.135.

está diante das exigências absolutas do Absoluto. O valor absoluto da ética é suspenso, e esta vida ética desprovida de seu caráter absoluto e teleológico reaparece como componente essencial da existência religiosa. O que de certo modo acarreta continuidade na ruptura.

Ao abordar a relação entre o ético e o religioso em determinadas obras, (Post Scriptum e O Conceito de Angústia) Kierkegaard aponta para uma compatibilidade entre esses estádios. Precisamente no *Conceito de Angústia*, com pressupostos religiosos, uma vez que é fundada na revelação, Kierkegaard se refere a uma ética cristã. Tal ética é subjetiva e transcendente, onde o dever se caracteriza como exprimindo a vontade divina, reconhecida por meio da revelação. O cristianismo se apresenta, então, como uma ética com seus conteúdos cristãos. Nessa perspectiva, Kierkegaard se mostra mais determinado a acentuar as continuidades entre as esferas ética e religiosa do que a demarcar suas diferenças, tendo em vista que a subjetividade é condição interna em relação à ética e à religião. Pela via da subjetividade se pode estabelecer uma harmonia entre os modos de existência ético e religioso, uma vez que esta moralidade interior deixa o indivíduo na subjetividade, perante Deus. Ao identificar o valor supremo, como consistindo na existência subjetiva, e sendo a subjetividade categoria interior particular do indivíduo em relação à ética e à religião, Kierkegaard faz com que seja possível estabelecer uma compatibilidade entre os estádios ético e religioso.

Atenuando-se as distinções entre a existência ética e religiosa, reafirma-se toda a problemática do “escolher-se a si mesmo”, enriquecendo-a, todavia, com categorias do estágio religioso que condicionam à adesão ao cristianismo.

Mesmo em Kierkegaard, o arbítrio individual não prepondera sobre as regras que fazem sentido, nesse enfoque, a subjetividade é princípio, mas não fundamento, até porque a questão em Kierkegaard não é buscar o fundamento da moralidade no sujeito, determinada por um *factum rationis*, mas recai sobre o “como” tal indivíduo no que se refere à vida ética se conduz segundo as normas.⁴⁴⁴

Para o pensador dinamarquês, os deveres morais derivam de comandos divinos e não de um sistema de deveres que procedem da posição particular que o indivíduo tem na sociedade ou de princípios universais. Em virtude de tais comandos divinos, novas formas de pensar e agir são proporcionadas, as quais podem ser julgadas pela sociedade como “irracionais” e ‘anti-éticas”, mas da perspectiva do indivíduo diante de Deus, preenche de uma maneira mais autêntica, os ideais que esta mesma sociedade afirma sustentar.

Kierkegaard, ao distinguir a “primeira ética”, imanente e objetiva e a “segunda ética”, que tem o cristianismo como sustentação teológica e filosófica de seus preceitos, remete a uma demarcação entre paganismo e cristianismo. A ética entendida como instituição humana auto-suficiente, após o advento do cristianismo, consiste num retorno ao paganismo.

⁴⁴⁴ Cf. Clair, *Kierkegaard existence et éthique*, p.41.

O pensador dinamarquês apresenta uma ética cristã, fundada na nossa relação com o próximo, consigo mesmo e com Deus, na qual o conceito de razão é redefinido, baseando-se na identificação dos limites da racionalidade, contrapõe-se a uma perspectiva racionalista da ética, que não supõe qualquer outra instância de valor ético superior à razão, cuja racionalidade não pode prover a ética de um fundamento apropriado. Há uma redefinição dos conceitos de razão, fé e ética.

O propósito de Kierkegaard, ao estabelecer o 'amor' como um novo telos ético universal, é encontrar um fundamento genuíno e *original* para a ética, e tal pensamento não é contrário à ética como tal, considerando que a ética é estabelecida historicamente no pensamento filosófico, também, como a busca do (*summum bonum*), o bem último e supremo.⁴⁴⁵

Não se trata de pensar a ética como um tipo de antagonista da ontologia e da religião, se trata, ao invés disso, de assumi-la, kierkegaardianamente, como o *húmus* de um pensamento subjetivo-existencial.⁴⁴⁶

Kierkegaard pensa a ética a partir da alteridade, com a responsabilidade decorrente dela. O próximo, o outro, é todo e qualquer indivíduo, o primeiro que aparece. Tal alteridade está além do que pode oferecer a ontologia.

Enfim, espera-se que este trabalho tenha contribuído para um melhor esclarecimento acerca da continuidade ou ruptura entre os estádios ético e religioso, delineados nas obras de Kierkegaard. Apesar

⁴⁴⁵ Cf. Gouvêa, *A palavra e o silêncio*, p. 41.

⁴⁴⁶ C.f. Modica, *Una verità per me*, p.141.

da complexidade do tema, da ambigüidade e do hermetismo de Kierkegaard, cumpriu-se com o objetivo proposto; de uma abordagem crítica sobre a continuidade ou ruptura entre as esferas ética e religiosa. A partir da análise das obras de Kierkegaard este estudo procurou destacar a relevância do tema e sua atualidade para o debate filosófico contemporâneo acerca da relação entre ética e religião. Ao propor uma nova ética com pressupostos religiosos Kierkegaard busca superar tanto a ética grega quanto a ética de cunho racionalista, e esta ética cristã poderia com propriedade, orientar atualmente a contenda no que se refere à alteridade e à coexistência com o próximo.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE KIERKEGAARD

- KIERKEGAARD, S. *As obras do amor*. Tradução de Álvaro Valls. Bragança Paulista: EDUSF, Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____ . *Desespero humano*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- _____ . *Diario*. Tradução de Cornélio Fabro. 8ª ed. Milão: Rizzoli, 2000. (Bur classici).
- _____ . *Diário de um sedutor*. Tradução de Carlos Grifo. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- _____ . *El instante*. Tradução de Andrés Roberto. Madri: Editorial Trotta, 2006.
- _____ . *Enten - eller*. Tradução de Alessandro Cortese. Milão: Adelphi Edizioni, 1989. Tomo V.
- _____ . *Estética y ética em la formación de la personalidad*. Tradução de Armand Marot. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.
- _____ . *La ripetizione*. Tradução de Dario Borso. Milão: Rizzoli, 1996.
- _____ . *Los lírios del campo y las aves del cielo*. Tradução de Demetrio Gutiérrez. Madri: Editorial Trotta, 2007.
- _____ . *Oeuvres completes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome XIII, Discours édifiants a divers*

points de vue. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1966.

_____ .*Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome XX, Index terminologique*. Principaux concepts de Kierkegaard par Gregor Malantschuk. Trad. Du danois, adapte et complète par Else-Marie JACQUET-TISSEAU. Paris: L'Orante, 1986.

_____ .*Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome III, L'Alternative*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1970.

_____ .*Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome IV, L'Alternative, deuxième partie*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1970.

_____ .*Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome V, La Répétition, Crainte et tremblement*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1972.

_____ . *Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome VII, Le concept d'angoisse*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1973.

_____ .*Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome XIV, La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1980.

_____ . *Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome XIX, L'instante*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1982.

_____ . *Oeuvres completes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome XVI, Poin de vue explicatif de mon oeuvre d' écrivain, La maladie a la mort, Le lis des champs et l' oiseau du ciel, Le souverain prêtre, le péager, la pécheresse*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1971.

_____ . *Oeuvres completes de Soren Kierkegaard en 20 volumes: tome VIII, Un compte rendu littéraire*. Trad. Else-Marie JACQUET-TISSEAU et Paul-Henri TISSEAU. Paris: L'Orante, 1979.

_____ . *O banquete: in vino veritas*. Tradução de Álvaro Ribeiro. 5ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

_____ . *O conceito de angústia*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968.

_____ . *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. 2ª edição. Tradução de Álvaro Valls. Bragança Paulista: EDUSF, 2005.

_____ . *O matrimônio*. Campinas: Editorial Psy II, 1994.

_____ . *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____ . *Post scriptum aux miettes philosophiques*. Tradução de Paul Petit. Paris: Gallimard, 1949.

_____ . *Stadi sul cammino della vita*. Tradução de Ludovica Koch. Milão: Rizzoli, 2001. (Bur classici).

_____ . *Temor e tremor*. Tradução de Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

_____ . *Textos selecionados*. Tradução e seleção de Ernani Reichmann. Curitiba: UFPR, 1971.

FONTES SECUNDÁRIAS

ABBAGNANO, N. *História da filosofia*, 4ªed. Lisboa: Presença, 1993. Vol. X.

ALMEIDA, Jorge. M. *A categoria do edificante na construção da segunda ética em Kierkegaard*. *Filosofia Unisinos*, vol. 6 nº3, setembro-dezembro 2005. 278-294p.

AMORÓS, Cèlia. *Soren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.

BATTAGLIA, Felice. <*Etica e religione nel Diario di Kierkegaard*> in *Studi kierkegaardiani*. Brescia: Morcelliana, 1957.

BEAUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1976.

BLACKHAM, H.J. *Seis pensadores existencialistas*. Barcelona: Oikos-tau-ediciones, 1967.

CAULY, O. *Kierkegaard*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. (Que sais-je?).

CLAIR, André. *Pseudonymie et paradoxe: la pensée dialectique de Kierkegaard*. Paris: Vrin, 1976.

_____. *Kierkegaard existence et éthique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

COLETTE, J. *Kierkegaard. La difficoltà di essere cristiani*. Alba: Edizioni Paoline, 1967.

_____. *Kierkegaard et la non-philosophie*. Paris: Gallimard, 1994.

CROSS, Andrew. "Faith and the suspension of the ethical in *Fear and Trembling*" in *Inquiry*. Oslo, Vol. 46, n° 1: 3-28. March, 2003.

EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard's Ethic of love*. Oxford: University press, 2004.

_____. "Faith as the Telos of Morality: A Reading of *Fear and Trembling*" in *Kierkegaard on faith and the self*. Texas: Baylor University Press, 2006.

FABRO, Cornelio. *Antologia kierkegaardiana*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1952.

_____. <La comunicazione della verità nel pensiero di Kierkegaard> in *Studi kierkegaardiani*. Brescia: Morcelliana, 1957.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: vozes, 2006.

GARDINER, P. *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola, 2001.

GILLES, T.R. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1975. Vol.1.

GIORDANI, M.C. *Iniciação ao existencialismo*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOUVÊA, R.Q. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom/Alfarrábio, 2002.

GOUWENS, David. "Kierkegaard on the ethical imagination" in *The Journal of Religious Ethics*. Vol.10, nº 2: 204-220. 2001.

GREEN, Ronald, M. <"Developing" Fear and Trembling> in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University press, 1998.

HANNAY, Alastair & MARINO, Gordon. *Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University press, 1998.

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

HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JOLIVET, R. *As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.

KJAELDGAARD, Lasse H. "The peak on which Abraham stands. The pregnant moment of Soren Kierkegaard's Fear and

Trembling" in *Journal of the History of Ideas*, University of Copenhagen, LXII: 303-321. 2002.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Madri: Katz editores, 2008.

_____. <*Kierkegaard "quel singolo"*> in *Studi kierkegaardiani*. Brescia: Morcelliana, 1957.

LOWRIE, W. *A short life on Kierkegaard*. New Jersey: Princeton University Press, 1942.

MARTINS, G.M. *A estética do sedutor: uma introdução a Kierkegaard*. Belo Horizonte: Maza Edições, 2000.

MASI, Giuseppe. <*Il significato cristiano dell'amore in Kierkegaard*> in *Studi kierkegaardiani*. Brescia: Morcelliana, 1957.

_____. *La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard*. Bologna: Cesare Zuffi Editore, 1949.

MELCHIORE, Virgilio. <*Kierkegaard ed Hegel*> in *Studi kierkegaardiani*. Brescia: Morcelliana, 1957.

MESNARD, Pierre. *Le vrai visage de Kierkegaard*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1948.

MODICA, Giuseppe. *Fede libertà peccato: figure ed esiti della "prova" in Kierkegaard*. Palermo: Palumbo, 1992.

_____. *Una verità per me: itinerari kierkegaardiani*. Milano: Vita e Pensiero, 2007.

- MOONEY, Edward F. *Ethics, love and faith in Kierkegaard*. Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- O'HARA, Shelley. *Kierkegaard Within Your Grasp*. New Jersey: Wiley Publishing, 2004.
- PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume, 2001.
- POLITIS, Hélène. *Kierkegaard en France au XXe siècle archéologie d'une réception*. Paris: Kimé. 2005.
- _____ *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses, 2002.
- QUINN, P.L. <Kierkegaard's christian ethics> in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University press, 1998.
- REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991. Vol.3.
- RICOUER, Paul. *Kierkegaard: la filosofia e l'eccezione*. Brescia: Morcelliana, 1995.
- RUDD. A. *Kierkegaard and the limits of the ethical*. New York : Oxford, Clarendon Press, 1997.
- SCIACCA, M. F. *História da filosofia*. 3ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1968. Vol III.

SIMMONS, J.Aaron. "What about Isaac? Rereading Fear and Trembling and Rethinking Kierkegaardian Ethics" in *The Journal of Religious Ethics*. Vol.35, n° 2: 319-345. 2007.

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

VALLS, A.L.M. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPURCRS, 2000.

_____, & Almeida, M. Jorge. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *O que é ética*. 6ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

WAHL, Jean. *Études kierkegaardiennes*. Paris: Vrin, 1949.

WESTPHAL, Merold. "Commanded love and moral autonomy: the Kierkegaard-Habermas debat" in *Ethical perspectives*. Vol. 5 n° 2: 263- 276. 1998.