



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANTONIO JULIANO FERREIRA LOPES

A SUPERAÇÃO DA MORAL PELO DEVER RELIGIOSO EM KIERKEGAARD

FORTALEZA

2016

ANTONIO JULIANO FERREIRA LOPES

A SUPERAÇÃO DA MORAL PELO DEVER RELIGIOSO EM KIERKEGAARD

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- L85s Lopes, Antonio Juliano Ferreira.
 A superação da moral pelo dever religioso em Kierkegaard / Antonio Juliano Ferreira
 Lopes. – 2016.
 106 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
 Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.
 Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.
1. Ética. 2. Moral. 3. Fé. 4. Subjetividade. I. Título.

CDD 100

ANTONIO JULIANO FERREIRA LOPES

A SUPERAÇÃO DA MORAL PELO DEVER RELIGIOSO EM KIERKEGAARD

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 29 / 07 / 2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Evanildo Costeski (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula
Universidade de Brasília (UnB)

AGRADECIMENTOS

É uma tarefa muito grata e, ao mesmo tempo, edificante ter que reconhecer, nesse breve espaço, algumas pessoas a quem devo meus agradecimentos e minha gratidão, pessoas que, absoluta ou relativamente, me levaram a iniciar meus estudos em Kierkegaard e a me encantar cada vez mais com esse incrível autor dinamarquês, o que me permitiu desenvolver este trabalho acadêmico.

De modo sucinto, minha gratidão vai para:

Meus queridíssimos progenitores Mário e Margarida, que ao me conceberem, me lançaram nessa arriscada e empolgante aventura existencial;

Meu inestimável e muito humano orientador Evanildo Costeski, que com todo o seu caráter, humildade e espantoso talento para a arte do filosofar, de modo significativo e determinante contribuiu para a estrutura e ideias-chaves para o corpo desta dissertação;

Meu amigo Eldon Cavalcante Xavier, por ter me apresentado à obra *Temor e Tremor*, e por ser meu parceiro nas apaixonadas discussões sobre a natureza da fé e do cristianismo;

Meu admirável amigo José da Cruz Lopes Marques, a quem tive o privilégio de conhecer e que nos últimos meses tem sido meu “guru” acadêmico, com inestimáveis conselhos e sua sempre pontual e sincera ajuda;

Meu tio e cavaleiro da fé, Paulo César, homem de assombrosa grandeza espiritual, cujos testemunhos não apenas me aproximam mais e mais do pensamento de Kierkegaard, como auxiliam de maneira ímpar na minha própria edificação;

A Søren Kierkegaard, por suas intrigantes e brilhantes concepções acerca do mundo e da existência, responsáveis por causar tanto uma genuína revolução no meu intelecto quanto o meu amadurecimento como pessoa;

E a CAPES, que financiou este projeto;

A todos estes e em especial ao ser que constitui o objeto máximo de meu pensamento: Deus; está dedicado este escrito!

“Os grandes homens não de sobreviver na memória dos vindouros, mas cada um deles foi grande pela importância do que combateu. Porque aquele que lutou contra o mundo, foi grande triunfando do mundo, o que combateu consigo próprio foi grande pela vitória que alcançou sobre si – mas aquele que lutou contra Deus é o maior de todos.”

Søren Aabye Kierkegaard

RESUMO

O filósofo Søren Aabye Kierkegaard dissertará na obra *Temor e Tremor* de 1843 a respeito da problemática do ato de fé e de suas implicações existenciais, personificadas no relato bíblico do *Gênesis*, mas especificamente na tarefa imposta a Abraão, enquanto este é considerado pelo autor como o autêntico *cavaleiro da fé*, dada a seriedade com que vivenciou em sua plenitude, o que o filósofo viria a nomear de o *paradoxo da fé*. Quem vive tal paradoxo, se encontraria em um estado de suspensão da moralidade. Isso pode ser justificado em parte pela condição de incompreensibilidade na qual se encontra o *cavaleiro da fé*, perante aqueles que estariam ainda na esfera da moralidade. O intuito dessa dissertação consiste em analisar os fundamentos que justificam a condição existencial do *cavaleiro da fé* em relação ao conceito de paradoxo em Kierkegaard e a sua ruptura com o domínio da moral objetiva, e de indagar se aquele poderia tornar-se compreensível por outrem, levando em consideração a especificidade do modo de incompreensibilidade pertencente a quem se situasse no domínio existencial religioso e os dois domínios de eticidade apontados: a moral reguladora, de matriz genérica e social e o que denominamos aqui de *Ética absoluta*, fundamentada exclusivamente na relação homem-Deus. Para tal propósito não nos limitaremos à mencionada obra, mas adentraremos na análise de outras obras-chaves do filósofo dinamarquês, a fim de que possamos também definir e expor os limites entre esses dois domínios éticos, a saber, o da moral geral e o do dever religioso, e averiguar se em Kierkegaard é possível pensar em uma conciliação de ambos ou em uma rejeição recíproca.

Palavras-chaves: Ética. Moral. Fé. Subjetividade.

ABSTRACT

The philosopher Søren Aabye Kierkegaard will speak in *Fear and Trembling*, work of the 1943, regarding the issue of act of faith and its existential implications embodied in the biblical account of *Genesis*, but specifically in the task imposed on Abraham, as him is considered by the author as the authentic *knight of faith*, given the seriousness with which experienced in its fullness, what the philosopher would name of the *paradox of faith*. Those who live this paradox would be in a state of suspension of morality. This can be explained in part by the incomprehensibility condition in which is the *knight of faith*, to those who were still in the moral sphere. The purpose of this dissertation is to examine the grounds that justifying the existential condition of the *knight of faith* and his relation to the concept of paradox in Kierkegaard and his break with the field of objective morality, and inquire whether he could become understandable by others, taking into consideration the specificity of incomprehensibility so belonging whom were within the religious existential domain and the two domains pointed ethics: the regulatory moral, of generic and social matrix and the we call here of *absolute Ethics*, based exclusively on the man-God relationship. For this purpose not limit ourselves to the work mentioned, but we going to immerse in the analysis of other key works of the Danish philosopher, so that we can also define and expose the boundaries between these two ethical areas, namely, the general moral and the religious duty, and to see if in Kierkegaard is possible to think of a conciliation of both or in a reciprocal rejection.

Keywords: Ethics. Moral. Faith. Subjectivity.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	PRIMEIRA ÉTICA – O ESTÁDIO MORAL DA EXISTÊNCIA	13
2.1	Prelúdio: a vida estética	15
2.2	A transição para a ética	19
2.3	A moral relativa: o ético	23
2.4	Discussão sobre o imperativo kantiano	29
2.5	Discussão sobre a ética hegeliana	33
3	SEGUNDA ÉTICA – O RELIGIOSO E A PROBLEMÁTICA DA FÉ	39
3.1	A categoria do <i>indivíduo</i> e a ruptura com o <i>geral</i>	43
3.2	Segunda ética expressa como vida religiosa	47
3.3	A relação homem-Deus	52
3.4	A fé é o <i>pathos</i> que legitima a segunda ética	57
3.5	Movimentos da fé e estado de incompreensibilidade	64
3.6	Fé e angústia	67
3.7	Fé e silêncio	70
3.8	Fé e paradoxo	73
4	O DESENVOLVIMENTO DA SEGUNDA ÉTICA – O TORNAR-SE CRISTÃO	78
4.1	O <i>instante</i>	79
4.2	O imperativo divino do amor	83
4.3	Cristianismo e especulação	88
4.4	Cristianismo e cristandade	93
4.5	A tensão entre o dever ético e o dever religioso, entre a razão e a fé ..	96
5	CONCLUSÃO	102
	REFERÊNCIAS	105
	APÊNDICE A – BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	108

1 INTRODUÇÃO

O tema desta dissertação, *a superação da moral pelo dever religioso*¹ questiona, mediante a análise da obra de Kierkegaard², a possibilidade e a viabilidade de uma *segunda ética* que apresente determinações distintas da moral objetiva, esta, fundamentada na autossuficiência da razão e do sujeito do conhecimento, o Homem. A *ética segunda* seria propriamente o postulado do que designamos de dever religioso e que indica uma nova fonte de justificação e fundamentação: a fé, que por sua vez, fornece os meios para que tal dever possa se sobrepor à moral e ao meramente ético. No teor desta pesquisa, serão analisados temas complexos, tais como fé, Deus, razão, transcendência e subjetividade, todos concebidos de maneira singular por Kierkegaard, que também lida com categorias-chaves para o entendimento de uma existência autenticamente religiosa: o silêncio - que traz a luz à problemática da linguagem -, o paradoxo, - que nos remete à lógica e à epistemologia - e o dever absoluto - que aprofunda a discussão no interior da ética. Embora dialoguemos com todos esses domínios, o nosso enfoque é propriamente o ético e consiste na investigação da relação entre duas concepções distintas de conduta: de um lado temos a moral geral ou relativa, que se restringe à relação do homem para com o homem, mediante uma ética imanente, e de outro, o dever religioso que traduz uma ética subjetiva e *absoluta*, agora pautada na relação

¹ Uma breve explanação sobre a correta compreensão acerca dos conceitos fundamentais dessa dissertação: a 'moral' e o 'religioso' aqui se referem a duas éticas de teleologias distintas; a moral, também designada como *primeira ética*, se aplica ao domínio do *geral*, do comum, da exterioridade e do objetivo, enquanto o dever religioso, expresso como uma *segunda ética*, pertence à esfera da singularidade, interioridade e subjetividade. Vale ressaltar que o estágio religioso não se coaduna com uma moralidade objetivante, ou seja, com conteúdos prescritivos de instituições religiosas, ou simplesmente da dogmática enquanto teoria que não serve à existência prática, e que, geralmente, possui como finalidade orientar os indivíduos a exercerem ações padronizadas. O conceito de *religioso* apresentado por Kierkegaard é orientado para uma ética fundamentada em primeira e última instância numa relação privada do homem para com Deus. Portanto, o conceito "religioso" deve ser entendido aqui como um componente estrutural da própria antropologia kierkegaardiana, como um estado existencial imprescindível para a realização espiritual mais elevada do Homem, enquanto um ser para Deus e não na relação do homem para com outro homem, pois o adjetivo "religioso" não faz referência aqui a nenhuma instituição religiosa formal ou a qualquer conjunto teórico dogmático.

² A filosofia de Kierkegaard se tornou, nos últimos anos no Brasil, objeto de crescente interesse por parte de pesquisadores e leitores, que seduzidos por temáticas aparentemente cotidianas e profundamente existenciais, tais como angústia e desespero, são instigados a aprofundar a complexidade da obra deixada por esse extraordinário filósofo dinamarquês. Descoberto tardiamente em países de grande tradição filosófica como França e Alemanha, o pensamento de Kierkegaard foi fragmentado e interpretado segundo o interesse e conveniência de cada tradutor e pesquisador, que ora o tomaram como um autor essencialmente religioso, ora como um autor meramente estético.

do Homem para com Deus, ou simplesmente relação homem-Deus, na qual implica uma ética transcendente, para além dos domínios da razão. A ênfase direcionada a essa última tem por finalidade observar as suas implicações práticas e existenciais no indivíduo concreto, ao tomá-la enquanto uma alternativa existencial, por meio da superação do dever moral pelo dever religioso.

Para ajudarmos na compreensão da transição do estágio ético para o religioso, iremos fazer inicialmente um breve percurso pela teoria dos estágios existenciais em Kierkegaard, iniciando pelo primeiro, o estágio estético, enquanto natural e espontâneo, sua transição para o ético e por fim, a ascensão do Homem ao estágio religioso. Nosso segundo capítulo irá contemplar de modo breve o estético e fará uma descrição mais minuciosa acerca da moral tal como Kierkegaard a concebe, trazendo para a discussão as concepções de Kant e Hegel, que de algum modo influenciaram o pensador dinamarquês na sua compreensão da ética objetiva, designada por ele como *ética primeira*. Assim, para o aprofundamento dessa última, salientaremos os pontos convergentes e divergentes do autor com as teorias morais especulativas de Kant e Hegel, a partir de uma breve análise da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e dos *Princípios da Filosofia do Direito*.

O terceiro capítulo adentra de vez na análise do dever religioso, tomando como referência a obra *Temor e Tremor*³, que por sua vez, se inspira na narrativa do

³ A obra *Temor e Tremor*, *Frygt og Bæven* no original, é um marco na carreira do filósofo dinamarquês. O título é inspirado pela famosa passagem da carta de Paulo aos Filipenses: “Operai a vossa salvação, com temor e tremor”. (2:12). A obra foi escrita pelo pseudônimo *Johannes de Silentio*, que se proclama no decorrer da obra como um poeta e entusiasta da fé, daí o seu sobrenome “Silentio”, uma referência direta à prática do silêncio, que como veremos no terceiro capítulo dessa dissertação, é um dos apanágios essenciais da fé. Com sua estrutura singular, *Temor e Tremor* apresenta um novo modo de exposição que prima por uma linguagem indireta, subjetiva, e de ideias singulares, sem pretensões de formulação de uma teoria objetiva ou sistemática. Ela divide-se em: prólogo, *Atmosfera*, na qual Kierkegaard formula quatro variações da mesma cena bíblica na qual Abraão deve imolar Isaac na montanha de Moriija, *Elogio de Abraão*, no qual o autor fundamenta sua admiração pelo ato de Abraão e exclama sua exaltação a fé; *Efusão Preliminar*, onde apresenta a dimensão do problema e das circunstâncias da tarefa de Abraão, e por fim, as três problemáticas a que se dedica, e que são concebidas como hipóteses, a saber: 1º: se há uma suspensão teleológica da moralidade; 2º: se há um dever absoluto para com Deus e 3º: se pode ser moralmente justificado o silêncio de Abraão perante Sara, Isaac e Eliezer; a obra é finalizada com um epílogo. Embora a versão de *Temor e Tremor* encontrada na coleção *Os pensadores* traduzida ainda nos anos 70 seja de boa qualidade, nos utilizaremos aqui da recente edição portuguesa traduzida diretamente do dinamarquês por Elisabete M. de Sousa e publicada pela editora Relógio D'água. Essa obra localiza-se entre aquelas que o próprio Kierkegaard denominou de obra estética, muito embora seu conteúdo e sua temática seja definitivamente teológica, apresentando uma belíssima apologia à paixão da fé, enquanto se declara um poeta desta; em contraposição *Johannes de Silentio* não se apresenta como um homem de fé ou como religioso convicto ao dissertar sobre a epopeia sacrificial de Abraão, mas como grande admirador deste que é aclamado como “pai da fé”. Tal obra é instigante e de teor altamente filosófico apesar de seu estilo predominantemente subjetivo, não havendo correlato ou registro de nenhuma outra

Gênesis para pensar a condição do Homem no interior de uma nova teleologia ética, mediada pela fé que possui o seu maior expoente na figura de Abraão, o legítimo modelo da existência religiosa e representante da fé, ao mesmo tempo em que àquele entra em um processo de ruptura com a moral e o ético. A obra toma como fato central o sacrifício de Isaac por Abraão e a suspensão teleológica da ética. Deste modo, o comportamento do “pai da fé” não poderia ser enquadrado e justificado no mesmo código de moralidade na qual se operam às demais ações humanas, reguladas ora pelo esquema de moralidade civil que as rege, ora por impulsos e desejos egocêntricos. A história de Abraão comporta uma tensão ética entre a imanência e a transcendência, um conflito entre o dever para com a comunidade ou o *geral* e o dever para com Deus perante a afirmação da interioridade do homem⁴ singular. Nossa problemática consiste em investigar as relações causais que permitem ao sujeito superar ou suspender o código moral ao qual pertence para alcançar a legitimidade em uma ação justificada pela relação homem-Deus e que culminaria na ruptura do sujeito com o domínio da moral objetiva e seu ingresso em uma outra modalidade ética, agora, pautada no exercício da fé⁵.

É necessário analisar como se daria a transição do estágio da moralidade pelo estágio religioso no Homem enquanto *indivíduo*⁶, e se essa transição implica em uma ruptura radical, se a moralidade objetiva é suprimida na teleologia do dever religioso⁷. Nosso percurso pode culminar em duas alternativas: a primeira comporta

semelhante na história da filosofia. Para essa investigação partiremos da obra *Temor e Tremor*, na qual Kierkegaard faz uma apologia à paixão da fé, cujo conceito era amplamente subestimado e negligenciado no interior da filosofia moderna.

⁴ ‘Homem’ com inicial maiúscula designa aqui a espécie humana em seu significado mais abrangente e abstrato, enquanto ‘homem’ com inicial minúscula denota a espécie humana em sua individualidade, o ser humano individual concreto; em ambos os usos do termo, os gêneros masculino e feminino estão implicados.

⁵ O conceito de fé em Kierkegaard será trabalhado no capítulo 3.

⁶ A categoria *indivíduo* será igualmente trabalhada no capítulo 3. Por ora faz-se necessário esclarecer uma distinção: o termo *indivíduo* em itálico denota um agente autônomo e singular, que possui uma significação especial em Kierkegaard, enquanto sujeito verdadeiramente existente, engajado com a tarefa do ‘tornar-se si mesmo’ mediante a vivência na interioridade, ao contrário do sentido mais usual de ‘indivíduo’, que designa um mero dado quantitativo, pertencente à massa e destituído de singularidade.

⁷ O religioso, ou simplesmente, o elemento religioso, no seu sentido autêntico, tal como Kierkegaard o concebe, deve ser entendido de modo completamente distinto de religioso no sentido de um indivíduo que segue ou frequenta uma igreja e seus rituais religiosos; entendido desse modo o homem religioso não está necessariamente vivendo em sua interioridade ou exercendo sua subjetividade, pois pode seguir meramente o que os pastores de sua igreja pregam e segui-los cegamente, sendo usado como mero dado quantitativo. Tais religiosos, na verdade, seriam no interior da crítica de Kierkegaard, pseudo-religiosos, por não interiorizarem e vivenciarem efetivamente a doutrina que lhe é repassada. Dito isto, o conceito religioso deve ser entendido aqui como o autenticamente religioso, como àquela instância antropológica universal a que o indivíduo

a conciliação entre essas duas éticas de fundamentos distintos e a segunda nos levaria a um rompimento radical entre ambas, se considerada sua incompatibilidade. Apresentadas a *primeira* e *segunda ética*, restará então a dificuldade que o próprio Kierkegaard sequer chegou a elucidar: se uma poderia coabitar pacificamente com a outra, ou se dada à inviabilidade da conciliação de ambas as éticas, seja inevitável a superação do estágio ético pelo estágio religioso.

Devemos determo-nos na exposição da condição de incompreensibilidade que acompanha aquele que efetuou a superação da moral pelo dever religioso perante os que não efetuaram tal superação e que é imprescindível para a correta compreensão da existência do *indivíduo* religioso. A dificuldade da questão reside em: poderiam a moral e a *primeira ética*, que não estariam em relação direta com Deus, compreender as razões e fundamentos de ética religiosa ou *segunda ética*, somada à necessidade de cumpri-la? É possível o homem conciliar essas duas modalidades éticas em seu agir cotidiano, ou uma ruptura se faz decididamente necessária? Qual tipo de indivíduo estaria apto a operar tal transição, da moral geral pela ética religiosa, considerando sua viabilidade? O que justificaria essa transição? Quem efetuasse o salto qualitativo de uma ética para outra, da moral pelo dever religioso, poderia efetuar o movimento de retorno, nesse caso, retornar para o domínio da moral? Como justificar e legitimar uma ética pautada e centrada na subjetividade, tendo a fé como mola propulsora e pilar principal de toda uma conduta ética? Essas são algumas das indagações que essa problemática suscitaria, todas bem desafiantes e das quais não olvidaremos nesta dissertação. Por tais questões a serem abordadas o terceiro capítulo será mais extenso do que os demais, por acreditarmos que ele contém o cerne de toda a problemática apresentada.

Para compreendermos melhor a importância da fé no contexto religioso, necessitamos apreender os conceitos de primeira e segunda ética em Kierkegaard e evidenciar suas divergências e possíveis elementos convergentes, esse seria o propósito do quarto e último capítulo: dada a complexidade da temática, não nos limitaremos à referida obra, que propriamente apenas inicia a temática de teor religioso no pensamento kierkegaardiano, abrindo caminho para múltiplas questões decorrentes da relação entre o estágio ético e o estágio religioso. Transitaremos entre outras obras fundamentais do filósofo que auxiliam no entendimento da noção

pode alcançar a partir de uma vivência prática que exige do indivíduo duas coisas essenciais: interioridade e subjetividade, categorias essas que se complementam na existência religiosa.

de *segunda ética* que se torna mais concreta e palpável em *As obras do Amor*, outra obra de referência do autor na qual devemos priorizar para exemplificarmos o dever religioso mediante o imperativo cristão do amor; que além de tratar com profundidade o mandamento divino do amor, também ilustra categoricamente a noção de dever *absoluto*, e de uma possível *segunda ética*, marcada pela subjetividade e pela interioridade. E para auxiliar na exposição da noção kierkegaardiana de fé, nos serviremos de suas *Migalhas Filosóficas* e também do *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, ambas as obras cruciais para a definição do estágio religioso e para a compreensão da relação deste com a fé.

Tais problematizações são pertinentes por revitalizarem a noção e o conceito de subjetividade, e por inseri-la decididamente enquanto categoria vital para trabalharmos a ética a partir de uma perspectiva autenticamente religiosa, e de conferir o devido valor ao estágio religioso, ao exumá-lo e purificá-lo em suas determinações que lhes são legítimas, além de trazer a fé à discussão ética, legitimando sua importância para uma conduta que se propõe engajada com o seu dever para com o *absoluto* e à eternidade. Por fim, uma última categoria tão essencial e cara ao pensamento de Kierkegaard não poderia ser olvidada, a saber, o conceito de *indivíduo*, ao considerarmos a existência de dois tipos de sujeitos protagonistas de seus respectivos domínios éticos: a *segunda ética* afirma e exalta o *indivíduo* da interioridade, visto como sujeito autêntico, singular e único perante Deus e à transcendência. A *primeira ética* expõe o sujeito enquanto dado quantitativo, membro expoente da multidão, mero elemento numérico destituído de subjetividade, singularidade e interioridade. Faz-se necessário esclarecer essa distinção e torná-la consonante com a distinção das duas éticas.

2 PRIMEIRA ÉTICA: O ESTÁDIO MORAL DA EXISTÊNCIA

Antes de iniciarmos nossa exposição sobre a *primeira ética* correspondente ao estágio ético em Kierkegaard, faremos uma breve introdução acerca da teoria dos estádios existenciais. Tornou-se unânime entre os pesquisadores da obra de Kierkegaard, o estabelecimento de uma teoria sistemática dos estádios da existência, também chamados de estádios existenciais. Há, no entanto, dissensões no que se refere à quantidade e a correta divisão entre eles, muito embora o filósofo de Copenhague tenha tornado evidente em um de seus escritos pseudônimos que “há três estádios, um estético, um ético, um religioso”. (KIERKEGAARD, 2013b, p. 309). Almeida e Valls (2007, p. 19) consideram a possibilidade de diferentes esquemas de distribuição dos estádios que não se limitaria a uma tripartição (estádios estético, ético e religioso), enquanto que o esquema tanto “pode ser binário (o estético de um lado e o ético-religioso do outro) ou quaternário (com a religiosidade paradoxal constituindo um quarto estágio)”. Ainda seria possível pensarmos em uma variação daquela tripartição, em que teríamos o estético, o ético e o ético-religioso, esquema esse que ofereceria uma maior flexibilidade na teoria dos estádios, ao evitar, por um lado, o isolamento do religioso e sua ruptura radical com o meramente ético, e por outro, ao inserir este no interior da existência religiosa. Tal modelo é interessante por associar o dever religioso como ação ética, uma vez que é inegável que a existência religiosa na sua mais elevada expressão, conserva em si também o ético, enquanto o próprio Kierkegaard (2013b, p. 309) defende que “o estágio ético e o religioso estão numa relação essencial um com o outro”. Todavia, adotaremos neste trabalho, por razões conceituais e metodológicas, a consagrada tripartição dos estádios em: estético, ético e religioso, pois além da mesma encontrar um respaldo seguro no interior do próprio pensamento kierkegaardiano, ela também serve aos interesses do que queremos verdadeiramente evidenciar acerca do estágio religioso, ao considerar a possibilidade de que este eventualmente possa entrar em confronto direto e, até mesmo, contradizer o ético ao suspendê-lo.

O estético, o ético e o religioso não são, na linguagem de Kierkegaard, conceitos abstratos, mas seriam modelos da existência, estilos de vida, nos quais o homem está apto a escolhê-los livremente. Não seriam estágios, pois tais níveis da existência não são consecutivos ou lineares na existência, não havendo

propriamente uma passagem direta de um para o outro. São estádios ou simplesmente modos de existir, cada um com suas determinações e estatutos próprios, nos quais Kierkegaard estabelece uma distinção valorativa entre eles, ao conceber o estético como o mais imediato e natural, e o religioso, como o mais elevado ontologicamente, ao passo que o estádio ético serviria como um elo entre ambas as extremidades, na qualidade de libertação da vida estética e uma porta de acesso à existência religiosa, sem que tal transição ocorra necessariamente, conquanto a grande maioria das pessoas pertença, ou a vida estética ou a ética, sem jamais adentrar no estádio religioso. Nas palavras de Grammont (2003, p. 112), não haveria, pois:

Obrigatoriamente uma relação de ascensão hierárquica de um para o outro entre os três estádios. Um indivíduo poderá permanecer por toda sua vida no estádio estético, por exemplo, sem jamais vir a encontrar-se no ético ou no religioso. Contudo, o religioso permanecerá imanente, ao menos como necessidade, nos outros, conferindo sentido a toda a obra de Kierkegaard.

Não haveria, na teoria dos estádios, a concepção de linearidade, mas de opções existenciais, nas quais a vontade seria o principal agente para a ingressão em um determinado estádio, e que, contudo, não está isenta de cometer erros e equívocos oriundos da ignorância ou de um pretense e equivocado conhecimento. Embora Kierkegaard evite emitir diretamente juízos valorativos acerca dos estádios e de exaltar um em detrimento do outro, ele está antes mais preocupado em, com o auxílio dos pseudônimos⁸, expor imparcialmente as distintas perspectivas existenciais e criar condições que permitam ao seu leitor⁹ relacionar os conceitos com a perspectiva de vida de cada um, e optar pela passagem ou não de um estádio

⁸ Como se sabe, Kierkegaard iniciou sua carreira autoral mediante o uso constante de pseudônimos, cada um revelando nítidas ou sutis distinções de pensamento entre si. Os pseudônimos faziam parte de sua estratégia de evidenciar a ilusão da cristandade e resgatar o verdadeiro cristianismo soterrado há séculos pelos embustes da especulação filosófica e pela corrupção dos 'sacerdotes' cristãos que, voluntaria ou involuntariamente haviam deturpado a essência da mensagem cristã no interior da cristandade e conseqüentemente, fraudado a prática do cristianismo autêntico. Para além desse objetivo mais específico, Kierkegaard teria se utilizado da diversidade de pontos de vista dos pseudônimos para retratar do modo mais verossímil possível a perspectiva do *indivíduo* no interior de cada estádio existencial. Com o intuito metodológico de unificar e tornar mais coeso a problemática suscitada nesse trabalho, iremos nos referir aos pseudônimos, de uma maneira geral, pelo nome do próprio Kierkegaard; isso quando houver minimamente uma aproximação lógica e conceitual entre os argumentos e conceitos apresentados pelos autores pseudônimos de um lado, e pelas obras autorais de Kierkegaard, do outro.

⁹ Kierkegaard concebia que o seu leitor era um vital componente em sua filosofia, não o considerando como um elemento passivo, mas como o principal agente e responsável por sua própria existência, conferindo decisiva importância àquele enquanto um indivíduo singular, cuja tarefa consiste no tornar-se um ser verdadeiramente existente.

a outro, além de auxiliá-lo em sua decisão, mediante a exposição dos prós e contras de cada estágio. Haveria, no entanto, uma superioridade do estágio ético em relação ao estético, tal como do religioso, em relação ao ético, no interior da própria antropologia de Kierkegaard (2010a, p. 47), que concebe o Homem como “uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito”. Para Kierkegaard, quanto mais seriedade e paixão, maior será o *individuo* e mais próximo ele estará de sua verdadeira essência, mais profunda será sua interioridade. E quanto maior a interioridade maior o espírito, que é a síntese da dialética existencial, na qual se enriquece com a introdução da tensão das dicotomias finito-infinito e temporal e eterno. A suposta hierarquia presente nos estágios pode ser evidenciada em parte pela definição de Homem exposta acima, como pela superioridade da fé, marca do estágio religioso, frente às determinações do estético e do ético, uma vez que “para aquele que nem uma única vez chega à fé, a vida possui tarefas suficientes, e quando tem a honestidade de as amar, também então a vida não há de perder-se, se bem que nunca seja comparável à de quem alcançou e captou o máximo”. (KIERKEGGARD, 2009b, p. 189). Iremos agora fazer um breve percurso pelo estágio estético, a fim de compreendermos em seguida o que condiciona o sujeito a operar a transição para o nível seguinte: o estágio ético e moral da existência.

2.1 Prelúdio: a vida estética

A primeira das três grandes categorias da existência é a estética. Sem sua conceituação se torna inconveniente tratar do ético e do religioso, que são determinações mais elevadas da existência, mas que ao mesmo tempo pressupõem o estético. Como definir esse estágio, sendo que, aparentemente, a maioria dos homens está nele inserida? Kierkegaard define o sujeito estético como um ser dos sentidos e dos prazeres corporais, a qual devota sua vida ao momento, ao gozo imediato, se bem que considere que viva em liberdade absoluta, na realidade é o maior dos escravos, por ser escravo de si próprio, de suas paixões, de seus impulsos, de seus ímpetos, não sendo, por isso, e para seu prejuízo próprio, dono de si mesmo. Nesse estágio, o sujeito não vive propriamente ou possui uma existência bem pueril, banal e superficial que não chega a ser ainda uma existência

concreta, mas uma possibilidade de existir. O homem está preso nas múltiplas possibilidades que porventura pode vir a tornar-se, sem que ele próprio decida algo, ou seja, algo é como um ser em *devenir*, uma caricatura da existência. Não que o sujeito estético não possa escolher propriamente ou esteja privado de determinação, mas ele nunca chega a escolher ser algo efetivo, conquanto sua determinação é justamente a ausência de determinação. A permanência no estágio estético se trata deliberadamente de uma vontade, de uma escolha, o que significa que ele será responsabilizado pelo conteúdo do seu existir, pois o Homem não pode se desvencilhar do eterno, por mais que queira, ele não consegue lançar o eterno para fora de si.

Imerso na temporalidade e no instante imediato, o sujeito estético vive conforme essas categorias e rejeita qualquer ideal de dever e de responsabilidade, tal como a ideia de continuidade e de repetição, que implique em um futuro, elementos estes ignorados pelo estético. Viver na possibilidade denota que o sujeito esteja na indiferença absoluta, no qual ele não opta por nenhum caminho em um sentido rigoroso, e a existência apenas o acompanha como uma sombra, mas que ao mesmo tempo lhe é tão indiferente quanto o é o senso de dever e de responsabilidade. O indivíduo assim caracterizado não opta por nada e, tragicamente, não opta por si mesmo. Naquela que representa o cartão de boas-vindas para o pensamento de Kierkegaard, a obra *Ou-ou: um fragmento de vida*¹⁰, que expõe, na primeira parte, uma perspectiva estética da existência, defende que o estágio estético é destituído de toda significação essencial e de toda lógica imanente, pois apenas se vive, sendo esta oca e vazia de significação, como fica notável nos aforismos que compõem o seu *Diapsalmata*, seção introdutória da referida obra, e que expõem uma visão niilista da existência, não radical, mas um vazio angustiante, um pessimismo refinado com os prazeres que a vida sensual e artística podem proporcionar, através das artes e da vida erótica.

¹⁰ A obra *Enten-Eller: et Livs-fragment*, traduzido no português para “Ou-Ou: um fragmento de vida” foi publicada em fevereiro de 1843, e é a primeira obra pseudônima do autor, que a partir daí iria continuar com o “disfarce estético” na sua autoria, além de ser a primeira obra a tratar propriamente do fenômeno do estético. Seu editor, o pseudônimo Victor Eremita, apenas organiza o conteúdo do livro e o publica, mas o próprio autor é desconhecido, e nesse caso específico, autores, pois tratam de conteúdos diversos, com posições divergentes e abordagens distintas, enquanto um acentua o modo de vida estética e a exacerba, em figuras literárias clássicas, como Don Juan e Fausto, o outro exalta um modo de vida rigorosamente ético, uma postura moralista e de apologia à moral e aos bons costumes. O desconhecimento a respeito dos autores faz com que seu editor os intitule simplesmente como autor A e B.

O amor *eros* é o *pathos* máximo dessa forma de existência, ele abrange a paixão pelas artes visuais e sonoras, pelo belo corpo, belo sexo, o belo natural, em suma, qualquer objeto que ofereça o prazer sensitivo. Em *Ou-ou*, o autor se declara estético e reafirma seu conhecimento sobre o amor e o assume como o seu ponto forte. Podemos auferir a decisiva importância do amor sensual no interior de uma perspectiva estética da existência, um *eros* sem comprometimento real e decisivo para com o seu objeto de desejo, ao mesmo tempo em que reflete aquele *sem-sentido*, vazio ontológico que acompanha todo o existir estético. Vejamos a definição do pseudônimo que se reconhece enquanto um sujeito estético, que apenas se interessa na satisfação de seus próprios desejos e na exaltação do próprio ego, que apenas almeja ser amado acima de tudo.

Eu sou um estético, um erótico, que apreendeu a essência e o fulcro do amor, que acredita no amor e conhece seus respectivos fundamentos, e reservo para mim apenas a opinião privada de que todas as histórias de amor duram no máximo meio ano, e de que qualquer relação acaba assim que se gozou o verdadeiro. Sei tudo isso, e sei também que o supremo desfrute que é possível imaginar é ser amado, ser amado acima de tudo o que há no mundo. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 401).

Dois afirmações podem ser feitas a partir dessa descrição: a primeira é que o amor estético é uma paixão imersa no temporal, no mundano, como algo passageiro e sem continuidade, cujas relações amorosas não perduram, pois vivendo sem as restrições do ético, o Homem goza sua felicidade nas conquistas que ocorrem no e por meio do instante imediato, ocasionando a vulgarização do temporal; enquanto o indivíduo padece de uma infelicidade própria que consiste no aniquilamento do sentido, da atribuição de uma essência para a existência. Segundo, o amor estético é uma paixão tendenciosamente egoísta, que não se importa com o seu objeto de amor, mas que almeja tão somente a sua própria felicidade, o seu bem-estar e a satisfação de seu gozo, cujo imperativo não reside tanto no amar, mas em seu contrário: o amor estético tenciona ser amado acima de todas as coisas e é esse o seu princípio fundamental. A ausência de sentido na vida é complementada pela dedicação a esse amor egoísta e sensual e nessa medida, o amor pode ser considerado o mais valioso dos bens do sujeito estético, pois “para aquele que ama, tudo cessa de ter significação em si e para si, e tem significação apenas através da interpretação que o amor lhe dá”. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 438).

A compreensão que o indivíduo estético produz acerca da sociedade é limitada e se reduz a um não querer fazer parte desta, pois ele abomina o ético e tudo o que diz respeito ao âmbito social; seu prazer se concentra no gozo pessoal em detrimento de qualquer dever para com o outro, sendo indiferente à lei e as regras compartilhadas em sociedade. Como conclusão, o estético projeta no ético o seu grande adversário, um incômodo empecilho para a satisfação de seus desejos mesquinhos, uma vez que a ética pressupõe uma autoridade maior que a do homem isolado, não permitindo que este faça pouco caso dela ou que se torne independente dela, enquanto o estético defende justamente o contrário: a exacerbação do individual e sua autossuficiência isenta de qualquer coerção que lhe seja exterior, estranha. A ética se faz necessária para impedir que os homens destruam a si mesmos, o que de fato ocorreria caso esta não intervisse com suas proibições e imposições, que ao final cumprem a função de resgatarem o homem de si mesmo, de impedir seu aniquilamento mediante a satisfação imoderada de seus desejos e impulsos imediatos. Mas, o sujeito estético não se preocupa com o seu destino, não o reconhece, pois está mais adiante de si, este idólatra do instante imediato, cuja aversão e repulsão à ética trazem consigo uma crítica a esta, a reduzindo a um sofisticado engano, sintetizado pelo autor A:

Fala-se tanto de que o homem é um animal social e, ao fim e ao cabo, é um animal predador, algo de que não ficamos convencidos simplesmente através da observação dos dentes. Por conseguinte, toda a conversa sobre a sociabilidade e a comunidade é parcialmente uma refinada manha. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 320).

O motivo que justifica a atitude de desconfiança e de afastamento do estético para o ético diz respeito à contradição observável nesse e a infinita diferença que há entre o interior e o exterior, que no ético se manifesta sob a forma da hipocrisia. O pseudônimo A descobre o embuste ético, e justifica o repúdio estético, embora não o defenda. Ficam assim delimitados os limites entre o ético e o estético, respectivamente: um prega a apreensão de valores morais básicos, como a seriedade, a responsabilidade e a solidariedade, e o outro, defende a sua contenção; o primeiro exalta a comunidade como superior ao indivíduo, o outro exalta a supremacia do individual perante o geral, a comunidade¹¹, um defende o

¹¹ De modo inverso, veremos como o estético religioso também exalta a superioridade do *indivíduo* perante o universal e a sociedade, em um sentido completamente diverso da proposta estética. A

exercício do compromisso, o outro a completa ausência de responsabilidade; e por fim, o ético realça a importância da continuidade, da repetição à obediência das normas, com respeito ao passado e visando o futuro, enquanto o estético apenas reconhece o imediato, o momento presente, o gozo instantâneo, sem qualquer vínculo com o tempo passado ou futuro.

Acima de tudo, o Homem estético teme participar da existência ética que se apresenta como uma tarefa infatigável, uma limitação à fruição dos prazeres sensitivos e ao gozo instantâneo, um fardo maçante e dispensável. Por essa razão, para a perspectiva estética “o ético é tão entediante na ciência quanto na vida. Que diferença, sob o céu da estética tudo é leve, belo, passageiro! Quando chega a ética, tudo se torna duro, angular, infinitamente *langweilig* (maçador)”. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 400). O inusitado é que da perspectiva do estágio religioso, o ético também contém suas limitações e contradições como veremos no segundo capítulo, e que ambas as objeções, seja a do estético ou a do religioso frente ao ético, partem de um mesmo princípio: a apologia do *indivíduo* perante o *geral*, o subjetivo como superior ao objetivo, a singularidade em contraponto à repetição. Por ora, nos concentremos na superação do estágio estético pelo ético e nas limitações presentes na existência estética que requerem o avanço para uma existência antropologicamente superior, o estágio ético, que representa para o Homem o seu primeiro salto qualitativo existencial.

2.2 A transição para a ética

Como estágio da vida humana, o estético se coloca como a existência imediata, como a primeira determinação qualitativa do existir. Poderia se conjecturar se é possível para um ser humano, atrelado ao seu contexto cultural, já nascer numa determinação ética; mas tão logo nos pomos a pensar nos fundamentos dessa tese, rapidamente nos convencemos de sua inviabilidade, pois o ético, diferentemente do estético, não é uma determinação imediata. O estético que corresponde à vida sensitiva é a primeira determinação do espírito enquanto ser consciente, consciente de seu ser no mundo. As primeiras manifestações do estético se expressam nos mais tenros anos da infância: a tendência à posse egoísta, o egocentrismo

divergência do conceito de *indivíduo* abordado pela perspectiva estética e religiosa será tratada no capítulo seguinte.

exacerbado, a ausência de um senso de dever e de responsabilidade, o apego à matéria, etc., o que comprova que o homem estar inexoravelmente instalado na determinação estética ao nascer, de sorte que duas consequências opostas podem advir: ou o indivíduo mantém e estende essa determinação para a idade adulta, de sorte que bem é possível que ele jamais opte por ultrapassar o estágio estético, ou, mediante a introdução de valores éticos-morais, o indivíduo romperia com o estético e se tornaria uma pessoa ética, ruptura essa condicionada em primeira e última instância por sua consciência e vontade, a saber, abandonar o estágio estético tendo em vista uma determinação mais elevada. A partir do exposto na teoria dos estádios, não haveria nenhuma condicionalidade linear e intrínseca entre os estádios, de modo que um levasse inexoravelmente ao outro, em uma passagem direta ou como se o homem tivesse necessariamente que ultrapassar um dado estágio, tal como é necessário que ele passe da infância à fase adulta, por exemplo. Uma transição imediata inexiste no reino da existência, muito embora ela possa ser utilizada como justificção no plano lógico e meramente especulativo. Por fim, Anti-Climacus, o pseudônimo de *Doença até a morte*, (2010b, p. 78) assevera que a maior parte das pessoas “não chegam a ultrapassar durante toda a sua vida o estágio infantil e juvenil: a vida imediata”.

O indivíduo adentra no estágio ético e na moralidade¹² mediante um salto qualitativo, e quando o faz, deixa para trás grande parte das determinações que o

¹² Embora o conceito de ética difira do de moral, pois o primeiro é mais abrangente e designa o comportamento e o modo como o ser humano age no mundo, enquanto moral faz referência aos costumes e princípios de uma determinada sociedade, os termos *ético* e *moral* serão utilizados aqui como que denotando o mesmo significado, a saber, como o código de conduta e de comportamentos regulados pela razão humana e pelo consenso social, acrescido a ideia de dever, mediante o bom senso. Tal como esclarece Laura Sampaio em sua tese intitulada *A existência ética e religiosa em Kierkegaard: continuidade ou ruptura?*, Kierkegaard recorre a três expressões com significados similares, a saber, *det Ethiske* (que corresponde ao estágio ético), *det Saedelige* (mundo ético ou vida ética, e *moralsk* (moral). Embora sejam tratados como sinônimos pela tradução francesa, há que se atentar para sutis e peculiares distinções entre tais conceitos no interior do pensamento kierkegaardiano. Enquanto a ideia de moral ou de moralidade está mais ligada a noção de código ético relativo à uma cultura, local e época específicas, o conceito de ética ou de eticidade, se apresenta de modo mais amplo e genérico, designando o que os gregos originariamente entendiam por *ethos*, ou, simplesmente, comportamento, embora não designe qualquer comportamento, mas bom comportamento que seria regulado, por sua vez, pela moral, que serviria de auxiliar e reguladora da ética, ao lhe indicar e fornecer os parâmetros do bom comportamento. Assim, antiético seria aquilo que é contrário a esse bom comportamento, e caberia a moral julgar quando uma ação seria ética ou antiética. Por razões puramente metodológicas, iremos dissolver essa distinção, entre o *ético/ética* e *moral*, e entre *moral* e *moralidade*. Assim, quando afirmarmos que o estágio religioso representa um contraponto ao ético, não se deve pensar, em hipótese alguma, que o religioso não seja considerado um comportamento justificável, ou em um sentido rigoroso, antiético, mas tão somente que a conduta religiosa pode não coincidir

acompanhavam, como sujeito estético, ou seja, ele rompe com os esquemas da vida imediata, quando a consciência intui e descobre suas limitações e concebe no ético a perfeição que falta à estética, no momento em que o *indivíduo* finalmente reconhece a importância da família e da comunidade, ao descobrir a responsabilidade solicitada para si e para os outros. Ele submete os seus caprichos individuais ao bem-estar comum e coletivo e subordina os seus instintos egoístas e destrutivos (que ele soube tão bem vivenciar no estágio estético), à razão e ao dever, convergindo os seus interesses para a vida comunitária e social, razão que ordena a conciliação dos desejos pessoais aos sociais e a depositar toda sua confiança na sociedade, reconhecendo sua satisfação individual na satisfação geral.

A condição essencial para a ingressão do Homem na vida ética, e, por conseguinte, a rejeição à vida estética, é que àquela seja fruto de uma deliberação espontânea e consciente, derivada de um ato da vontade. No estágio estético, o indivíduo nunca chega a escolher, em um sentido rigoroso, pois como vimos, ele vive na imediatidade, e enquanto tal, sua vida não é determinada pela consciência moral, mas pelas sensações e prazeres ou o instantâneo, desprovido de qualquer referência de passado ou futuro, regulando sua vida apenas no presente, no momentâneo, no frugal, na fruição dos prazeres sensuais, no gozo provocado por estes. Vale ressaltar, todavia, que o sujeito estético, mesmo vivendo no imediato, não necessariamente careceria de reflexão e de intelecto, mas sua reflexão não chega a ser direcionada para a sua interioridade, ele antes concentra toda sua consciência para o exterior, para o que está além do conhecimento de si mesmo, em direção àquilo no qual depende o seu gozo e satisfação imediata.

A escolha no domínio estético, não equivaleria para Kierkegaard, numa escolha absoluta, já que nesse estágio, o Homem vive de possibilidades. Esse vive sem tomar nenhuma determinação essencial, convive com a ausência de sentido para a vida, com o nada, nunca chega a tomar uma resolução séria e responsável que o converta em um sujeito responsável por si e pelo os outros, carecendo essencialmente do *pathos* do dever e de amor à coletividade. Não obstante, o estético é o estágio original, no qual o indivíduo vive inteiramente sem tomar consciência de si mesmo, persistindo nessa condição até que ele, deliberadamente, opte pelo caminho da responsabilidade e seriedade éticas. A escolha ética, ao

completamente com o julgamento e conteúdo da moral. Se esquecermos disso, toda a discussão envolvendo a relação entre o ético e o religioso terá sua compreensão dificultada.

contrário da estética, é absoluta e decisiva, pois nela o Homem escolheria a si mesmo ao se salvar do embuste estético ou em termos mais específicos, o sujeito ético escolhe querer escolher, opta pela liberdade e opta livremente, isento de qualquer coerção exterior, uma vez que nesse estágio, o homem descobre o seu interior, a interioridade que se expressa em subjetividade. Farago (2009, p. 125) defende que o sujeito ético, não ultrapassa, mas realiza uma síntese entre o estético e o ético, suprimindo algumas determinações estéticas, absorvendo-as na ética.

É necessário não só querer, mas amar-se tornar-me eu mesmo, e isto implica cumprir humildemente o próprio dever, no quadro familiar do amor conjugal, na fidelidade resgatada dia após dia, que o hábito não enfraquece, mas aprofunda. O homem do ético realiza a síntese do estético e do ético, eliminando aquilo que na vida puramente estética era diversidade, dispersão, acaso e inconstância, isto é, incompatível com a unidade verdadeiramente coerente de um projeto de vida.

O ato de escolher e o ser ético são equivalentes, pois a escolha implica uma determinação, que até então, inexistia para o sujeito, recém-saído da vida imediata. Estamos nos referindo à escolha ética que consiste no escolher a si mesmo, no optar pelo próprio eu; tal postura representa um salto de ordem qualitativa e ao mesmo tempo, decisiva para a existência do indivíduo. A escolha é, pois, a primeira determinação do estágio ético, que ao optar por si mesmo, o sujeito experimenta pela primeira vez o sabor da liberdade, liberdade diversa da libertinagem estética, mas que está intimamente relacionada com a consciência e o desenvolvimento da subjetividade. A escolha pelo ético possui uma função salvífica, ela salvaria o Homem da degradação da interioridade oriunda da existência estética, que não permite ao indivíduo apoderar-se de si mesmo, conhecer a si mesmo, não apenas no sentido epistemológico-socrático, mas do conhecimento de si como um ser subjetivo.

Nesse estágio, temos propriamente o processo de apropriação e internalização de ideais e valores que o homem apreende do exterior, a partir de sua comunidade, do meio social ao qual pertence. Então, o todo social irá regular o indivíduo e, desse modo, aquele passará a ser o necessário e o louvável na existência; com isso, o homem individual passa a representar a contingência e o censurável. O *indivíduo* já não é apenas ele mesmo, mas é ele mesmo e os demais indivíduos, se tornando simultaneamente homem individual e homem universal. O *geral* é uma categoria que simboliza em Kierkegaard a própria vida social e

comunitária, em outros termos, é a expressão da consciência coletiva, que se reflete nas decisões, ações e princípios, sendo o maior destes, o bem-estar coletivo, responsável por subordinar qualquer desejo e satisfação individual, isolado e alheio aos interesses dos demais. Resumidamente, nessa fase, haveria a identificação do *indivíduo* singular com o *geral*, tanto no que diz respeito aos princípios morais reguladores, como na satisfação desses princípios. “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”. (KIERKEGAARD, 1970, p. 229).

A missão ética consiste em realizar as demandas da vida cotidiana e é justamente nesta que o ético tem a sua morada, ao contrário da existência estética que é fundada no instante e na imediatidade. No estágio ético, o homem agora concebe sua existência como uma repetição, um ciclo, uma existência continuada, que vai e sempre retorna ao mesmo ponto, o do dever. Para o pseudônimo Wilhelm, a existência ética teria o seu ápice e apogeu na vida matrimonial, pois, mais do que qualquer outra, esta impõe a responsabilidade e o cuidado que uma pessoa deve ter para com o outro, refletindo às exigências de uma vida pautada pela seriedade, pelo compromisso e pela dedicação. Mas, tal como na adesão ao ético, o matrimônio é o produto de uma livre escolha. Dentro da perspectiva estética, “o casamento é ainda mais perigoso, pois a mulher continua sempre a ser a ruína do homem, assim que se contrai uma relação duradoura com ela” e mais: “por via do casamento, cai-se, além disso, numa continuidade altamente fatal dos usos e costumes”. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 330). Enquanto o estético abomina a vida em continuidade e a repetição, tal como regras e costumes, o ético apresenta um contraponto a essa concepção:

O estágio ético, pelo contrário, caracteriza-se pelo espírito de seriedade. Superior ao estágio estético, salva-lhe os valores positivos que o esteta não era capaz de honrar na harmonia e na duração, integrando-os em uma vida equilibrada. O homem, quando põe ordem na vida, regula-a pela lei moral, a universalidade da regra kantiana. (FARAGO, 2009, p. 124).

2.3 A moral relativa: o ético

O estágio ético é tratado em quase todo o *corpus kierkegaardiano*. Em linhas gerais, Almeida (2007, p. 43) sintetiza o procedimento utilizado por alguns dos principais pseudônimos que tratam do tema.

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*.

Kierkegaard estabelece os parâmetros para se pensar dois domínios de eticidade ao longo de sua obra: a *primeira ética*, na qual exprime a moralidade de matriz genérica, objetiva e que se deixa exprimir mediante a manifestação e a exterioridade; e a *segunda ética*, que poderíamos designar como ética *absoluta*, transcendente, e, que de modo muito mais incisivo do que aquela, afirma a supremacia da subjetividade e da interioridade, determinações essas que definem propriamente o estágio religioso e a vida religiosa, sendo tal *ethos* fundamentado primordialmente no *pathos* da fé e na relação homem-Deus, como veremos no capítulo seguinte. Nesse momento, nos focaremos nas determinações da moral e do estágio ético, a *primeira ética*. Faz-se necessário compreender que a existência pessoal, no plano ético, requer incessantemente a comunicação ou o exteriorizar-se, mediante a fala e ações que se objetivam, seja no cotidiano, seja em ocasiões extraordinárias. A exteriorização ocorre por meio da expressão, e é nesta que o indivíduo será julgado e avaliado, ou seja, no estágio ético, são as aparências que regulam a boa conduta.

Kierkegaard conceitua a ética inserindo-a na lógica da imanência, concebendo-a com um *telos* em si mesmo, independente e autossuficiente perante as demais ciências e saberes. A teleologia ética põe ênfase total na capacidade de expressão e concentra nesta toda a sua realização efetiva, ou seja, a tarefa ética resume-se em expressar-se, e permitir que se expresse. Não é da competência do ético se deter na interioridade do indivíduo, de natureza oculta e inacessível para a razão imanente, que se define como objetiva, como racional e como universal, pois seu dever se direciona para o observável, se traduz em atos destinados a serem aprovados pela maioria. A verdade da ética é uma verdade eminentemente pragmática, que dispensa o conhecimento pelo conhecimento e está apenas

interessada no uso prático desse conhecimento, em como a teoria se permite manifestar em ações concretas e de interesse comum. É importante observar como a práxis ética lida com determinações interiores, que correspondem ao intuito ou intenção do agente; em que sentido a ética as ignora? É bem notório e irrefutável que a ética também se preocupa com o domínio mais subjetivo do indivíduo, suas emoções, seus desejos e suas intenções. Kant (2008, p. 42) afirmou que “quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não veem”; mas embora seja uma de suas tarefas, a saber, a análise das intenções, a ética bem compreende que em última instância, ela apenas apreende as ações exteriores, e dentre estas, ela prioriza aquelas que se tornam manifestas, a saber, os atos que se revelam perante o *geral*. Assim, a ética inicia seus trabalhos e os finaliza com segurança no interior da análise objetiva, por meio do julgamento dos atos, para ter condições de, em seguida, apenas especular acerca do aspecto subjetivo, que abrange, por sua vez, o domínio das intenções pessoais, das motivações, etc.

Desse modo, o estágio ético seria relativo porque o seu conteúdo, expresso sob a forma da moralidade, é essencialmente dependente de fatores externos e contingentes, tais como época e cultura, que subordinam e moldam o conteúdo moral. Ainda que fosse tomada como universal para todos os povos, a moral jamais deixaria de ser contingente ou determinada por fatores circunstanciais. Ela é, portanto, relativa, pois é oriunda da época e do local aos quais pertence, o que a torna uma criação essencialmente humana, forjada em um contexto específico e bem determinado. Nenhuma moralidade poderia reivindicar um estamento de universalidade ou de necessidade, detentora de um poder de atuação ilimitado e irrestrito, dada suas contingências temporais e espaciais. O Homem, enquanto ser finito é contingente, e por mais formidável e extraordinário que seja, jamais poderá fugir dessa essencial condição de contingência que o constitui, não podendo se desvencilhar desses fatores, dos quais nenhum indivíduo em comunidade pode prescindir, sendo o Homem, um ser social, é também um ser marcado por sua geração e sua cultura. Todo dever moral se torna, assim, um dever relativo e não essencial.

É fato que no plano da existência, a suprema maioria dos homens encontra-se tão intensamente ligada de algum modo à moralidade, que passa a conceber esta como a suprema e irrefutável fonte legisladora, enquanto esta não apenas impõe o

certo e o errado, o louvável e o censurável, mas também puni todo aquele que, nela, não se compatibilize. A moral, que possui por objetivo se fazer valer para todos os indivíduos e ao mesmo tempo servir de finalidade a todo comportamento humano, se localiza no âmbito mais acessível para o Homem, e com toda sua pretensão justificada por uma razão imanente e autossuficiente, se projeta como a esfera teleológica mais elevada para a existência humana. Embora a moralidade seja essencialmente relativa, ela também conserva um caráter genérico e de universalidade, no sentido de que ela se aplica a todos e a qualquer um, além de ser aplicável a cada instante. Vejamos a definição de *Silentio* (2009b, p. 111) acerca do ético:

O ético enquanto tal é o universal e, à semelhança do universal, é aquilo que se aplica a qualquer um, o que por sua vez pode assim exprimir-se: é aplicável a qualquer momento. Repousa imanente em si mesmo, nada tem fora de si que constitua o seu *telos*, antes é ele próprio o *telos* de tudo o que tem por fora de si e quando o ético assimilou tudo isto em si, não avança.

A ética se configura como o reino da exteriorização que possui a função de ser a reguladora do comportamento humano. Kierkegaard (2013b, p. 148) enfatiza bem o seu aspecto imanente, sua autossuficiência, pois, “o ético, como o absoluto, é infinitamente válido em si mesmo e não precisa de cenário decorado para se dar uma melhor aparência”. A ética ainda possui o mérito de ser aplicável a todos e a qualquer um, sendo a universalidade e a exterioridade, os seus princípios basilares. Kierkegaard, um grande defensor do *indivíduo* e da singularidade, ele não rejeita a ética por esta pertencer ao *geral* e nem por, em muitas circunstâncias, suprimir a subjetividade. Para tanto, expõe apenas a teleologia ética e suas principais categorias e determinações, e considerando suas limitações, ele pensa em como seria viável uma suspensão teleológica do ético. Imerso na moralidade, o Homem, o filho amado da ética, encontra-se sujeito a uma condicionalidade que até então desconhecia: ele pode ser recompensado ou punido por seus atos, enquanto a ética se encarrega piamente de avaliar e de pronunciar a palavra final no que concerne a qualquer conflito ético-moral. Ela premia todo aquele que se apropria e expressa o *geral*, por meio da honra e da glória destinadas aos virtuosos, ao mesmo tempo, pune sem reservas todo àquele que contradiz o universal e que reivindica sua singularidade perante o genérico. No interior de uma perspectiva antropológica, Kierkegaard faz alusão de duas vertentes que constituiriam o Homem, ou por assim

dizer, dois aspectos que o tornam bidimensional: o seu caráter individual e seu caráter genérico, o primeiro faz parte de sua natureza imediata e o outro, de sua essência enquanto ser social, direcionado pela vida em comunidade. A dicotomia - singular e universal - é bem expressa na seguinte passagem de *Temor e Tremor*:

Determinado espiritual e sensivelmente de maneira imediata está o singular, o singular que possui o seu *telos* no universal, e é esta a sua tarefa ética: exprimir-se sempre a si mesmo nesta tarefa, de modo a relevar a sua singularidade para que se converta no universal. Assim que o singular quer aplicar a sua singularidade perante o universal, então peca, e é apenas ao reconhecer esse pecado que pode reconciliar-se novamente no universal. De cada vez que singular, após haver entrado no universal, sente um impulso para fazer-se aplicar como singular, cai logo em *tentação*, da qual apenas se desprende por meio do arrependimento, ao renunciar a si próprio na sua qualidade de singular no universal. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 112).

O homem é obrigado, como condição indispensável para a sua permanência na comunidade, a convergir os seus interesses e suas ações ao *geral*. Se não o quiser, ele deixa de ser membro da comunidade e perde como consequência, toda a comodidade e segurança que aquela o privilegia. A grande distinção do sujeito moral para o indivíduo estético, é que este segue uma determinação oposta e que consiste em não vislumbrar os seus objetivos e ações universalmente, em convergência com os seus contemporâneos, mas de considerar tão somente a si próprio, na concretização de seus caprichos pessoais. Doravante, para se tornar ético, faz-se necessário abandonar a teleologia estética, aprender incessantemente a renunciar seus objetivos mesquinhos e egoístas e conciliar-se com as leis gerais da comunidade. O seu *telos* é invertido nessa transição, enquanto no estético ele utilizava a comunidade e o todo para satisfazer seus desejos individuais e particulares, utilizando a moral como meio, e por isso mesmo, não sendo ético, ele agora potencializa suas capacidades individuais e suas energias para um fim maior, a ética e a moralidade, em prol não apenas de si mesmo, mas dos outros.

A ética utiliza o indivíduo como meio para expressar o universal, as leis e o bem-estar social. Essa bilateralidade que se expressa entre o indivíduo e a comunidade, entre o homem particular e o homem enquanto cidadão (pertencente ao *geral*) será tratado posteriormente na filosofia e por um contemporâneo de Kierkegaard: Karl Marx, que exporá em sua *Questão judaica*, a dualidade no Homem que se manifesta de um lado, na forma do homem real, individual e egoísta, o

membro da sociedade civil, e o seu contraste absoluto, o Homem genérico, abstrato, o cidadão artificial, forjado no e para o Estado. Em relação à tensão kierkegaardiana entre os estádios estético e ético, Marx (2010, p. 53) também expressa uma contradição semelhante existente na esfera moral, a saber, entre o *telos* individual e o *telos* geral, expresso sob a figura do cidadão em oposição ao indivíduo fechado em si mesmo.

O homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral*. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro*, só na forma do *citoyen abstrato*.

A contradição exposta por Marx indica as deficiências e limitações da sociedade civil, e de sua ética falsamente apropriada, do homem que não consegue superar seu egoísmo natural para ingressar na existência autenticamente ética; ou seja, se utilizarmos a teoria kierkegaardiana para entendermos o pensamento de Marx, podemos auferir que o estético, enquanto estágio existencial, jamais chega a ser absolutamente ultrapassado pela ética, o que haveria segundo essa concepção é um indivíduo estético vivendo ocultamente no estágio ético, alguém que apenas viveria superficialmente uma existência ética, por não ter conseguido interiorizar seus princípios, não assumir a seriedade e responsabilidades éticas, não suprimir seu excessivo amor de si, não abolir o egoísmo. Não obstante todos os seus esforços para absorver o *telos* do indivíduo à sua própria teleologia, o individual enquanto o egoístico consegue se impor com uma força maior e mais eficaz do que o respeito pelos ideais coletivos e morais, culminando na prevalência daquelas paixões sobre estes últimos. Do ponto de vista coercitivo, que aparenta fustigar a pretensa liberdade humana, a moralidade aliada à coerção afastaria ainda mais o homem da ética, resultando em uma maior exacerbação do *eu* em detrimento do *nós*¹³.

O conceito de moral que Kierkegaard elucidou, não apenas segue de perto os moldes de toda a concepção moral e ética do pensamento grego clássico, como

¹³ Em suma, a crítica marxista pode ajudar a compreender por outro ângulo a tensão profundamente arraigada entre o indivíduo entregue a si próprio e a esfera social, do homem estético em oposição ao homem ético. Infelizmente não poderemos aprofundar nessa dissertação uma relação ainda não tão explorada, mas que parece-nos bem profícua, entre o pensamento de Kierkegaard e o de Marx.

também é influenciado pelos pensamentos de Kant e Hegel, os quais é possível identificar alguns pontos em comum com aquele e estabelecer em um primeiro momento um ambiente propício ao diálogo, ao mesmo tempo em que evidenciamos uma base de pensamento no filósofo dinamarquês que aponta para uma crítica contundente aos filósofos alemães. Iremos agora tentar estabelecer pontos de proximidade e de distanciamento destes para com o pensador dinamarquês, no que diz respeito às concepções de moral e ética.

2.4 Discussão sobre o imperativo kantiano

O entendimento do ético em Kierkegaard correspondente à noção de primeira ética equivale à concepção moderna de ética enquanto razão e imanência. Embora para o dinamarquês, a ética possua um caráter relativo e contingente, esta também é sustentada pela noção de universalidade, tal como sintetizado no imperativo categórico de Kant, que auxilia na compreensão do estágio ético descrito por Kierkegaard¹⁴. Na sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant irá subordinar a vontade do indivíduo à lei moral e defender a sujeição do singular ao universal. A supremacia da razão e da moral é brilhantemente sintetizada na elucidação do conteúdo do seu imperativo categórico: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. (KANT, 2008, p. 62). Com isso, Kant defende a tese de que o indivíduo, mediante sua ação, se converte no universal, enquanto sua ação apenas será ética se for também universal e se valer enquanto lei racional universal. A razão, parte do princípio da universalidade e, como tal, é superior às paixões individuais, que por sua vez, devem ser submetidas à lei moral, de conteúdo autônomo e autossuficiente. É inegável a supremacia que a objetividade possui frente à subjetividade, pois embora a vontade pareça ter uma decisiva influência no cumprimento do dever moral, é nítido que este é regido e legitimado em primeira e última instância apenas pela razão¹⁵ que possui primazia sobre a esfera subjetiva

¹⁴ A problemática suscitada nesta dissertação não pretende identificar as divergentes e múltiplas formas de moralidade, ao analisar os diversos códigos morais existentes no mundo. Toda essa multiplicidade encontrada no domínio da moralidade, e, por sua vez, no estágio ético, já é tido como pressuposto no pensamento kierkegaardiano. A moral aqui evidenciada busca enaltecer a concepção mais abrangente de moralidade, enquanto categoria universal.

¹⁵ Tomamos, daqui e por diante, o conceito de razão em sua forma essencial, tal como os gregos a concebiam originalmente, enquanto *logos*, discurso, argumentação racional, especulação, lógica;

que corresponde as paixões e os desejos. O homem só encontra respaldo e legitimação ética se permanecer no interior desse sistema imanente no qual a razão é a soberana e a legisladora do comportamento humano, enquanto reguladora do *bom* e do *mal*, ao mesmo tempo em que a vontade apenas pode ser boa, justa e válida quando é sujeitada aos princípios da razão.

Na metafísica kantiana, deus¹⁶ ocupa um lugar e uma função no sistema, enquanto uma importante categoria prática pertencente à moral, mas nesse contexto deus não é o fundamento máximo da ética, é antes apenas uma categoria reguladora, que cumpre a sua função enquanto permanece como uma ideia abstrata, necessária na qualidade de conceito, pois não podendo ser apreendida no plano fenomênico ou ontológico, tal ideia é necessária para manter a ordem e a coesão social em uma perspectiva puramente prática. Em suma: o deus tal como é concebido no interior da moral kantiana é antes uma ideia reguladora que serviria à razão prática, do que um ser absoluto compreendido à maneira religiosa. Como corolário, o Homem ou a moral nada devem a esse deus, pois ele não existe a partir de uma perspectiva transcendente, e por outro lado, tudo devem à razão, sendo ela, a autoridade máxima do sistema ético kantiano. Ao contrapor a primeira à segunda ética, Kierkegaard faz jus à sua concepção de deus, que consiste em não reduzir este a uma mera categoria do pensamento, ao concebê-lo como o ser absoluto e o fundamento supremo de uma ética subjetiva e religiosa.

Vamos por partes: em um primeiro momento, o mérito de Kierkegaard consiste em rejeitar a concepção de deus enquanto conceito abstrato, mero artifício da razão, e, inseri-lo em outro patamar de significação, a esfera transcendente, pois a providência divina está muito além da imanência da razão, dos esquemas lógico-especulativos, e assim, o autor aponta para uma ética alternativa, ao mesmo tempo em que identifica os limites da ética convencional, um dever ético que já não tem

además, não podemos olvidar que sua concepção foi aprimorada e mesmo reformulada com o decorrer dos séculos, até que a modernidade, por meio de Kant, apresentasse o conceito de razão pura. Doravante, a razão possui aqui essa conotação específica, que culmina com o conceito de razão absoluta, desenvolvido por Hegel.

¹⁶ O termo “deus” com inicial minúscula denota simplesmente o conceito de deus enquanto categoria e objeto da especulação filosófica na sua concepção mais abrangente e usual que pode ser entendido de modo semelhante ao “deus dos filósofos” concebido por Pascal. “Deus” com inicial maiúscula é utilizado nessa dissertação no contexto de se referir ao ser pessoal e transcendente, o Deus do Antigo e Novo Testamento, muito embora na obra pseudônima *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard opta por tratar “deus” com a inicial minúscula, muito possivelmente para estabelecer um diálogo e uma proximidade com a tradição filosófica, ainda que fique subentendido que ele está se referindo, ainda que indiretamente e por meio da inicial minúscula, ao Deus bíblico.

como soberana a razão humana, mas o Deus transcendente. O Homem, por meio da razão, deixaria de ser autossuficiente, ao se reconhecer como finito diante desse Deus que se apresenta como *infinito* e *absoluto*. Por sua vez, a teleologia da moral é submissa à razão tributária da lógica da imanência na qual se caracteriza pelo hermetismo. Ou seja, a ética tem sua finalidade em si mesma, à medida que é a razão que a estabelece, e a razão apenas se orienta por ela mesma, dispensando qualquer teleologia que se estenda para além de seus domínios. Numa tentativa de despojar a moral pura e extraí-la de todo móbil empírico e contingente, Kant (2008, p. 48) concebe a moral como um conteúdo de máximas *a priori*, tendo em vista que:

Todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser extraídos de nenhum conhecimento empírico e, por conseguinte puramente contingente; que exatamente nessa pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentamos qualquer coisa de empírico diminuimos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações.

Podemos inferir duas implicações nesta passagem, as quais podem ser confrontadas com a moralidade concebida por Kierkegaard: em primeiro lugar, Kant afirma a total supremacia da razão para determinar e legitimar as leis morais, e ao proceder assim, ele anula e exclui qualquer possibilidade de uma ética transcendente, que escape à apreensão racional; nesse sentido, a razão não justificaria o conteúdo moral das Sagradas Escrituras e todo o arsenal de mandamentos ético-religiosos, ambos fundamentados na autoridade divina, e, ambos destituídos de legitimação racional, por se sustentarem exclusivamente da fé religiosa para serem justificados e vivenciados. Dito de outro modo, a fé é negligenciada enquanto fundamento para qualquer imposição ética. Nesse aspecto, o pensamento de Kierkegaard converge para essa definição do ético, na qualidade de empreendimento racional cuja teleologia está fechada em si mesma, descartando qualquer autoridade acima dela, ou seja, trata-se de um sistema imanente.

A segunda implicação da mesma passagem destaca outro possível ponto conciliador com o autor de *Temor e Tremor* e que sintetiza o que vínhamos tratando, a saber, sendo parâmetro universal, a razão não apenas se contrapõe a quaisquer inclinações ou tendências subjetivas, tal como a fé, mas as coloca sob seu jugo, as subordina e tende a menosprezá-las. O que ocorre, por exemplo, quando o indivíduo

se contrapõe e burla às máximas morais para satisfazer alguma paixão ou interesse pessoal? A moral não hesita em outorgar a punição a tal sujeito e de apresentar as condições para que este não volte a sacrificar o universal por qualquer interesse individual. Os indivíduos religiosos são enquadrados na mesma teleologia e até “mesmo o santo do Evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal”. (KANT, 2008, p. 44). Assim, nada escapa ao juízo da razão, nem mesmo a determinação do conceito “santo”.

Mas restaria uma problemática que Kant não reconheceu: como avaliar e julgar adequadamente a conduta de homens que se deixam agir por uma paixão pessoal e subjetiva, cujas vidas expressaram o diferente, o contraponto à vida comum e moralmente aceita, na qual existe a soma maioria das pessoas; como a ética poderá acolher a diferença expressa em figuras como Sidarta Gautama, Abraão, Sócrates, Jesus Cristo, Francisco de Assis, Gandhi, dentre outros? Estão fadados à punição e à censura? Serão negligenciados pela moral? O ideal de perfeição moral apontado por Kant provaria justamente que aquele não é capaz de acolher casos singulares como estes, que não se deixam regular por um ideal ético racional de pretensão universal. Então como seria possível para a moral resguardar tais indivíduos extraordinários? A solução para tal problema se revela difícil: se os “santos” contrariarem as máximas racionais e universais, serão contrariados e mesmo menosprezados. Historicamente, os santos justamente se opuseram às máximas morais e convencionais em vigor em sua geração, mediante ações que, de algum modo, eram guiadas por uma inclinação de ordem passional e subjetiva, e ao entrarem em choque com a moral pré-estabelecida, tais personalidades de atos extraordinários foram destinadas à perseguição e a forte repressão, que culminaram em muitas ocasiões na morte desses indivíduos, que se revelavam incompreensíveis para a moralidade e para o estágio ético.

Kierkegaard, no entanto, não concebe a razão como a última palavra para a ética e o chamado “bom comportamento”, e não o faz precisamente por reconhecer os limites da razão, que em Kant assume a forma abstrata de uma vontade boa em si mesma, ao inserir outras categorias existenciais, comumente olvidadas pela moral, tal como àquela que representaria talvez o maior contraponto à razão: a fé. Pela fé, a razão perderia sua supremacia, seu campo de atuação irrestrito, seu julgamento inquestionável, seu monopólio na ética. Por ser um apologético da fé, Kierkegaard consideraria inconcebível que os atos do “santo do Evangelho” fossem

sondados e justificados pela razão especulativa e que dependesse dela para serem legitimados. Nesse aspecto Kant e Kierkegaard divergem em sua definição da justificação para a boa ação. A razão prática que Kant desenvolve na sua *Metafísica dos costumes* julga e regula toda e qualquer ação em sociedade, e ao se aliar com a noção de boa vontade, abarcaria todo o domínio da subjetividade humana, e sendo subordinada à objetividade, a vontade aparece como fiel servidora da razão.

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom. (KANT, 2008, p. 50).

2.5 Discussão sobre a ética hegeliana

O pensamento de Kierkegaard é claramente marcado pela objeção à filosofia sistemática e à hegeliana, em particular, mas precisamente, ele critica a pretensão desta de abranger em sua compreensão do real, toda a totalidade da existência, incluindo Deus, a subjetividade e a fé. A filosofia de Hegel, o último grande sistema filosófico da modernidade, era na época de Kierkegaard o carro-chefe do idealismo alemão, em especial na Dinamarca, que possuía inúmeros simpatizantes do pensamento sistemático hegeliano. É certo que Kierkegaard foi influenciado pela filosofia hegeliana, em especial, de sua lógica e dialética. Sua crítica era menos à coerência da lógica hegeliana que ao fato desta última ser utilizada para explicar a existência e os fenômenos da subjetividade, tais como a fé, a inocência e a angústia, o que o levou a se opor enfaticamente ao reducionismo operado pelo sistema que reduzia o Homem e sua existência a meras abstrações da história universal, a meras instâncias do pensamento especulativo, redução essa que para Kierkegaard aniquilava todo o correto entendimento da liberdade e da subjetividade humanas, o que para ele equivalia a suprimir o *indivíduo* na ideia abstrata de *humanidade*. No interior da lógica hegeliana, a verdade é entendida como verdade objetiva e racional.

No que toca ao conceito de fé, Kierkegaard rejeita o modelo hegeliano de verdade objetiva, bem como a sua pretensão de explicar toda a existência humana, uma vez que a lógica com sua inexorável imanência, não admite em seu interior qualquer relação com a transcendência, sendo a fé o vínculo primordial do homem

para com o transcendente. Em Hegel (2007, p. 170), a fé se torna mais um conceito abstrato, sem qualquer vínculo com a realidade efetiva, ou antes, uma tentativa vã da subjetividade de dotar o mundo de significados, sendo a “fé, por meio da qual é posta a identidade do subjetivo e do objetivo, do ideal e do real – uma ideia, contudo, que permanece algo puramente formal; ela serve apenas para saltar dessa vontade vazia e pura para o empírico”. O sistema ainda se mostra impotente para tratar adequadamente o fenômeno da liberdade, pois esta não é regida apenas pela necessidade, mas também e, sobretudo, pela contingência e possibilidade, categorias essas de fundamental importância para a ética religiosa, como veremos no capítulo seguinte. Hegel não concebe a possibilidade como elemento ativo na totalidade do real dando ênfase à categoria da necessidade, enquanto Kierkegaard afirma a possibilidade em contraposição à supremacia da necessidade, tal como sugere Le Blanc (2003, p.49): “A possibilidade hegeliana é passiva, é um resultado, reúnem-se condições, e o possível deve advir, necessariamente. Aí está a grande diferença: para Hegel só há, por assim dizer, a necessidade; não há necessidade para Kierkegaard”. Por sua vez, o filósofo dinamarquês não se limitou a um pensamento negativo, de mera oposição à filosofia hegeliana, mas também afirmou e desenvolveu um novo conceito de verdade, sua célebre máxima: “A subjetividade é a verdade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 220) pressupõe a distinção entre verdade objetiva e verdade subjetiva. Esta possui o mérito de resgatar a tradicional identidade entre ser e pensar, entre pensamento e existência, em que a verdade se confunde com a própria vida do *indivíduo*. Le Blanc (2003, p. 123) descreve quatro sinais principais da oposição de Kierkegaard a Hegel:

Pode-se assim identificar quatro elementos que assinalam a oposição de Kierkegaard a Hegel: a transcendência absoluta de Deus (versus imanência da ideia), transcendência da fé (versus imanência da razão), abandono da mediação especulativa (versus sua manutenção), a necessidade de justificação pela graça (versus alcance da verdade unicamente pelas forças da razão). Sendo assim, a filosofia de Soren Kierkegaard não se construiu em oposição à de Hegel: ela foi levada por posições próprias e autônomas a tomar um sentido oposto. Kierkegaard é compreendido sem Hegel. Sua filosofia não é uma filosofia de oposição, mas de posição: a do caráter radical da mensagem cristã.

Em Hegel, a verdade não pode partir da perspectiva do indivíduo concebido como uma mera parte da totalidade, mas aquela apenas surgiria quando o individual é subordinado e integrado no *geral*, quando a subjetividade se submete à

objetividade, a única que pode fornecer os parâmetros epistemológicos e éticos justificáveis para o conhecimento e *práxis* humanos. Em seu turno, Kierkegaard parte do objetivo para chegar ao subjetivo, insere o sujeito pessoal e concreto no centro de sua análise sobre a ética, embora reconheça que a ética por si só, toma o todo como maior que as partes isoladas. Mas partindo da perspectiva de um *ethos* religioso, o homem não é apenas ele mesmo, mas é o *indivíduo* relacionado a uma transcendência, Deus, este último inacessível para a razão humana. Semelhante a Kant, Hegel (2007, p. 156) não concebe nenhuma autoridade transcendente superior à razão ou a vontade pura, que não deve possuir nenhuma finalidade senão a que ela mesma projeta para si. Em suas palavras: “o eu deve pura e simplesmente delinear o conceito como inteligência a partir de sua autoridade absoluta de si mesmo, e a vontade não deve ser afetada por nenhuma outra realidade que ele fizesse a si finalidade como dada em um lugar qualquer, mas, como vontade pura, ter apenas a finalidade delineada livremente por si mesmo”. Na concepção hegeliana, Deus é reduzido à mera categoria subordinada ao princípio da razão universal e absoluta, de tal modo que se houvésemos de identificar um princípio divino no sistema de Hegel, esse princípio seria a razão.

Sobre a diferença e o conflito que há entre o indivíduo e a comunidade, o subjetivo e o objetivo, Hegel defende que apenas no interior do Estado, a verdade e liberdade se concretizam, e o indivíduo que reivindica sua individualidade perante o universal corresponderia ao mal. Kierkegaard (2009b, p. 112) corrobora com essa ideia sobre o ético em *Temor e Tremor*. “Hegel terá razão quando em ‘O Bem e a Consciência’ estipula que o homem só pode ser determinado como singular; terá razão ao considerar esta determinação como ‘uma forma moral do mal’”. Identificado por Hegel como a subjetividade pura, a vontade individual é desprovida de ideias e de leis morais-universais, ela apenas encontra sua máxima realização na objetividade do Estado, no interior do qual “a identidade, agora concreta, do bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a moralidade objetiva”. (HEGEL, 1997, p. 138). Partindo desse princípio, Hegel não chega a ultrapassar conceitualmente o estágio ético, que representaria o máximo da existência humana. O *indivíduo* apenas participaria do *Espírito Absoluto* ao se subordinar ao *geral*, onde não apenas dispõe de segurança, mas também dos meios necessários para satisfazer suas necessidades, sempre em expansão. “Não desviando a minha subjetividade da realização do meu fim com isso suprimo, para objetivá-lo, o que nela há de imediato,

e assim faço que ela seja a minha subjetividade individual” (HEGEL, 1997, p. 101). No que se refere ao domínio ético, Clair (1997, p. 68) defende uma concepção semelhante à de Hegel, a qual se observa o valor da exteriorização e da referência moral absoluta identificada com o Estado:

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 costumes, organizada segundo as normas comuns a uma sociedade e em referência a um Estado, é então por essência manifesta e visível a todos.

A relação interior-exterior também é observada na *Filosofia do Direito* de Hegel, ao afirmar que a vontade, enquanto princípio de determinação do valor moral, se exterioriza mediante a ação. A ação serve de elo entre o interior e o exterior, o subjetivo e o objetivo: “O particular da ação é o seu conteúdo interior: trata-se da intenção quando o seu caráter universal é determinado para mim, que é o que constitui o valor da ação e aquilo pelo qual ela vale para mim” (HEGEL, 1997, p. 103). De modo semelhante, Kierkegaard também enfatiza a força subjetiva imbuída em toda ação de caráter moral, mas diferentemente de Hegel, o dinamarquês teria levado essa ideia à sua radicalidade, afirmando até as últimas consequências nas quais o subjetivo tem primazia sobre o objetivo, que a existência, as paixões e o *indivíduo* são os elementos que em última instância fornecem a exata medida para a compreensão de verdade, em contraponto a um modelo de verdade exata, objetiva e universal o qual não possui o *indivíduo* como parâmetro, mas o universal, o sistema, a ideia, e a razão é que se firmam como seus fundamentos máximos. Na medida em que se apropria da visão kantiana de boa vontade e dever, Hegel (1997, p. 118) apresenta a sua própria definição, mas que segue de perto a concepção que Kant já havia inaugurado:

O que é o dever? Para responder, dispomos apenas de dois princípios: agir em conformidade com o direito e preocupar-nos com o Bem-estar que é, simultaneamente, bem-estar individual e bem-estar na sua determinação universal, a utilidade de todos.

Partindo da distinção entre uma moralidade subjetiva e uma moralidade objetiva, Hegel defende a superioridade dessa última, concluindo que toda moral subjetiva é a primeira determinação ética do Homem, que apenas chega ao ápice ético, mediante a apropriação da moral objetiva. Todavia, para que haja a transição

de uma moral para a outra, é necessário o desenvolvimento moral do sujeito, que apenas pode ser consumado pelo espírito. Para Kierkegaard, o movimento deve ser inverso ao descrito por Hegel, a saber, o sujeito de posse da moral objetiva, deve se tornar o *indivíduo*, o homem subjetivo, e uma vez que assim tenha se tornado, abrem-lhe várias possibilidades, e uma delas, é a vinculação a uma teleologia ética transcendente, mediante a relação homem-Deus¹⁷, que relativiza a moral estatal e a ética objetiva, os únicos modelos válidos para Hegel (1997, p. 122).

A certeza moral está, pois sujeita a este juízo: é ela verdadeira ou não? E a sua referência ao seu eu próprio opõe-se ao que ela pretende ser: regra de um comportamento racional universalmente válido em si e para si. O Estado não pode, pois, reconhecer a certeza moral em sua forma particular, isto é, como saber subjetivo, tal como não possuem valor, na ciência, a opinião subjetiva, a segurança e a invocação de uma opinião subjetiva.

A moralidade subjetiva é identificada por Hegel como o elemento puramente formal da moral (o ausente pleno de conteúdo), regulada pelo interesse subjetivo, a consciência individual e a boa-vontade. O conteúdo da moral é fornecido por leis e princípios universais, oriundos da razão, da ciência e do Estado que subordinam a vontade individual e constituem a moralidade objetiva. Apresentando conceitos peculiares de bem e mal, princípios esses isentos de qualquer conotação religiosa, Hegel constrói sua teoria moral objetiva enquanto o arquétipo ideal do ético. Em suma, o bem representa a conformação da consciência individual com o conteúdo objetivo da moral, uma teleologia objetiva fundamentada em leis racionais e universais; sendo o que define o maior grau de valor de uma ação ou vontade é o seu emparelhamento às leis universais da razão, da comunidade, ao passo que o mal está associado com o menor grau desse emparelhamento, e mais precisamente, com a revolta do particular ao universal, do indivíduo à comunidade. Mal e bem são atributos imanentes na lógica hegeliana, não podendo ser confundidos com suas respectivas noções teológicas, que possuem uma fundamentação transcendente, amparada na revelação bíblica e na autoridade divina.

Enquanto o mal é identificado na filosofia hegeliana com a subjetividade, de sorte que “o mal é o que há de mais próprio ao indivíduo, pois é precisamente a sua subjetividade que simplesmente se afirma para si, é, por conseguinte, a sua própria culpa” (HEGEL, 1997, p. 127), Kierkegaard (2013b, p. 40), apoiado pela ideia de

¹⁷ Reservamos uma seção no capítulo 3 apenas para expor essa relação, a saber, entre o Deus *absoluto* e o homem individual.

transcendência, sustenta a tese contrária de que a subjetividade confere à ética um valor diferenciado, pois a decisão, uma importante categoria ética, “se baseia na subjetividade, essencialmente na paixão”. O pensador de Copenhague expressa os limites da filosofia idealista e sistemática hegeliana, ao comparar duas figuras distintas, Hegel e Abraão. Na sua habitual ironia, o pensador dinamarquês não se intimida em atacar a filosofia hegeliana, ao mesmo tempo em que desfere seus argumentos contra os hegelianos. Em uma irônica passagem de *Temor e Tremor*, é sintetizada a crítica ao pensamento sistemático hegeliano e, sobretudo, à superestimação que seus seguidores devotam a este. O icônico pensador alemão certamente possui altos méritos no campo especulativo, mas a dificuldade em entender seu sistema não se compara à complexidade do paradoxo que é o conteúdo da vida de Abraão, o cavaleiro da fé, o homem comum.

Será difícil entender Hegel, mas entender Abraão é coisa de pouca monta. Avançar para além de Hegel é um prodígio, mas avançar para além de Abraão é o que há de mais fácil. Pela minha parte, tenho dedicado tempo considerável a entender a filosofia hegeliana, creio que de algum modo a entendi; não tenho pejo em afirmar que quando não consegui entender Hegel em determinados passos, apesar de esforços consideráveis, é por ele próprio não ter sido completamente claro. Naturalmente que faço tudo com facilidade, não me doa por isso a cabeça. Quando pelo contrário me ponho a pensar em Abraão, é como se eu ficasse destruído. Tenho a cada momento os olhos postos nesse monstruoso paradoxo em que consiste o conteúdo da vida de Abraão, sou a cada momento empurrado para trás e, apesar da sua paixão, o meu pensamento não consegue penetrar no paradoxo, não consegue avançar mais do que a largura de um cabelo. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 86).

Kierkegaard atesta a dificuldade em se compreender Hegel e todo o seu imponente sistema teórico, em contrapartida, Abraão, que apesar de não ser versado em filosofia ou em nada ter contribuído para essa, carrega consigo o paradoxo da existência, pois o conteúdo de sua vida pode ser considerado um paradoxo, cujo objeto se mostra tão incompreensível quanto à teoria filosófica mais sofisticada. Em um sentido estritamente especulativo, a vida de Abraão não despertaria o menor interesse, ela é destituída de todo valor genuinamente filosófico e, no entanto, ela seria, no entender do filósofo dinamarquês, mais indecifrável e digna de reflexão do que o próprio sistema hegeliano.

3 SEGUNDA ÉTICA: O ESTÁDIO RELIGIOSO E A PROBLEMÁTICA DA FÉ

Uma vez evidenciado o conceito de *ético* em Kierkegaard e de tê-lo confrontado com as teorias morais filosóficas vigentes em sua época, passaremos agora a tratar do fenômeno religioso, o terceiro estágio existencial, embora jamais nos olvidando do ético, pois nossa proposta é justamente relacionar e confrontar um e outro, a fim de não gerarmos uma concepção errônea de que o estágio religioso se encontra inteiramente isolado em si mesmo, pois considerando a relação entre o ético e o religioso, iremos nos situar na linha tênue entre os dois estádios, com o propósito de compreendermos a dinâmica entre um e outro, tomados em um primeiro momento e aparentemente, isolados um do outro, e de verificar, posteriormente, se é concebível falar de uma ruptura ou de uma continuidade entre ambos os estádios. Colocada a problemática sobre outro ângulo: se haveria uma exclusão ou uma conciliação entre os dois. Neste capítulo descreveremos o estágio religioso e analisaremos as consequências e implicações deste na existência concreta do *indivíduo*, além de fazer uma análise criteriosa deste último e de sua relação com Deus. O *indivíduo* seria o único que teria condições reais de efetivar o salto de um estágio ao outro, de operar essa ruptura que permita-lhe suspender a ética e adentrar na existência religiosa. Novamente iremos adentrar em *Temor e Tremor*, além de contarmos com o auxílio de alguns comentadores lusófonos para ajudar na ilustração da temática.

Logo na *Atmosfera*, seção inicial de *Temor e Tremor*, Kierkegaard, por meio do pseudônimo *Johannes de Silentio*¹⁸, deixa o leitor confuso ao narrar variações do relato bíblico do sacrifício de Isaac por Abraão¹⁹, com a descrição de quatro desfechos que antecedem o ato de imolação, segue com uma indagação que constitui o âmago de toda a obra: “ninguém foi, contudo, grande como Abraão, quem estará em condições de o entender?” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 64). Ou seja, de que modo Abraão, o eleito de Deus, poderá se fazer compreender por quem quer

¹⁸ Gostaríamos de destacar que, embora trabalhemos nessa dissertação com obras pseudônimas de Kierkegaard, iremos nos referir com frequência ao próprio Kierkegaard em detrimento dos pseudônimos, e faremos isso por uma opção puramente conceitual e metodológica, pois ao assim procedermos, buscaremos para as finalidades dessa pesquisa, unificar o pensamento do filósofo para o nosso problema em destaque. Com isso, não menosprezamos a importância devida aos pseudônimos que cumprem funções e objetivos bem específicos no interior do pensamento kierkegaardiano, apenas almejamos, todavia, facilitar o processo de entendimento e estabelecer uma certa unidade conceitual e de pensamento no interior do nosso projeto.

¹⁹ O sacrifício de Isaac pode ser encontrado em *Gênesis*, Cap. 22.

que seja, ao se considerar a sua intenção de sacrificar o filho único, tão amado quanto esperado, juntamente com a compreensão de sua condição existencial ao qual lhe permitiu salvar Isaac? O propósito de Kierkegaard não é, contudo, o de solucionar tal indagação que possui justamente a propriedade de não poder ser compreendida em sua plenitude, ao menos não do ponto de vista lógico e conceitual, de modo que o *estado de incompreensibilidade* já surge como uma característica essencial do homem religioso. As ações do “pai da fé”, como o autor o descreve, não podem ser enquadradas e justificadas no mesmo domínio vivencial em que se operam a grande maioria das ações humanas, reguladas ora pelo esquema de moralidade civil que as rege, ora por impulsos meramente egocêntricos. Restaria a questão: em que domínio ético poderíamos então enquadrar a conduta de Abraão, considerada a sua intenção de sacrificar o filho? Ela poderá ser salvaguardada pela moralidade?

Vejamos como a ética julga a tarefa de Abraão, tal como analisado em *Temor e Tremor*. Kierkegaard entende que o juízo da moralidade é claro e inflexível no que tange ao ato de imolar Isaac: ele apenas pode ser considerado como assassinato, um crime hediondo, passível da pior punição, pois se trata de uma transgressão em várias esferas, em particular, a familiar, que impõe como imperativo a preservação e a proteção incondicional à família por parte do pai, chefe da família, sendo a família, o elo mais originário e sagrado da comunidade, mais antiga do que o próprio advento da moralidade²⁰. Matar o próprio filho é a expressão do supremo repúdio à família, essa que é a primeira instituição social, instituição a partir da qual toda a sociedade é construída, pois esta apenas surge por meio daquela. A ética não pode perdoar Abraão, a menos que ela descubra se haveria alguma determinação no interior da própria ética que permita justificar e resguardar a sua ação, mediante uma teleologia alternativa da própria ética, e caso seja justificado, não obstante sua ação, ele seria legitimado moralmente, e em caso negativo, se não houver qualquer teleologia alternativa compreensível, restará apenas ao ético condenar Abraão e estabelecer para este, uma outra determinação que o justifique.

²⁰ Devemos levar em consideração que, embora habituados com o sacrifício de animais em função dos rituais e deveres religiosos, o sacrifício humano era considerado abominável na cultura monoteísta hebraica; apenas em povos pagãos, a exemplo dos filisteus, eram comuns rituais de sacrifícios humanos para fins religiosos. A respeito desse e outros hábitos pagãos, teria Deus manifestado desaprovação a tais práticas: “Não imite as práticas abomináveis das nações que aí vivem”. (Deuteronômio 18:09). Assim, o pedido de sacrifício de Isaac não poderia ter qualquer base moral de apoio por parte dos conterrâneos de Abraão.

Em suma, a indagação aqui apresentada é: o sacrifício do filho não poderia conservar o vestígio de uma finalidade justificável no interior da moralidade se considerarmos que esta é complexa e suscetível a múltiplas variações, dada sua flexibilidade? Se sim, Abraão se salva e não trai de modo algum a moral, permanecendo no interior desta e não teria de se arrepender ou se reconciliar com a ética, pois jamais a teria abandonado; do contrário, se a ação de Abraão não puder ser justificada pela moral, Abraão se situaria em outro domínio, em outra teleologia, e ficaria como tarefa determinar se ele regressaria para o estágio estético ou se avançaria para um estágio para além do ético, superior a este e que não fosse moralmente justificável, pois a intenção de Abraão não pode ser apreendida eticamente, e por isso, a ética não pode compreendê-lo, e não podendo compreendê-lo, não pode apoiá-lo.

A relação de Abraão com Isaac, expressa do ponto de vista ético, é muito simplesmente esta: o pai deve amar o filho mais do que a si mesmo. Todavia, a ética possui no seu próprio âmbito gradações diferenciáveis; veremos se nesta história se encontra alguma expressão superior para o ético que possa explicar eticamente a sua conduta, que possa justificar eticamente a suspensão do dever ético de Abraão para com o filho, sem que por tal motivo, contudo, se mova para além da teleologia do ético. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 115).

Kierkegaard se valerá, para exemplificar o modelo de herói trágico em *Temor e Tremor*, da narrativa do herói grego Agamêmnon, este estando em plena consonância com a moralidade e com o ético. Também confrontado pelo divino, tal como Abraão, sua tarefa fora solicitada por uma deusa (segundo as versões mais aceitas do mito, se trataria da deusa grega Ártemis) que havia lhe exigido sacrificar sua filha primogênita, Ifigênia, com o intuito de acalmar a ira daquela para que esta não venha a desgraçar todo o povo de Agamêmnon. A ação deste poderia ser facilmente compreendida por terceiros e ser moralmente legitimada. O herói estaria disposto a sacrificar o seu dever moral paterno com o intuito de salvaguardar um dever moral ainda maior, aquele que preza pela segurança e prosperidade de todo um povo, de sua comunidade. Na condição de soberano que deve zelar pela segurança de seus subordinados, o imperativo ético que ordena ao pai proteger e preservar a filha é substituído sem nenhum alarde pelo dever para com o povo; eticamente falando, a conservação do povo teria primazia sobre a vida de uma única pessoa, seja ela quem fosse, ainda que se tratasse de uma herdeira real. Nessa

perspectiva, o herói trágico, seria resguardado na esfera moral e sua conduta desfrutaria de um consentimento generalizado e da compreensão por parte do povo, garantindo o apoio do *geral*, da moralidade.

A diferença entre o herói trágico e Abraão salta facilmente à vista. O herói trágico permanece ainda dentro do ético; deixa que uma expressão do ético encontre o seu *telos* numa expressão superior do ético, reduz a relação ética entre pai e filho, ou entre filha e pai, a um sentimento que possui a sua dialética na relação com a ideia de moralidade. Não se trata aqui então de falar de uma suspensão teleológica do ético propriamente dita. Com Abraão, passa-se de maneira diferente. Através do seu ato, excedeu inteiramente o ético e atingiu um *telos* superior fora dele, em relação ao qual suspendeu o ético. Não foi para salvar um povo, não foi para salvaguardar a ideia de Estado, que Abraão agiu. Por conseguinte, ao passo que o herói trágico é grande pela sua virtude moral, Abraão é grande por uma virtude puramente pessoal. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 118).

Essa virtude pessoal é a fé, que cria a condição que permite ao *indivíduo* agir em nome do absurdo, do incomensurável, daquilo que eventualmente pode se chocar com o pré-estabelecido, com a moral. O herói é aquele que melhor representaria a figura do autêntico homem ético, enquanto representante da moral, que conseguiu internalizar concretamente os princípios éticos em sua conduta e que está disposto a sacrificar o que for preciso, até mesmo suas satisfações pessoais, para zelar por tais princípios. Agamêmnon não é um homem comum, mas o rei que detém e carrega o fardo da responsabilidade de conservar todo o seu reino, o seu povo, ele mais do que ninguém precisa ser o exemplar perfeito da ética. O dilema consiste em: ele deve optar por salvar sua filha e condenar o povo ou atenuar a ira dos deuses e evitar a aniquilação total de seu reino, mediante a imolação de sua herdeira. A situação é crítica, ele precisará conciliar os seus deveres de pai, de homem e de rei, com a ressalva de que esses deveres agora se chocam entre si e uma escolha deverá ser feita, mas acima de tudo, se trata de opções pertencentes ao mesmo domínio teleológico, a moralidade. Se o seu instinto paterno sobressair sobre sua condição de governante, ele sacrifica todo o destino de seu povo e o seu dever para com este; e pelo contrário, se optar por sacrificar sua filha, ele abdicará de seu dever paterno e salvará sua nação. Mas as duas opções não possuem pesos iguais e é evidente que o dever comunitário é superior ao dever paterno; se optar pela segunda opção, Agamêmnon abdicará do que é certo, por algo que ainda é considerado mais certo. Moralmente, a escolha mais adequada e mais nobre seria a de sacrificar o seu ente querido com o intuito de salvar toda uma comunidade, e

assim agindo, ele se tornaria herói, ainda que trágico. “Quem se renega a si próprio e se sacrifica pelo dever tem a plena certeza de que abdica do finito para captar o infinito; o herói trágico abdica do conhecido em favor do que ainda é mais conhecido”. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 119).

Estamos diante de um dilema que consiste em um primeiro momento, de enquadrar eticamente a conduta de Abraão, vista sob o olhar perscrutador da moral, e à luz da tarefa que lhe foi incumbida. *Johannes*, autor despretensioso que não alega ser filósofo, aparenta na exposição de sua análise, mais interessado com os antecedentes da tarefa e com seu processo propriamente, o modo como aquela é encarada e enfrentada, do que precisamente com o seu desfecho, o resultado da tarefa. Não é despropositado, portanto, seu imenso desejo de “ter estado presente na hora em que Abraão levantara os olhos e ao longe avistara o monte Moriá, a hora em que fez regressar os jumentos e se encaminhou sozinho para a montanha com Isaac”. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 56). A importância do meio, do processo, e das reais intenções de Abraão aparece como fator crucial para Kierkegaard e para a definição do que seja o estádio religioso que atribui importância crucial ao elemento subjetivo da tarefa, da ação, demonstrando que a segunda ética e o estádio religioso colocam ênfase nesse aspecto subjetivo da ação e da existência, e que consiste no processo, no *dever*. A narrativa bíblica também corrobora com esse pensamento, ao narrar a aparição do anjo que impede Abraão no último instante de concretizar o sacrifício, ao explicitar que aquele já havia comprovado o seu amor por Deus. Podemos afirmar que a maioria dos homens acha-se devedora de tal forma a moralidade, que a possui como sua maior e mais confiável fonte legisladora, que por função, não apenas legisla, mas também pune todo aquele que nela não se compatibiliza. A ética religiosa surge como alternativa ou contraponto à moralidade convencional, onde àquela seria fundamentada no *dever absoluto* para com Deus, que por se tratar de um *dever absoluto*, tornaria o conteúdo da moral, um dever secundário.

3.1 A categoria do *Indivíduo* e a ruptura com o *Geral*

Neste tópico refletiremos acerca desse conceito fundamental e de vital importância para o *corpus* kierkegaardiano: o *indivíduo*. Este é tratado e exposto substancial e exaustivamente no pensamento de Kierkegaard, e é crucial para

compreendermos toda a sua fundamentação teórica e metodologia. A noção de *indivíduo*, a exceção de Sócrates, quase nunca foi refletida com rigor na história da filosofia, apenas sendo rigorosamente enfatizado por autores modernos como Dostoiévski, Pascal e Lessing, todos os quais tendo deixado sua marca no filósofo dinamarquês. A vontade que acompanha toda decisão é um elemento chave da existência religiosa, ela caracterizaria a autêntica subjetividade, e apenas mediante a vontade, o homem pode romper com a objetividade ética da vida moral e se tornar o *indivíduo*.

Sócrates, mediante o *conhece-te a ti mesmo*, foi o primeiro pensador a se preocupar efetivamente e de modo não sistemático com o problema do homem individual. Sua ênfase na capacidade epistemológica do sujeito e no conhecimento de si fez de Sócrates o pioneiro da subjetividade e de uma filosofia que enfatiza o aspecto subjetivo, tal como ele expressou mediante a noção de demônio interior. Para nossas considerações, iremos ter sempre em mente que o conceito de *indivíduo* é inseparável da noção de estágio religioso e que o próprio Kierkegaard sempre se referiu ao seu leitor como *indivíduo*. A sua compreensão deste o levou a considerá-lo sob duas óticas distintas: a do indivíduo enquanto mero dado quantitativo pertencente à multidão, em outros termos, é apenas um número a mais na existência, enquanto possui essa determinação o homem não pode estabelecer uma relação direta com Deus, o que o faz se contentar com a apreciação estética e a mera contemplação exterior de Deus, seja através dos rituais eclesiais ou da apropriação superficial da mensagem religiosa; e temos o *indivíduo* existente que apresenta uma nova qualidade: a subjetividade, adquirida mediante uma ruptura com os estágios precedentes²¹, ao descobrir a si mesmo em sua interioridade e estabelecer uma relação concreta com o ser absoluto, Deus.

O *indivíduo* é, assim, o homem individual existente, um dado qualitativo insubstituível e que difere do *geral* enquanto este enfatiza o quantitativo, negligenciando a qualidade que é o próprio *indivíduo*. Este se refere exclusivamente ao Homem enquanto ser dotado de consciência, angústia, anseios, desespero e os demais atributos relacionados à dimensão espiritual do ser humano. Kierkegaard

²¹ Para Kierkegaard o salto é essencial tanto para a ruptura com a moral e com o pré-estabelecido quanto para a vivência na interioridade que caracteriza a existência do *indivíduo*. Conhecer o que torna alguém virtuoso não torna ninguém virtuoso, não haveria passagem direta entre pensar e ser, o que implica que o imediato precisa ser mediatizado, e essa mediação é a escolha, oriunda da vontade. A escolha gera a ruptura, e esta, por sua vez, o salto qualitativo.

parte para a defesa desse *indivíduo* que é singular, em detrimento das tendências filosóficas modernas (principalmente influenciadas pelo idealismo alemão) de considerar o todo, a comunidade e o *geral* como elementos predominantes no que concerne ao ético, justamente “porque a ética em vez de fazer abstração do real, prende-nos a ele e está na sua essência operar sobre o individual – essa categoria tão desprezada e abandonada por nossos filósofos”. (KIERKEGAARD, 2010b, p. 153). O termo *indivíduo* na filosofia de Kierkegaard se origina de três termos dinamarqueses, como descreve Gimenes (2009a, p. 140):

O tema do indivíduo, na obra kierkegaardiana, pode ser melhor iluminado através de três termos específicos do idioma dinamarquês: o primeiro deles é *exemplar*, que serve para designar um integrante da espécie humana; o segundo é *individ*, que equivale a pessoa, relacionando-se também ao meio social humano; já o terceiro, *enkelte*, está mais relacionado àquele indivíduo que se assume existencialmente. Em todos esses casos, a individualidade mostra-se superior aos indivíduos isolados. O pensamento kierkegaardiano diferencia o indivíduo da mera determinação animal.

O pensamento de Kierkegaard eleva a pessoa humana de um mero dado quantitativo a importante elemento qualitativo e com forte protagonismo no interior do estágio religioso. A noção que aqui queremos evidenciar é a de *indivíduo* enquanto sujeito existente que está em perpétuo *dever*, pois se constrói em seu interior e em sua subjetividade. É válido ressaltar que o *indivíduo* não se torna necessariamente um homem religioso, mas ser o *indivíduo* é um requisito fundamental para o ingresso no estágio religioso; nessa perspectiva ele pode estar apto a viver de diversos modos que também rompam com a moralidade constituída, e tantas possibilidades se abrem depois que se torna o *indivíduo*. Não obstante os tantos modos do Homem se distanciar da moral, há uma possibilidade na qual o *indivíduo* estaria acima do *geral*: mediante o estágio religioso e a posse da fé, sendo esta última o elemento que justificaria a superioridade do homem individual sobre a comunidade. Nesse âmbito há propriamente um embate entre a objetividade e a subjetividade, entre a ordem estabelecida e o sujeito que se choca contra ela.

No mesmo momento em que um indivíduo não queira subordinar-se ao estabelecido, ou protesta energicamente de que ele seja o verdadeiro, lhe coloca indubitavelmente como falsidade, enquanto ele se afirma estando na verdade e sendo a verdade, que cabalmente consiste na interioridade: aqui está a colisão. A ordem estabelecida lança com toda razão a questão: ‘O que pensa ser este indivíduo, imagina talvez que seja Deus ou que está em ligação imediata com

Deus, ou será que pensa que é mais que um homem?’ (KIERKEGAARD, 2009a, p. 103, tradução nossa).

A colisão a que se refere é inevitável e se deve ao fato de que a ordem estabelecida é a categoria política absoluta de toda e qualquer comunidade, ela é oriunda da razão objetiva, que se expressa como a moralidade. O homem individual não deve impor ou reivindicar uma autoridade para além dessa ordem, pois se o fizer, a razão imediatamente censurará tal postura como egocêntrica, pretenciosa e inválida, afinal um indivíduo não é nada mais e nada menos do que um homem. ‘Será ele Deus ou terá ligação com este?’ Se for esse o caso, segundo Kierkegaard, a razão jamais o poderá concluir e assentir positivamente. Doravante, a colisão entre, o *indivíduo* que se relaciona com Deus e o meio social ao qual pertence, não deve ser olvidada, mas encarada com seriedade por parte do *indivíduo* religioso que rompe com a ordem estabelecida ao apropriar-se de sua interioridade e se tornar uma individualidade religiosa.

O *indivíduo* é um conceito que pertence absolutamente ao ético, e partindo desse pressuposto Kierkegaard elabora seu pensamento de modo a incluí-lo também no que diz respeito ao ético-religioso ou estágio religioso, demonstrando que aquele pode romper com a moral. É importante lembrar que o homem não nasce *indivíduo*, mas se torna um; ele deve descobrir essa possibilidade, a de se tornar um *indivíduo*, uma vez que este não é dado de imediato. Vê-se, portanto, porque este não pode ser tratado na lógica ou no sistema, uma vez que esses lidam com conceitos e categorias fechadas e finalizadas, enquanto o *indivíduo* é o sujeito existente que está no mundo, e encontra-se em construção, em *dever*, em um estado de apropriação da interioridade. O homem ético difere por sua vez do *indivíduo* religioso, porque aquele ainda pertence à comunidade e é subordinado a ela, é facilmente levado pelo consenso geral, é em outros termos, refém do mediato, da comunicação e da objetividade, que constituem propriamente a determinação do estágio ético. Enquanto isso, o homem religioso é aquele que se tornou plenamente *indivíduo* na sua condição de singularidade ao se distinguir da multidão. Vejamos como Kierkegaard (2002, p. 37), em sua obra póstuma e de caráter biográfico *Ponto explicativo de minha obra como escritor* refere-se ao *indivíduo*:

Essa situação, talvez tentadora para muitos, era a meus olhos a única favorável à elaboração da minha tarefa; coloquei-a ao serviço da verdade para produzir à minha categoria do ‘indivíduo’; neste preciso

momento, cortei com o público, não por orgulho, nem por arrogância, etc. mas por ser, via-o claramente, um autor religioso cuja missão é dirigir-se ao 'Indivíduo', categoria que (opondo-se à de 'público') exprime, em suma, uma concepção integral da vida e do mundo.

Tendo estabelecido essa distinção fundamental entre o *indivíduo* e a multidão, Kierkegaard confere um novo sentido àquele que até então, a ética negligenciava, ao sobrepôr o *indivíduo* ao *geral*. O *geral* é a categoria que define a sociedade enquanto conjunto de indivíduos, mas também se refere à objetividade; pertencem a esta esfera todo e qualquer sujeito inseridos na moralidade e no estágio ético. A política também pertenceria ao *geral*, e como tal, tende a subjugar o indivíduo como elemento menor e subordinável. Ao elevar o homem individual ao seu verdadeiro e legítimo valor, Kierkegaard não vê com bons olhos a política ou qualquer disposição que absorva ou iniba o desenvolvimento do *indivíduo*, ao reduzi-lo a mais um número na multidão, perdendo o seu valor qualitativo, enquanto é acentuado o quantitativo. Gimenes (2009a, p. 140) lembra esse distanciamento de Kierkegaard à política, que também pode ser tomado como uma crítica à ordem social no seu sentido mais abrangente: “A sociedade é vista por ele como uma comunidade política, com projetos seculares. O autor dinamarquês não acredita, mesmo vivendo em um tempo de profundas mudanças sociais, em ideais revolucionários e em princípios associativos”.

Essa postura do filósofo de Copenhague não sugere que ele seja alheio aos problemas sociais e políticos de sua nação e época, ou que confira a estes uma importância secundária, mas implicaria por outro lado, em um distanciamento voluntário de discussões dessa espécie, e um motivo razoável seria o de que estas já não conseguem satisfazer e nem poderiam contemplar por inteiro as dificuldades concernentes ao homem individual e concreto em toda a sua gama de significações, e até mesmo poderiam afastar o homem cada vez mais de se tornar um *indivíduo* verdadeiramente existente, infinitamente preocupado com a sua existência. A segunda ética coloca a ênfase no *indivíduo*, confere todo valor possível a este, enquanto agente constituidor de sentido, da verdade enquanto interioridade.

3.2 Segunda ética expressa como vida religiosa

A filosofia moderna teria olvidado o dever absoluto do homem para com Deus, uma vez que este não é reconhecido enquanto um ser transcendente em si mesmo,

mas como um mero artifício do espírito subjetivo hegeliano, um conceito abstrato. Kierkegaard afirma que um conceito extremamente caro para a teologia cristã foi posto de lado, o de pecado, sendo este, o elemento que estabelece a distinção fundamental entre Deus e o Homem. Ambos diferem infinitamente por ser o Homem um ser essencialmente pecador, enquanto a lógica do pecado não é apreensível à especulação ou à razão, que não reconhecem o pecado, por este não ser imediatamente reconhecível. Na qualidade de conceito, ele é objeto exclusivo da dogmática, o que não impede que ele seja tratado a partir de uma perspectiva estritamente filosófica, tal como Kierkegaard (2010a, p. 25) o faz em seu *Conceito de angústia*, obra na qual ele irá utilizar conceitos bíblicos para justificar a existência de uma segunda ética. Ele concebe que o pecado apenas pode ser concebido no âmbito existencial religioso, na segunda ética: “A primeira ética ignora o pecado, a segunda, inclui a realidade efetiva do pecado em seus domínios”.

Logo, o pecado não pode ser tratado objetivamente, pois ele não está incluído na primeira ética, que é objetiva, mas pode ser concebido de modo não sistemático e subjetivo através da segunda ética, já que “a rigor, o pecado não tem seu lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 18). Se pudéssemos falar moralmente do pecado, teríamos que concebê-lo como um erro moral e uma deficiência ética, mas não na relação homem-Deus, mas na relação homem a homem, a única que pode ser apreendida pela ética objetiva, e nesse caso, o próprio conceito de pecado seria adulterado ao ser apropriado por uma instância que não se adequa a ele. Seria forçoso analisar o pecado, uma categoria da subjetividade, pela moral, uma instância objetiva, por isso, a consciência do pecado não é originalmente ética, como afirma Gouvêa (2002, p. 273): “A consciência do pecado indica, no esquema de Kierkegaard, que se deixou o ético e se entrou no religioso”. Em suma, o pecado é o ponto transitório entre o ético e o religioso, apenas a consciência do pecado assegura a descoberta do dever para com Deus. É importante observar que embora seja um conceito teológico e pertencente à dogmática, a noção de pecado pode auxiliar na discussão filosófica acerca da verdade e sua oposição à ignorância, ou seja, o pecado não apenas está inserido em uma perspectiva ética, mas também epistemológica. Em uma de suas definições de pecado, Kierkegaard (2011, p. 34.) concilia o aspecto epistemológico,

mediante a oposição verdade/não verdade, e o ético, por meio das noções de escolha e culpa.

O mestre é então o próprio deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não verdade e que o é por sua própria culpa. Mas a este estado (o de ser a não verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*.

O estágio religioso aparece no plano prático da existência em claro confronto com o estético e salvaguardando uma vinculação concisa com o ético, embora apresente esse elemento a mais que a ética ignora: o pecado, objeto legítimo da dogmática que defende um elo substancial e imprescindível entre criatura e criador. Tendo o cristianismo se apresentado através do paradoxo homem-Deus na figura de Cristo, o pecado também manifesta em seu conceito uma forma elementar de paradoxo, mas precisamente, de uma contradição. Na sua obra inicial, *Enten-eller*, Kierkegaard (2013a, p. 183) expõe suas primeiras considerações acerca do religioso.

O religioso é a expressão do amor paternal, pois possui em si o ético, mas é complacente, e por intermédio de quê, a não ser precisamente por via do mesmo que dá ao trágico a respectiva suavidade: por intermédio da continuidade. Mas, enquanto o estético lhe concede esse descanso antes que seja validada a profunda contradição do pecado, o religioso só a concederá depois de esta contradição ser vista em todo o seu horror.

Contrariamente a primeira ética, a segunda ética é de natureza transcendente e subjetiva, se refere diretamente ao *indivíduo* singular e concreto e tem sua fundamentação não na razão, na lógica ou no sistema, mas nos escritos bíblicos e na autoridade divina²², na Providência que não pode ser captada ou apreendida diretamente pela razão objetiva e pela especulação filosófica, já que o seu conteúdo seria oriundo da vontade de Deus. A segunda ética teria seu efeito mais pragmático no imperativo cristão do amor que possui a pretensão de implantar um novo projeto ético que se fundamente no amor incondicional, o *ágape*²³. Feitas essas considerações preliminares, resta-nos averiguar de que modo seria possível uma

²² Autoridade essa que se manifesta por uma sabedoria que entra em conflito com os esquemas éticos e racionais do entendimento humano, enquanto aquela é concebida como “escândalo para os judeus” e “loucura para os pagãos”: I Coríntios 1:18.

²³ O mandamento do amor será analisado no quarto capítulo mediante a obra de Kierkegaard de 1847, assinada em seu nome, *As obras do Amor*, que expõe a doutrina cristã em forma de discursos de teor filosófico.

relação amistosa entre as duas éticas (a objetiva e a subjetiva), sem que isso implique necessariamente em uma dissolução de ambas. Poderíamos questionar até que ponto o estágio puramente religioso avançaria em uma teleologia própria, ao mesmo tempo em que conservaria em si o estágio ético, como sugerido pelo autor: “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”. (KIERKEGAARD, 1949, p. 328 *apud* SAMPAIO, 2010, p. 134).

O âmbito religioso da existência é o ponto máximo do existir para Kierkegaard. Nessa esfera, tal como no estágio ético, se adentra tão somente por um salto qualitativo²⁴ que leva o Homem à consciência do verdadeiro significado de existir na qualidade de *indivíduo*, chegando ao ponto mais elevado da consciência de si e da maturidade do espírito. Nesse estágio, o existir equivale ao sofrer, e a existência religiosa não pode ser desvinculada do sofrimento, a saber, o sofrimento que acompanha o *indivíduo* no estágio religioso pode ser associado tanto a uma perspectiva material, enquanto padecimento corporal, como da perspectiva espiritual, ao se considerar o estado de angústia²⁵. Esse pensamento nos leva a uma questão pertinente: porque o homem religioso estaria fadado ao sofrimento? Essa problemática é remetida diretamente à doutrina cristã do martírio e é tratada com frequência no *corpus kierkegaardiano*, mas especificamente em *As obras do amor* e *Prática do cristianismo*, nas quais estão presentes suas considerações mais viscerais acerca do estágio religioso²⁶, ao analisarem o sofrimento e a natureza da tribulação do autêntico *indivíduo* religioso. Segundo Costeski e Marques (2015, p. 251), há uma relação muito íntima entre este e o sofrimento na leitura de

²⁴ Enquanto o salto que permite o ingresso do homem no ético demanda à decisão livre e à maturidade espiritual, além dos sentidos de justiça e de responsabilidade. Para se dizer o mínimo, o salto para o religioso requer a posse de um elemento decisivo: a fé.

²⁵ É importante lembrar que o estágio religioso para Kierkegaard é fortemente influenciado pela doutrina cristã, especificamente por sua vertente mais pietista e rigorosa, que valoriza as experiências individuais e defende, em muitos aspectos, a imitação da vida de Cristo, esta marcada por intensa angústia e grandes tribulações. Viver no estágio religioso implica, doravante, que o sujeito esteja continuamente se esforçando, na tentativa de igualar a santidade do mestre, e tal esforço se obtém às custas de sofrimentos e penitências constantes. Quanto à relação do estágio religioso com a angústia, infelizmente não teremos condições de aprofundá-la nesta dissertação, por isso recomendamos a leitura de *O conceito de angústia*.

²⁶ É bom que sempre tenhamos em mente a seguinte diferença: o religioso e a religião, enquanto instituição, pois o *religioso* se refere a um estágio da vida humana, o mais elevado da existência, no qual o *indivíduo* é totalmente condicionado por sua singularidade e interioridade, ao contrário de *religião* enquanto fenômeno cultural e igreja institucional, os quais muitas vezes se age em propensão de um sentimento que possui sua fonte no exterior; o conceito de cristandade ajuda a compreender essa dicotomia, por isso reservamos uma seção para ele no capítulo 4.

Kierkegaard, sugerindo que ela seja natural e intrínseca à própria existência religiosa.

Não há dúvida que, para Kierkegaard, o cavaleiro da fé partilha da autêntica modalidade de existência. Isso, contudo, não significa dizer que este movimento absoluto seja desprovido de sofrimento. O cavaleiro aceita a dimensão do sofrível como inerente à própria fé. Na medida em que se converte em indivíduo, o cavaleiro percebe a impossibilidade de divorciar fé e sofrimento. Assim, o verdadeiro cavaleiro da fé não fugirá ao sofrimento que envolve esse movimento. Ele sabe que isso significaria renunciar o autêntico estado existencial.

A ética absoluta designa aqui uma expressão alternativa para a *segunda ética*, tendo Kierkegaard forjado tanto uma quanto a outra²⁷. Ela acolhe a conduta de Abraão, o *indivíduo* religioso, graças à adição da fé, sendo esta a paixão por excelência do estágio religioso e da ética absoluta, que possui como base, o cavaleiro da fé, tal como descrito em *Temor e Tremor*. Em sua descrição, o autor admite que jamais identificou entre os seus contemporâneos um único exemplar de cavaleiro da fé, e não obstante, não reconhece sua inexistência ou deslegitima sua grandeza.

Tenho a sinceridade de confessar que na minha prática nunca encontrei exemplares fidedignos, sem que isso me leve a negar que talvez um em cada dois homens seja um exemplar desse gênero. Foi contudo em vão que durante muitos anos lhes segui o rasto. Soubesse eu, pelo contrário, onde vivia um cavaleiro da fé como esse, que logo caminharia até ele pelo meu pé; pois é este prodígio que em absoluto me interessa. Nem por um instante o perderia de vista, atentaria a cada minuto na forma como se conduzia nos movimentos; dividiria o meu tempo entre olhar para ele e estar eu próprio a fazer os exercícios, e dedicaria assim todo o meu tempo a admirá-lo. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 93).

A *segunda ética* embora remeta diretamente às Sagradas Escrituras como sua principal inspiração, ela não se reduz a um conjunto de normas e valores pré-estabelecidos, a uma espécie de manual da existência, muito pelo contrário, ela seria, antes, comensurável com a existência concreta do *indivíduo* e com a interioridade deste. Logo, tal ética diz respeito às subjetividades da existência religiosa, esta que por sua vez, “é mais maleável que ouro e absolutamente comensurável”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 113). Ao contrário da primeira ética que é objetiva, aquela não é pré-determinada, mas unicamente condicionada pelo nível

²⁷ A expressão ética absoluta surgiu pela primeira vez na obra *Temor e Tremor*, de 1843, e segunda ética, foi proferida dois anos depois, no *Conceito de Angústia*, de 1844.

de profundidade da relação homem-Deus, relação essa que permeia todo o correto entendimento acerca da *segunda ética* e imprescindível para o surgimento da fé como mediadora principal dessa relação: “Nessa relação puramente pessoal entre Deus como personalidade e o crente como personalidade, no existir, está o conceito de fé”. (KIERKEGAARD, 2000, p. 335 *apud* SAMPAIO, 2010, p. 81). E sobre essa relação, tão vital para a existência religiosa, iremos nos debruçar agora.

3.3 A relação homem-Deus

É verdadeiramente difícil formarmos uma definição precisa e objetiva acerca da relação homem-Deus que se traduza em uma ideia puramente objetiva, pois essa noção é referente ao sujeito, mas especificamente ao sujeito que participa dessa relação, pois só se efetiva com cada *indivíduo* em sua interioridade e que de algum modo tenha estabelecido uma relação de interioridade para com Deus. Para compreender verdadeiramente o conteúdo da relação é preciso estar inserido nessa relação, no sentido de que “em todo o conhecimento para o qual valha que o objeto do conhecimento é a própria interioridade da subjetividade, vale que o sujeito que conhece precisa estar nesse estado”. (KIERKEGAARD, 2013b, p. 58). No entanto, é próprio da especulação filosófica tornar o subjetivo em objetivo, e é válido lembrar que sem a objetividade, o tema sequer poderia ser exposto, e ficaríamos em uma posição tal que deveríamos abandoná-lo e devolvê-lo à dogmática, o que foi feito por Kierkegaard, que para tratar o problema de modo filosófico e objetivo, recorreu a um método pouco usual na história da filosofia: a comunicação indireta, como veremos mais adiante.

Desde os primórdios do judaísmo, a concepção de uma relação direta entre o Deus-Criador e a criatura-homem foi posta como o centro de toda a ideologia e crença religiosas. As relações de Deus com Adão, Noé, Abraão e Moisés, corroboraram a crença em uma possibilidade real de uma relação direta com o divino. Dada à natureza pouco cognoscível de Deus, a relação dele para com o homem age conforme suas próprias regras e uma delas é a de não se fazer inteligível para ninguém. Uma vez enfatizado esse ponto, resta-nos tratar o conceito sem perder de vista essa inacessibilidade do conteúdo de uma relação que se apresenta inteiramente subjetiva e privada. A proximidade do homem com Deus é crucial para o conceito de segunda ética, e uma vez que se demonstre a

impossibilidade dessa proximidade, ficar-se-ia por completo deslegitimado o fundamento por excelência que embasasse tal *ethos* pautado na subjetividade, e isso se deve a uma simples razão: não havendo qualquer vínculo direto entre o homem e Deus, àquele não necessitaria da fé, que representa justamente o elo dessa relação.

Para distinguirmos o homem autenticamente religioso, do sujeito inserido no estágio ético, poderíamos propor a questão: o que diferenciaria a relação de uma pessoa ética com Deus e de uma pessoa religiosa para com Deus? Enquanto aquela permaneceria em uma relação universal e mediada, inteiramente acessível a terceiros, pois é uma relação meramente exterior²⁸, enquanto Deus seria uma sofisticada abstração, um mero *flatus vocis*²⁹, relações desse tipo poderiam ser simplesmente ditadas em um manual de conduta ética; a relação do sujeito religioso, por sua vez, se diferencia sensivelmente da conduta exterior do sujeito meramente ético, pois aquele assimila sua própria existência em sua interioridade, de conteúdo privado e inacessível a terceiros, já que a relação é subjetiva e existem tantas relações para com Deus quanto há indivíduos existentes.

A relação é, assim, de natureza subjetiva e cabe-nos agora explicitar melhor suas implicações. Tomemos como referência Agostinho, que foi um dos grandes pensadores cristãos do ocidente, quem trabalhou arduamente para a conciliação entre o logos grego e a revelação bíblica. Profundo detentor e conhecedor da linguagem cristã, Agostinho vivenciou na prática o que escreveu, o que elucidou. Sua relação com o divino foi descrita amiúde em suas *Confissões* e nela podemos tomar entendimento do teor que marca a vida autenticamente religiosa que o próprio descreve como a suprema felicidade de sua vida. “A vida feliz é a alegria que provém da verdade. Tal é a que brota de Vós, ó Deus que sois a minha luz, a felicidade do meu rosto e meu Deus. Todos desejam esta vida feliz. Oh! Todos querem essa vida que é a única feliz”. (AGOSTINHO, 2014, p. 262). Um homem apaixonado por sua fé, e apenas nessa condição se pode estar sob a posse da fé, nem o próprio Agostinho chega a elucidar diretamente o conteúdo de sua relação para com Deus, ou da relação de qualquer homem para com Deus. Tal relação é

²⁸ Estão incluídos aqui todos os frequentadores de cultos e missas, mais especificamente dos pseudocristãos, que se contentam em ouvir a proclamação do padre e do pastor, fazer uma ou outra obra de caridade, mas que não estariam de nenhum modo inseridos em uma relação subjetiva com Deus.

²⁹ Expressão latina que pode ser traduzida como *sopro de voz*.

intima e, como tal, não se adequa a exposições discursivas e racionais. Se Agostinho não se reduziu a descrever categoricamente a relação, ele não hesita em enaltecer e elogiar a divindade cristã como o sumo bem, a suma bem-aventurança, sempre tendo em mente o processo de conversão religiosa. Este é o caráter incognoscível da relação que tentamos evidenciar, mas o que condiciona propriamente a origem da relação do homem para com Deus?

Na problemática intitulada “Há um dever absoluto para com Deus?”, em *Temor e Tremor*, Kierkegaard (2009b, p. 132) trata de uma questão ímpar, raramente problematizada no âmbito filosófico: haveria legitimamente um dever para com Deus, e se houver, esse dever deverá ser considerado um dever absoluto? Ele se serve de uma passagem do Novo Testamento para evidenciar o caráter rigoroso e incondicional do dever do homem para com Deus:

Como é sabido, encontra-se em Lucas, 14:26, um ensinamento digno de registo sobre o dever absoluto para com Deus: ‘Se alguém vier a mim, e não odiar o próprio pai e a própria mãe, a sua mulher e os seus filhos, os irmãos e as irmãs, e até mesmo a sua própria alma, não pode ser meu discípulo’. São palavras duras de ouvir, quem suportará escutá-las? Por esse motivo também é muito raro ouvi-las³⁰.

Tais palavras de Cristo são deveras rigorosas, duras e, no entanto, tão fáceis de serem compreendidas por qualquer pessoa, mas será que são facilmente postas em práticas? Não! Contrariando o intelectualismo socrático, que defende a tese de que quando o *Bem* é conhecido pelo intelecto, ele também é praticado e vivido, mediante a identificação entre o conhecimento teórico e a ação prática, entre o saber e o fazer que ocorre sem nenhuma intermediação, o dever religioso não comportaria em sua estrutura essa ligação direta entre o *logos* e a *práxis*. De modo algum Kierkegaard aceita essa identidade entre o entendimento e a prática da virtude, muito embora tenha em Sócrates uma de suas principais e mais influentes inspirações. Tal ingenuidade socrática se tornaria mais evidente se identificarmos àquelas palavras de Cristo com o Bem socrático: veremos a distância inegável que pode haver entre o compreender logicamente uma proposição e viver de acordo com

³⁰ É importante ressaltar que embora o autor de *Temor e Tremor* faça referências diretas ao Cristianismo, este não é o cerne e nem possui uma relação necessária com a paixão da fé, tal como exposta na referida obra, dito de outro modo, a fé de Abraão não possuiria nem uma vinculação essencial com a doutrina de Cristo, muito embora essa se configure como o sustentáculo de obras posteriores do filósofo do dinamarquês, tais como *As obras do amor*, e *Prática do cristianismo*, ambas cruciais para o desenvolvimento da noção de estágio religioso e para o entendimento da segunda ética inspirada na dogmática.

essa última; contrariamente há na doutrina cristã do perdão, da humildade e da mansidão um apelo imediato pela ação e pela concretização prática da doutrina em detrimento do mero entendimento teórico e do conformar-se com esse³¹. O mal entendido sempre é possível quando confrontamos as passagens bíblicas, e o pior que pode acontecer, segundo Kierkegaard, é nos equivocarmos e nos enganarmos a nós mesmos, no que toca à interpretação dessas passagens, como quando tentamos justificar a relação para com Deus através de uma noção mesquinha e superficial de dever. Comumente se falseia esse entendimento de dever e, por conseguinte, da seriedade da relação, quando o dever e aquele que exige o dever absoluto, são assim tomados em um sentido demasiadamente abstrato.

Há por isso razão para afirmar que qualquer dever é, no fundo, dever para com Deus; mas se não é possível dizer mais nada, está a dizer-se ao mesmo tempo que não tenho propriamente qualquer dever para com Deus. O dever torna-se dever ao ser referido a Deus, mas não é pelo dever em si mesmo que entro em relação com Deus. Também é dever amar o próximo, o que é dever por ser referido a Deus; neste dever não entro todavia em relação com Deus, mas com o próximo a quem amo. Ora, se eu neste contexto disser que é meu dever amar a Deus, no fundo enuncio apenas uma tautologia, desde que 'Deus' seja tomado aqui num sentido completamente abstrato, na qualidade do que é divino, i. e., o universal, i. e., o dever. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 127).

No que toca à problemática do dever absoluto para com Deus, Kierkegaard possui o mérito de retirar Deus da esfera meramente moral e situá-lo em um domínio de justificação que está muito além da ética, pois enquanto um ser transcendente, seria um absurdo enquadrá-lo na ética que possui uma determinação imanente³². Por isso mesmo, partindo dessa perspectiva, é completamente inconcebível a ideia de uma relação absoluta para com Deus, pois esta só seria possível no âmbito privado e subjetivo; em uma relação absoluta, o homem teria que prestar contas prioritariamente a Deus e não à razão, como defende toda a ética pautada no geral e no universal. A fé religiosa, que serve de ponto mediador no interior dessa relação, teria sido inadequada e injustamente reduzida a estatuto de mero conceito e enquadrada nas categorias do pensamento racional, ficando subordinada a este.

³¹ Esse argumento se aplica ao propósito de Cristo de não ter forjado nenhuma teoria, uma vez que sua doutrina não é objetiva, pois se dirige a cada indivíduo em seu caráter de individualidade e de interioridade.

³² Retomando a discussão com Kant e Hegel, tanto um quanto o outro, Deus ainda estaria inserido nos domínios da ética e da moralidade humana, que correspondem à primeira ética, culminando no entendimento de que qualquer ação humana relacionada a Deus deveria ser justificada e legitimada exclusivamente pela razão.

Kierkegaard altera esse cenário ao tratar e pôr a fé no seu devido lugar, a saber, para além da moral convencional e da ética universal, pois não sendo na prática apreendidas por estas, a fé só necessitaria prestar contas à transcendência, mas propriamente à Providência divina que não é regulada pela razão.

Em relação com a divindade e de posse da fé, o *indivíduo* estaria justificadamente acima do domínio da moralidade, como também isento de sua proteção, enquanto no estágio religioso, a moral, passa a ter o seu valor relativo. Mas quem garante e fornece o aval dessa justificação? O *indivíduo* estaria justificado perante quem? De Deus somente, só seria justificado perante Ele, que é o regulador da relação. O dever na esfera da moralidade tornar-se-ia relativo à medida que o dever para com Deus torna-se absoluto. Mas paga-se um alto preço para quem se incube a se regular por esse dever absoluto e o homem religioso certamente o paga. Não poder se manifestar no domínio geral da moral, equivale a perder todo o imenso conforto e a segurança que ela indubitavelmente, lhe proporcionaria; pelo contrário, se é tido como insano por se estar apartado dela, advindo daí todos os efeitos danosos que surgem do fato de não se poder fazer compreensível, não apenas pela limitação da linguagem comum, mas pela natureza mesma da relação homem-Deus. Na história do *Gênesis*, Kierkegaard (2009b, p. 140) interpreta a relação de Abraão com Deus, como uma relação absoluta com o absoluto.

Há então um dever absoluto para com Deus e é um dever semelhante ao paradoxo acima descrito, o de um singular na sua qualidade de singular estar acima do universal e na sua qualidade de singular se encontrar em relação absoluta com o absoluto.

O absoluto é a qualificação que melhor expressaria em termos conceituais o que definiria em primeira instância, Deus: uma força e uma existência ilimitadas que coincidem com o próprio infinito. A problemática kierkegaardiana não é, todavia, questionar o que é Deus, este é simplesmente tratado como essa potência ilimitada e infinita, um ser transcendente ao mundo e superior a este. A vontade divina reflete e constitui o conteúdo de um *ethos* ou dever religioso, inquestionável para o conjunto dos valores morais humanos que não serviriam para julgar ou avaliar a vontade divina, que se localiza completamente fora dos padrões lógicos e racionais do entendimento humano, o que geraria um impasse, mas propriamente, um paradoxo ético: um ato que, a via de exemplo, poderia ser considerado para a ética

humana um homicídio horrível, vide a intenção de sacrifício de Isaac por Abraão, se torna um “paradoxo capaz de transformar um assassinio num ato santo e agradável a Deus”. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 110). Na condição de absoluto, Deus e sua vontade transcendem à moral, e se levamos em consideração que no interior do conceito de absoluto também reside o de onipotência, então para Ele, tudo é possível. E por fim resta a questão: por que a relação homem-Deus se expressa como absoluta?

Podemos concluir que um *indivíduo* autenticamente religioso e que conduziria sua existência na confiança da existência de Deus, aprenderia que sua relação para com este, possui um caráter absoluto, de sorte que sendo o *indivíduo* um ser finito, apenas poderia se relacionar com o ser absoluto de maneira absoluta, lhe conferindo total resignação e comprometimento; dito de outro modo, o fato de Deus ser uma instância absoluta exige que toda e qualquer relação para com ele assim também seja, embora seja difícil precisar a radicalidade desse engajamento sem que estejamos na qualidade de *indivíduo* e que estejamos nós mesmos em tal relação. Ao menos, temos relatos de homens e mulheres que se dedicaram absolutamente nessa relação. A conclusão é que uma relação para com Deus só é devidamente autêntica se for absoluta. Quando Johannes de Silentio se refere à suspensão teleológica do ético ou da moral, ele quer com isso evocar a perda de privilégio de supremacia ética que possui a moral e o universal sobre o singular e o homem individual, ao denunciar sua pretensão de ser a única ética válida. Por isso Gouvêa (2002, p. 239) afirma que 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”.

3.4 A fé é o *Pathos* que legitima a segunda ética

A fé surge como o elemento decisivo na transição do dever moral e objetivo para o dever religioso e subjetivo. Diferentemente da tradição filosófica medieval e escolástica que desenvolveu abordagens lógico-rationais para esclarecer os conceitos de fé ou provar a existência de Deus, Kierkegaard não se preocupou em evidenciar sua veracidade, mas sempre conservou o caráter subjetivo-existencial de tais conceitos. No tocante a fé, ele buscou qualificá-la como uma qualidade

incognoscível para o ponto de vista especulativo, por se tratar de um conceito pertencente ao domínio ético, da ordem do *pathos*, dos afetos e paixões humanas.

A fé é a paixão suprema num homem. Haverá porventura em cada geração muitos que nem sequer lá chegam, mas nenhum deles avança. Se no nosso tempo também há muitos que não a descobrem, não cabe a mim decidir; ouso apenas referir-me a mim próprio, alguém que não dissimula a longa espera que o aguarda, sem que por essa razão deseje porém enganar-se a si mesmo ou enganar o grande, reduzindo-o a uma insignificância, uma doença infantil da qual se deseja ver o fim o mais depressa possível. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 188).

Kierkegaard evidencia nessa passagem o paradigma do pensamento moderno oriundo das concepções positivas do Iluminismo e da filosofia pós-Descartes que consiste em tratar a fé como uma afecção primitiva e elementar do Homem, como uma paixão tipicamente infantil que deve ser ultrapassada e suplantada pela razão, por pertencer a um estágio inferior da existência humana. Kierkegaard (2009b, p. 51), no entanto, parte pela exaltação da fé, e afirma categoricamente que o Homem não pode avançar para além da fé, não pode simplesmente ultrapassá-la e colocá-la no mesmo patamar que a inocência e a ingenuidade, e que ela seria o ápice da existência, um empreendimento que perdura por toda uma vida por se tratar de uma “tarefa para a vida inteira, pois aceitava-se que a capacidade de acreditar não se adquiria nem em dias, nem em semanas”. O seu valor estar para além do que a razão pode compreender, e a dificuldade consiste em reconhecer esse valor; do contrário, menosprezar e negligenciar essa paixão, por não ter subsídios suficientes para conceituá-la e compreendê-la, isso sim, implica para Kierkegaard, em agir tola e insensatamente. De modo semelhante Pascal (1995, p. 38) também reconhece os limites da razão e defende sua retratação perante os assuntos concernentes à fé: “Não há nada tão conforme à razão como a retratação da razão (nas coisas que são de fé; e nada tão contrário à razão como a retratação da razão nas coisas que não são de fé). Dois excessos: excluir a razão, só admitir razão”. Em inúmeras ocasiões é elucidado qual seria o papel da filosofia perante um objeto tão incomensurável como a fé, cabendo àquela apenas reconhecer o misterioso prodígio:

De modo nenhum penso que a fé seja por isso algo de menor, bem pelo contrário, a fé é o máximo, além de que é desonesto, da parte da filosofia, oferecer outra coisa no lugar da fé, menosprezando-a. A filosofia não pode nem deve dar a fé, mas deve entender-se a si

mesma e saber o que tem para oferecer, tem de entender que nada deve tirar e, menos ainda, espoliar os homens de uma coisa como se de nada fosse. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 88).

Um equívoco muito frequente ao se debater sobre o conceito de fé³³ é o de confundi-lo com o de crença. Um equívoco razoável e tolerável, dado que na Antiguidade e na filosofia grega clássica, o conceito fé nem existia, ao menos não com as propriedades e conotações advindas da religião judaico-cristã, ao contrário da noção de crença. No entanto, uma vez aprofundado ambos os conceitos, a disparidade que surge é notória: a crença é uma inclinação direcionada para um conteúdo exterior e sua origem, é, assim, oriunda de uma inclinação de um objeto exterior e que serve a esse mesmo objeto, sendo constituído geralmente por uma convenção ou uma superstição. Uma pessoa pode vir a crer, por exemplo, na imortalidade da alma, apenas pelo fato de que seus antepassados e sua família também creram no mesmo, ou porque ouviu que é bom e útil crer nisso. A crença é um esforço exterior para acreditar em algo, e até certo ponto, a razão pode vir a ajudar tal pessoa, pois o conteúdo da crença não é inconcebível; a crença é uma atividade comum e que não se contrapõe radicalmente ao entendimento humano. Muito diverso, a fé é uma inclinação plenamente interior que se origina no próprio espírito e que se lança para o exterior, sem que o interior seja abolido; o fundamento da prática da fé não se apoia de maneira nenhuma em superstições e convenções, não serve a inclinações exteriores e apenas extrai sua força de si mesma, sendo alimentada pela paixão pessoal subjetiva. A fé pode ser concebida como um salto no escuro, ela traduz uma confiança sólida naquilo que segundo as leis naturais se configuraria como impossível. Quanto mais profunda for a interioridade, mais firme e sólida, será a fé.

A interioridade na qual a fé se apoia, não é fechada em si mesma, pois ela pode e deve estar apta a conduzir-se pelo exterior, mediante as “revelações” bíblicas, por exemplo, muito embora a fé mesma seja um produto da interioridade. Em síntese, a fé é essa certeza plena oriunda do interior da subjetividade humana³⁴, em detrimento da crença, que se assemelha a uma convicção originada pela exterioridade, através das convenções e ponderações. “Como tal, a fé se opõe à

³³ Embora não explicita, a fé abordada por Kierkegaard parece pertencer inteiramente à concepção religiosa judaico-cristã, que possui uma noção muito específica sobre o que é designado como fé.

³⁴ Por essa razão, o tornar-se subjetivo possui vital importância para Kierkegaard, como veremos no capítulo 4, pois está intimamente relacionada com a noção de *indivíduo*, e tal como este, o homem não nasce subjetivo, mas se torna um, e a tarefa ética consistiria justamente nesse tornar-se.

exterioridade, própria da crença sempre sujeita à tentação da superstição, que se deve à reificação dos enunciados da fé. A superstição cristã indica sempre a falta de interioridade daquele que se entrega a ela”. (KIERKEGAARD, 1977, p. 122). Desse modo, é fácil daqui extrair que o estágio religioso, enquanto o modelo de vida mais elevada, se relaciona com a fé e não com a crença. Não é difícil compreender a decisiva influência que a Reforma Protestante exerceu em Kierkegaard, principalmente Lutero, que defendia a ligação não imediata entre fé e dogma, que a primeira não era um conhecimento objetivo, factual e acumulativo, mas uma *verdade* que só poderia ser apreendida na qualidade de um movimento no interior do próprio espírito humano, tal qual um processo, um *dever*. O relevante no processo de apreensão dessa verdade não é o objeto de fé, como seria na crença, mas o sujeito de posse da fé em si mesmo será o decisivo, ou seja, a paixão com que o objeto é apreendido.

Pela noção de fé, ou, aliás, de não-fé, os reformadores do século XVI e Lutero, de forma particularmente insistente, recusaram-se a reduzir a fé a uma atitude de aceitação ou de rejeição de enunciados proclamados como verdadeiros, no sentido de uma verdade objetiva, factual. Com a palavra fé, os reformadores designam uma postura específica onde entra em jogo a realidade e a verdade do sujeito: não um “ter-como-verdadeiro” no sentido de uma modalidade de saber, mais um momento onde está em jogo o próprio sujeito, sua verdade própria. (FARAGO, 2009, p. 158).

A fé é uma paixão que fortalece o vivente e que só é viável na temporalidade, pois apenas no tempo e por causa do tempo ela pode manifestar-se, uma vez que ela “é paixão perseverante da existência no tempo. Vivificando a nossa condição de liberdade em *dever* no tempo, a irrupção do eterno no tempo abre o futuro para o existente em sua paixão, em sua paciência, em sua perseverança”. (FARAGO, 2009, p. 173). Sua ação ocorre no tempo e tem neste uma importância crucial. Voltemos a Abraão: como se tornou o pai da fé? Foi um processo rápido e instantâneo que o levou à posse da fé? Ele se tornou distinto e privilegiado perante todos os seus contemporâneos através da fé que supostamente detinha, mas quais circunstâncias o levaram a isso? Ele possuía uma predisposição de caráter elevado, um alto senso moral e de justiça, talvez anormal para a média de seus contemporâneos, o que o diferenciava destes. Somado a esse senso moral, as escrituras narram seu grande temor a Deus, fato crucial para que se tornasse o *eleito*, vindo assim a se tornar o pilar principal da promessa de uma nova terra e de

uma estirpe longa e abençoada. Era ainda a Abraão que Deus se dirigia pessoalmente, por meio de uma linguagem que as próprias escrituras não esclarecem e que Kierkegaard identificará como consistindo em uma linguagem não compreensivelmente humana, mas divina.

Duas qualidades possibilitaram Abraão à posse da fé, qualidades essas que, servindo como pressupostos, revelam que aquela não é imediata, tal qual defendem os hegelianos, mas pressuposta, são essas qualidades potenciadas ao máximo: o senso moral e o temor a Deus. Mas o senso moral não será substituído pela fé, mediante uma nova teleologia ética que o suspenda? Possivelmente, mas o destacado aqui é que o dever absoluto prescinde do estágio ético para vir a ser, de sorte que é inconveniente que o sujeito salte do estágio estético para o religioso. É preciso supor, então, que Abraão não veio a ser um homem de fé da noite para o dia, mas que levou toda uma vida para despertá-la, desenvolvê-la, prová-la, de modo que não foi coincidência de que a promessa de que viria a se tornar pai, ainda que em idade avançada, veio a concretizar-se, sendo a promessa mesma, um objeto de fé.

Após ser agraciado milagrosamente com um filho, após ter demonstrado uma confiança irresoluta e inabalável na promessa do Altíssimo, Abraão agora é posto sob uma provação ainda mais penosa, mais intensa: Deus o pediria a vida de Isaac, o filho da promessa no qual deveria descender toda a descendência do patriarca. O ato de fé seria, portanto, novamente solicitado; no entanto, o objeto da fé parecia mais sem sentido e mais paradoxal do que a promessa daquele ser pai em idade avançada. Essa nova prova de fé agora exigia de Abraão, uma maior dose de angústia e de tribulação, estas que Kierkegaard tanto se queixa de omitirem nos sermões eclesiais, omissão essa que assemelharia o patriarca mais a um herói trágico do que a um legítimo cavaleiro da fé, mais do que isso, as consequências implicadas em se não tratar adequadamente o dilema do patriarca seriam ainda mais nocivas, pois ao omitirem da história, a angústia e a tribulação, o privariam também de seu estado de incompreensibilidade, o qual é essencial para compreendermos a existência religiosa. A vida de Abraão prova que não se vai para além da fé, pois que a cada vez que um Homem demonstra que possui a fé, uma nova relação o solicita, uma nova prova é posta, talvez mais rigorosa e incognoscível do que a anterior. O mais significativo nesta exposição é que a fé é a única que pode justificar o comportamento de Abraão, sendo ela mesma concebida

por Kierkegaard como um paradoxo, no entanto, um paradoxo que justificaria e legitimaria um comportamento, uma ação. Retire-se a fé e Abraão fica em uma situação tal que ficaria difícil justificá-lo em qualquer domínio ético, o colocando em uma situação moralmente desfavorável, de sorte que “nem sequer é herói trágico, é antes assassino”. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 125).

A fé é dada como a condição sem a qual o *indivíduo* não pode executar o mandamento divino e ser fiel ao dever absoluto, obediência e fidelidade estas, incondicionais, que não permitem a mediação da razão e do entendimento. Se o *indivíduo* busca entender e compreender a razão e a justificação da tarefa, ele cai em tentação e em erro, pois deve obedecer incondicionalmente e é por isso que a fé lhe auxilia, enquanto ela corresponde à paixão pelo absurdo. Por outro lado, a fé não deve ser identificada como uma paixão cega, quando ela é precisamente consciente da absurdidade do seu objeto, nunca devendo ser confundida com uma crença supersticiosa, isenta de reflexão, embora também não deva ser identificada como um ato intelectual a que se reserva apenas às cabeças pensantes, quando ela é justamente destinada a todos, e se aplica tão bem ao homem comum. Mas a fé comporta a paixão pelo absurdo, dito de outro modo, ela equivale ao amor a Deus, e apenas esse amor, secretamente abrigado na fé, pode encorajar o *indivíduo* a executar o absurdo que é o conteúdo do dever divino, que se configura também, como a expressão da vontade divina.

O elemento que pode ser questionado em relação a esse argumento é o da legitimidade de uma conduta ética mediante um elemento subjetivo que não está passível de ser concebido racionalmente em sua inteireza: a própria fé, insondável a partir da perspectiva de uma terceira pessoa, já que a fé é incomensurável com todo o exterior e apenas àquele que está de posse dela, pode em última instância afirmar que há fé, ou que agiu por causa dela, pois que ela teria competência para isentar o *indivíduo* da culpa, o qual sob o julgo da moral, ele deteria. A fé eximiria assim a imputabilidade deste, não em face da comunidade e da moralidade instituída, uma vez que o dever não é instituído pela comunidade, mas única e exclusivamente pelo próprio Deus e apenas perante essa perspectiva, estaria o Homem salvaguardado de todo e qualquer juízo moral.

Mas porque faz Abraão tal coisa? Por causa de Deus e por causa de si próprio, o que para o efeito é exatamente o mesmo. Fá-lo por causa de Deus porque Deus lhe exige essa prova de fé; fá-lo por causa de si próprio para que possa apresentar tal prova. A unidade

daqui resultante encontra-se cabalmente expressa sobretudo nas palavras com que sempre se tem designado este relacionamento: é uma provação, uma tentação. Ora o que por habito tenta o homem é exatamente aquilo que o impedirá de cumprir o seu dever, mas aqui a tentação em si mesma é o ético que o impedirá de cumprir a vontade de Deus. Mas o que é então o dever? O dever é exatamente a expressão da vontade de Deus. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 118).

Esse amor do homem a Deus é de natureza paradoxal, pois se ama o invisível, o inconcebível, o indeterminado. Todo amor que tem por objeto o “desconhecido”, apenas poderia ser categorizado como paradoxal. A relação de amor paradoxal que Abraão mantinha com Deus entra em claro conflito com seu amor paterno para com Isaac, esse amor tão facilmente compreensível:

O dever absoluto pode então levar a fazer o que a ética proibiria, mas de modo algum conseguirá fazer com que o cavaleiro da fé deixe de amar. Abraão mostra-nos isso. No instante em que se apronta para sacrificar Isaac, a expressão ética para o que está a fazer é esta: ele odeia Isaac. Mas se realmente odiasse Isaac, poderia ficar bem descansado porque Deus não lhe exigiria tal coisa – Caim e Abraão não são idênticos. Tem de amar Isaac com toda a sua alma; quando Deus o reclamar, terá de amá-lo se possível ainda mais, e só então pode sacrificá-lo; pois que devido ao seu contraste paradoxal com o seu amor a Deus, este amor por Isaac faz do seu ato propriamente um sacrifício. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 134).

A moralidade entra em conflito com o sentimento religioso traduzido no dever religioso de amar a Deus incondicionalmente. Quando a moral legitima o dever natural da paternidade, sacrificar o filho para fins pessoais e desconhecidos apenas pode ser concebido como um dever religioso, mas, da perspectiva ética, é claramente um crime absurdo e hediondo matar o próprio filho. Trata-se de um dilema ético e Abraão, o homem comum e de fé, está inserido nele, precisa tomar uma posição e agir: decidir entre optar pelo dever absoluto que deve a Deus e sacrificar à moralidade e seu instinto imediato de paternidade ou não trair a moral e o dever relativo e entrar em conflito com o seu dever religioso, desobedecendo a Deus. Ele opta pelo amor paradoxal para com o Deus que se eleva sobre todos os outros “objetos do amor”, e simultaneamente, reflete o desespero, a dor e a tribulação sofridos pelo cavaleiro da fé, que ao optar pelo dever religioso, possui a ingrata e difícil tarefa de abdicar da moralidade e do conforto e segurança que ela proporciona, para ganhar em troca, o desafeto da ética, com sua censura e seu repúdio.

A adesão à fé equivale por um lado, ao reconhecimento da autoridade absoluta de Deus, e por outro, na ruptura com a moral instituída e na descoberta dos limites da razão. A fé escapa de ser apreendida pela lógica ou por qualquer esquema racional, pelo sistema, isso porque seus instrumentos, a razão e a lógica, pertencem ao domínio da imanência e são herméticos, não necessitando de nenhum fundamento ou legitimação para além deles. A fé, compreendida no sentido judaico-cristão, é um dom divino, uma graça ofertada por Deus para àquele que o busca sinceramente, trata-se de uma dádiva transcendente, não explicável racionalmente, mas que necessita da revelação divina para auxiliar na sua correta compreensão.

3.5 Movimentos da fé e estado de incompreensibilidade

Todo o movimento precedente que fizemos para descrever a fé culmina nessa tese pouco explorada pelos estudiosos do pensamento de Kierkegaard, a saber: a condição de incompreensibilidade do indivíduo em posse da fé. Para isso faz-se necessário descrevermos os movimentos da fé, as etapas que levam a ela. Ao analisar Abraão, o autêntico cavaleiro da fé, buscamos nesse percurso diferenciar a esfera existencial na qual ele se encontrava e a esfera geral em que os seus contemporâneos se encontravam, para que realçado o contraste, fique evidenciado o estado de incognoscibilidade da condição existencial e paradoxal do homem de fé, o fato deste não poder tornar-se compreensível pelo *geral*, pela ética ou por quem quer que seja.

Na análise de *Temor e Tremor*, dois foram os movimentos de ordem espiritual efetuado por Abraão, e que seriam necessários para que ele viesse a ter fé, e que segundo o autor, seriam movimentos pressupostos para a ingressão na fé; seriam eles: a resignação infinita e o *salto da fé*³⁵. Em síntese, a resignação infinita conceberia a quem a efetua, a consciência eterna, mais precisamente, a consciência da eternidade do *indivíduo* circunscrito no tempo. Já o salto da fé, que seguir-se-ia àquele, resultaria de um estado de confiança inabalável que se depositaria no *absurdo*, enquanto categoria que representa o oposto da razão, podendo ser identificado como o insano ou o paradoxal de ordem incomensurável para com o

³⁵ O conceito de salto foi originalmente concebido pelo filósofo alemão Gotthold Lessing, em um pequeno ensaio intitulado *Sobre a demonstração do espírito e da força*; tanto a obra como seu autor deixaram influências significativas em Kierkegaard na construção do seu pensamento religioso.

entendimento humano. A resignação absoluta ou infinita não é um empreendimento meramente intelectual ou cognitivo, mas prático e existencial; muito embora a razão possa compreender esse movimento que antecede a fé e que consiste no sacrifício do finito por algo maior, o infinito³⁶. Pode-se dizer que esse primeiro movimento que antecede a fé é o movimento do infinito, no qual o finito é sacrificado.

A resignação infinita é o último estágio que antecede à fé, e por conseguinte quem não executou esse movimento não tem fé; pois que só na resignação infinita me clarifico para mim mesmo na minha validade eterna e só então se poderá falar em captar a existência por força da fé. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 103).

A resignação é, portanto, um esforço humano e em certo sentido, comensurável com a razão, pois para efetivar tal ato “não é necessário ter fé, pois o que ganho na resignação é a minha consciência eterna; trata-se de um movimento puramente filosófico”. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 104). Pelo contrário, o movimento seguinte, o salto da fé, implica no retorno ao finito, quando se deseja este após ter sido abdicado. Tal movimento, por sua vez, seria o oposto e ao mesmo tempo o complemento do movimento anterior:

De nada abdicar por intermédio da fé, pelo contrário, tudo alcanço através da fé (...). É necessária uma coragem meramente humana para abdicar de toda a temporalidade de modo a ganhar a eternidade (...). Mas é necessária uma coragem paradoxal e humilde para captar agora toda a temporalidade por força do absurdo, e essa coragem é a fé. Não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas foi por via da fé que Abraão recebeu Isaac. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 105).

O salto da fé já não pode se deixar apreender pela filosofia e pela razão, enquanto se configura como um movimento de retorno, ou seja, o *indivíduo* se projeta para alcançar o infinito e após ter renunciado ao finito ele regressa novamente a este, só que esse retorno ocorre por força do *absurdo*; em outros termos, após o Homem ter resignado ao mundo ou a um de seus elementos, a fim de pertencer ao infinito, à eternidade, ele almeja novamente possuir o finito, mas esse resgate já não depende dele, mas necessita de Deus, que se torna a instância suprema para o *indivíduo*, e ele só poderá obter o objeto de sua resignação

³⁶ Tal operação, a resignação, não é estranha para a filosofia antiga, o epicurismo e o estoicismo já a pregavam, enquanto defendiam a adoção de máximas e princípios éticos embasados na abstenção da vida ostensiva e na exaltação da vida frugal, que menosprezava sentimentos tais como a arrogância, vaidade e ambição. Tal resignação poderia ser moderada ou absoluta, dependendo da força de vontade de cada um, o que tornaria a resignação, mesmo em sua vertente mais radical, em um esforço compreensível racionalmente e uma atividade puramente humana.

mediante o ato de fé, caracterizada pela confiança incondicional e irrestrita no *totalmente outro*, em Deus. Abraão teria acreditado infinitamente que o sacrifício não seria efetivado e que teria Isaac de volta, mesmo contra toda a expectativa, e após o ter renunciado mediante a resignação infinita. Mas, pela fé, acreditou no improvável e efetuou o movimento de retorno ao finito, à temporalidade. Por tais movimentos, Abraão estaria justificado perante Deus, muito embora não o estivesse perante a primeira ética e pela moral hebraica, cujas ações estariam para além da esfera do ético. Em suma, enquanto o primeiro movimento, o da resignação infinita, é conveniente ao *logos* humano, o salto da fé, por sua vez, se apresenta como uma ação ilógica e insensata que exigiria um espírito inabalável e uma confiança incondicional, tornando a fé, um ato tão difícil de ser efetuado.

Qualquer um pode fazer o movimento infinito da resignação e eu não hesitaria, por mim, em qualificar de covarde quem imaginasse que não conseguiria fazê-lo. Com a fé, o assunto é outro. Mas o que cada homem não tem o direito de fazer é levar os outros a imaginar que a fé é algo de diminuto ou um assunto fácil, porquanto é o maior e o mais difícil de todos. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 108).

O que mudou então em Abraão? Pelo salto, converteu-se no cavaleiro da fé, o *indivíduo* do estádio religioso, não isolado em si mesmo, mas em relação absoluta com o absoluto; nesse domínio existencial, que comportaria um *telos* superior ao da moralidade, a virtude não consiste em exteriorizar-se, mas em seu oposto, no interiorizar-se, pois a tarefa religiosa exige o amadurecimento espiritual, enquanto a fé comporta em sua essência, o ininteligível e exige o completo domínio do interior pelo homem tal como o seu mais elevado aprimoramento. Estaria Abraão, na qualidade de *indivíduo*, acima da moralidade: “a fé, com efeito, é o paradoxo de o singular ser superior ao universal, mas é de destacar a forma como o movimento se repete: depois de o singular haver estado no universal, isola-se agora enquanto singular como superior ao universal”. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 113). Dispensável esclarecer que o paradoxo da fé não poderia ser apreendido pela razão. Estaria, pois, o cavaleiro da fé nessa esfera que escapa à compreensão e mediação dos que se encontram no domínio da moralidade, já que a relação homem-Deus, de natureza eminentemente privada e enigmática, constituiria uma forte evidência de que o homem nela inserido, não poderia se tornar inteligível e acessível aos demais, dada a natureza mesma dessa relação. O pensamento de Kierkegaard levado às últimas consequências nos permite o entendimento de que um cavaleiro da fé só poderia se

tornar compreensível por um outro cavaleiro da fé, e ainda assim, parcialmente, no sentido de que ambos até podem compreender mutuamente a sua dor e angústia, mas jamais conhecer ou apreender a relação que o outro teria para com a divindade, pois esta relação para com Deus é de ordem estritamente privada e o seu conteúdo, secretíssimo.

Todos esses movimentos executados por Abraão e que o levaram à fé, não foram acidentais ou fortuitos, mas necessários para a sua obtenção. Sua angústia e sua tribulação não podem ser identificadas como meros elementos contingentes na existência do *indivíduo* religioso, e sim como marcas essenciais que acompanham a fé. Nessa condição, o *indivíduo* se torna incompreensível para quem não compartilha desse ato e por quem não estar nessa relação com o divino. O que está evidenciado também é que a causa da incompressibilidade também estaria relacionado à tensão existente entre a moralidade e o religioso, entre primeira e segunda ética. A moral humana fundamentada na racionalidade não consegue apreender o significado de uma ética que se encontraria para além dela, fora de seus domínios; a tendência da ética é ignorar e deslegitimar o dever absoluto do *indivíduo* para com Deus, por considerá-lo incompatível com seus princípios. O estágio religioso, no entanto, representaria menos uma oposição ao ético, do que a ética mesma em sua plenitude e justificada pela fé.

Agora que identificamos os movimentos da fé, tal como o seu estado de incompreensibilidade, iremos analisar algumas de suas principais relações, a saber, entre fé e angústia, fé e silêncio e entre fé e paradoxo, percorrendo e nos servindo não apenas de *Temor e Tremor*, mas também do *Conceito de angústia* e das *Migalhas Filosóficas*.

3.6 Fé e angústia

Kierkegaard trabalha no *Conceito de angústia*, por meio do pseudônimo *Vigilius Haufniensis*, a problemática do pecado e suas implicações na liberdade, na fé e na angústia. A primeira noção que devemos observar sobre esta última, é que de modo algum ela possui a qualidade de uma doença, de uma imperfeição ou de uma patologia e devemos ter a maturidade de nos precaver para não tratá-la desse modo. Fé e angústia comportam uma importante similaridade: as duas não são dadas de imediato ao homem e nem gratuitamente, mas ambas advém através de

um salto qualitativo. Agora, se temos de delinear uma diferença entre elas, então, poderíamos afirmar que a fé seria uma grandeza muito mais nobre e mais perfeita do que a angústia, e ao mesmo tempo, esta não pode ser suprimida senão pela fé, sem que essa supressão implique em uma abolição definitiva, apenas no sentido de que é a fé que domina a angústia, a enlaça, assim como o cavaleiro domina o seu cavalo, e o artesão, as ferramentas das quais se serve em seu ofício. O arrependimento surge como uma categoria ambígua e essencial no interior da ética, e será decisivo o modo como o *indivíduo* irá se apropriar dele, o que sugere que o arrependimento tanto poderá salvá-lo da “subserviência no pecado”, como também afundá-lo ainda mais nos embustes da angústia. Mas o arrependimento também seria domado pela ação salvífica da fé.

A única coisa que em verdade consegue desarmar os sofismas do arrependimento é a fé, a coragem de crer que o próprio estado é um novo pecado, a coragem de renunciar sem angústia à angústia, o que só a fé consegue, sem que comisso, elimine a angústia. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 125).

A convivência harmoniosa entre fé e angústia pode habitar em um *indivíduo*, mas ela não se traduz em uma relação que possa ser compreendida facilmente, ainda mais para os que estão fora dessa relação fé-angústia e assim, podemos desembocar em vários problemas epistêmicos, como por exemplo: como identificar a fé em um *indivíduo* angustiado, ou qual função teria a angústia para o cavaleiro da fé? Kierkegaard (2010a, p. 165) expõe no *conceito de angústia*, um conceito estritamente filosófico de fé, ao se apropriar da definição hegeliana: “Por fé entendo aqui o que Hegel, à sua maneira, em algum lugar, corretissimamente, chama de a certeza interior que antecipa a infinitude”. Seguindo essa fórmula, o filósofo de Copenhague não trai os seus princípios, e insere a fé definitivamente no domínio da subjetividade, uma vez que aquela se trata de uma certeza interior e o conceito de *infinitude* pode nos remeter tanto à eternidade como ao rompimento dos esquemas lógicos e exatos que tentam inutilmente abranger a totalidade da explicação do fenômeno da existência, mediante princípios lógicos que enquadram e absorvem categorias existenciais tais quais as de eterno, de fé, de contingência e de liberdade. A angústia é concebida como “a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 45), ou o infinito ser-capaz-de. Com a perda iminente do estado de inocência, a angústia é posta pelo espírito, que ao

anteceder a possibilidade da ação, anuncia enfim, a liberdade. Mediante a “má ação”, o pecado é inserido mediante um salto qualitativo, e em consequência, a pecaminosidade adentra no *indivíduo*.

Da mesma maneira que pelo salto qualitativo, o homem adentra no pecado, somente por outro salto qualitativo, o mesmo terá condições de sair desse ciclo, escapar da tiranização do pecado. Esse novo salto, já tratado anteriormente, anuncia o ato de fé. Esta, ao se aliar a angústia, é altamente formadora, pois educa o homem no que Kierkegaard chama de *escola da possibilidade*. A possibilidade tende a ser uma categoria negligenciada, quando comparada com a da realidade, mas ganharia agora uma nova acepção e um novo vislumbre, quando a possibilidade vier finalmente a se tornar uma categoria do espírito mais rigorosa e mais disciplinadora do que a própria realidade efetiva. E a possibilidade apenas pode ganhar esse novo caráter formador, com o apoio indispensável da fé. A fé, longe de abolir a angústia, cumpre com a função de distanciar ao máximo o *indivíduo* da execução de um novo pecado, ao fornecer um novo sentido àquela, agora com a intervenção de um novo elemento, a possibilidade, que aliada à fé, possui o mérito de desestruturar o ciclo vicioso da angústia, de rompê-lo, culminando na libertação do homem da *servidão do pecado*. Dito de outro modo, a angústia não é de modo algum a inimiga da fé, pelo contrário, sob o entender de Kierkegaard (2010a, p. 164), está última é uma auxiliar daquela, pois apenas com o auxílio da fé, a angústia pode dar ao *indivíduo* a maior das formações, a edificação espiritual. “A angustia é a possibilidade da liberdade, só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões”.

A fé traz consigo não apenas a noção de infinito, mas também o de eternidade, e uma vez que o *indivíduo* tenha assumido o dever absoluto, ele verá com mais responsabilidade e seriedade a sua existência mediante a posse da consciência eterna. A fé é a única que pode salvar o homem do precipício da angústia, quando este opta pelo ato de crer na infinitude e deposita sua confiança nela. Do contrário, a angústia por si só, imersa na possibilidade, poderá levar o *indivíduo* à ruína sob vários aspectos, dentre um dos maiores, o do suicídio, que surge justamente quando a angústia está potenciada ao máximo no vazio ou no sem sentido, quando ela é ancorada apenas sobre si mesma. Se a fé possui esse caráter salvífico-prático, então Kierkegaard claramente finaliza seu tratado da angústia

dentro dos domínios da ética. E tudo nos leva a afirmar que o *indivíduo* angustiado disciplinado pela possibilidade com o auxílio da fé, é a autêntica subjetividade religiosa.

Só não nego que aquele que é formado pela possibilidade, esteja exposto, não, como os que são formados pela finitude, ao perigo de cair em más companhias e desviar-se de diferentes maneiras, mas está sim exposto a uma queda, ou seja, a do suicídio. Se ao começar sua formação entende mal a angústia, de modo que esta não o leva a fé, mas antes o afasta dela, então ele está perdido. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 167).

A angústia foi associada com o espírito, e, portanto como uma qualidade positiva do Homem, uma afecção estrutural e natural e em certo sentido, formadora, quando bem orientada. Kierkegaard (2010a, p. 167) se concentra na tese de que a angústia só pode ser bem orientada pela fé. São indissociáveis nessa associação formadora: a angústia, a fé e a possibilidade. Pela fé, o homem utiliza a angústia para o seu engrandecimento, na qualidade de *indivíduo*, dominando a angústia, não a anulando, mas administrando-a, ao trazê-la consigo em sua formação.

Se ao começar sua formação, entende mal a angústia, de modo que esta não o leva a fé, mas antes o afasta dela, então ele está perdido. Quem, ao contrário, é formado, permanece junto a angústia, não se deixa enganar por suas inúmeras falácias, conserva com exatidão a memória do passado; aí então por fim os ataques da angústia, embora continuem terríveis, não são de tal modo que ele bata em retirada. A angústia torna-se para ele num espírito servidor que não pode deixar de conduzi-lo, mesmo a contragosto, aonde ele quiser.

A angústia não pode ser suprimida pela fé, enquanto o homem estiver preso à temporalidade e for uma síntese de finito e infinito, de corpo e alma, consolidado pelo espírito. Em suma: a angústia é uma potência ineliminável, e, portanto, constitutiva da essência humana; concebido eticamente, o arrependimento pode fornecer condições para salvar o homem ou levá-lo a sua mais completa perdição. No primeiro caso, a fé se fará necessária, assim como a formação na *escola da possibilidade* que atua, por sua vez, com o propósito de bem conduzir o *indivíduo* e sua liberdade, esta que nunca é tão sabiamente utilizada quando não é desperdiçada, ao passar da possibilidade para a realidade.

3.7 Fé e silêncio

No último problema de *Temor e Tremor*³⁷, Kierkegaard irá analisar a relação entre a fé e o silêncio, novamente tomando por base Abraão, o cavaleiro da fé. A problemática consiste em: qual a necessidade de Abraão silenciar, se a comunicação poderia se não livrá-lo da tarefa, ao menos conceder-lhe o alívio de compartilhar suas angústias? Poderiam os outros que não estariam em relação direta com Deus, compreender as razões e fundamentos que impulsionam o cavaleiro da fé a cumprir a tarefa, somada à necessidade de cumpri-la? Abraão recebeu de Deus a sua mais difícil tarefa: imolar Isaac. Tão logo a recebe, a fé é novamente solicitada, mas diferentemente de outros tantos atos heroicos e nobres, nesse caso, o patriarca lida com a difícil tensão que resulta de não poder comunicar a outrem sua missão, sua origem ou causa, pois enfrenta diretamente uma provação divina, de acesso intransponível por outrem. O silêncio se instaura como consequência, pois ele seria a fonte primária de seu estado de incompreensibilidade perante os outros e a sociedade. Novamente, o cavaleiro da fé entra em choque com o ético, pois esse exige a fala, a comunicação, o manifestar-se no *geral*:

O ético enquanto tal o universal; na sua qualidade de universal é por sua vez o manifesto. O singular, por ser determinado sensível e psiquicamente de modo imediato, é o oculto. A tarefa ética do singular consiste então em desembaraçar-se do encobrimento e tornar-se manifesto no universal. Sempre que permanecer no oculto, pecará então contra si e fica em *tentação*, de onde apenas sai ao manifestar-se. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 143).

Se a ética exige a manifestação, o silêncio é um ato repudiado, e até mesmo condenável, visto que negligencia o universal, o social, enquanto privilegia o individual, o subjetivo em detrimento do objetivo. Abraão se calou, não expôs seus propósitos para ninguém, pois poderiam os outros, que não estariam em relação absoluta com o absoluto, compreender as razões e fundamentos da tarefa imposta, somada a necessidade de cumpri-la? Kierkegaard certifica-se que não, uma vez que o próprio Abraão não poderia compreender os motivos do conteúdo da provação. É a vontade divina apenas, ela que constitui o fundamento e impõe a tarefa, não permitindo tornar-se compreensível para os homens. Se Abraão se manifestasse, seria inútil, pois não seria compreendido por quem quer que seja.

³⁷ Trata-se do problema III, intitulado “Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac?”.

O que é reconfortante na linguagem reside no fato de eu me traduzir para o universal. Abraão pode agora dizer o que de mais belo há, e que uma língua possa exprimir, sobre o modo como ama Isaac. Mas não é isto o que tem em mente, é antes algo de mais profundo – quer sacrificá-lo porque se trata de uma provação. Ninguém consegue entender esta última ideia e por conseguinte todos se desentendem acerca da primeira. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 179).

Abraão não se pode fazer compreensível, daí a inevitabilidade do silêncio. Ainda que ele comunicasse a outrem que fora Deus que havia exigido essa prova, quem lhe daria credenciais de que estaria de fato sendo provado por aquele, ou que não teria se equivocado em sua interpretação da tarefa? Sem mencionar que àquele tinha contra si, o fato de que a tarefa só iria beneficiar em primeira instância, a ele próprio, em uma causa pessoal e aparentemente egoísta. E o dever moral que o pai deve ter para com seu filho? Quem salvaria, sob as normas morais assim constituídas, o patriarca em tais circunstâncias? Ele próprio e somente ele. Se falasse, seria incompreendido e rejeitado, por outro lado, permanecendo em silêncio, sofreria a dor e a angústia de não poder se manifestar, de não ter o apoio e o conforto da moral ao seu lado e residiria seu silêncio na adversidade e na tribulação. Nessa perspectiva, mesmo que houvesse uma manifestação mais elevada de moralidade que permitisse a Abraão sacrificar o filho em nome do ético, conforme esse ato fosse identificado com uma ação nobre que se apoiasse em um consenso geral, não estaria Abraão, nessa circunstância, de posse da fé, e por sua vez, de posse do paradoxo, não estaria inserido no estágio religioso, pois o paradoxo que a fé implica, não permite que o *indivíduo* possa reivindicar consolo para com seus semelhantes, pois aquele perde essa instância intermediária, a saber, a comunicação, ao impô-lo nessa condição de isolamento, no qual o comunicar-se jamais é uma virtude, pelo contrário, o silêncio é um prodígio e a tentação consiste em desejar anulá-lo.

O silêncio cumpre, portanto, uma função fundamental no estágio religioso e na dinâmica da fé que exige tal silêncio, a provação o exige. O silêncio, por ser concebido no interior da vida interior, subjetiva e religiosa, se define como a anulação da mediação entre o *indivíduo* e o *geral*, entre o Homem e a comunidade, e, funcionando como reflexo da fé, o silêncio se mostra como o reduto do sujeito para consigo mesmo, quando este se descobre e acima de tudo, vai de encontro “até ao poder que o criou”. (KIERKEGAARD, 2010b, p. 27). Deveras, o silêncio, enquanto rompimento da relação do homem com o mundo se legitima como a

própria via de acesso para o ilimitado, para Deus. Além disso, podemos facilmente perceber um caráter epistemológico na atitude do silêncio, uma vez que este permite que o *indivíduo* descubra a si mesmo, conheça a si mesmo. Não se trata, portanto, de se apoderar do exterior mediante o conhecimento de conceitos, ideias e teorias, do saber objetivo, mas de uma apreensão da interioridade, não cognitiva, mas existencial, subjetiva. Desse modo podemos distinguir entre uma apreensão subjetiva e existencial contraposta a uma apreensão cognitiva e objetiva, sendo que a apropriação da fé apenas irá propiciar o primeiro tipo. Embora o silêncio não seja eticamente defensável, pois a ética seria inviável se todos se calassem, é possível vislumbrar um decisivo papel para o silêncio no interior da segunda ética, e apenas nesta, o silêncio seria defensável.

3.8 Fé e paradoxo

O paradoxo religioso sugere uma relação muito próxima entre o estágio religioso e a fé, de modo que vivenciar esta no interior da vida religiosa, culmina na experimentação do paradoxo. Para Kierkegaard, o ser autenticamente religioso está na posse da fé autêntica, e esta, longe de ser um mero instrumento para a apreensão de algo, apreensão do divino, é antes, a paixão máxima do *indivíduo*, que reflete todo o seu existir, se torna parte de sua essência, moldando sua individualidade. Ter fé designa e corresponde ao ser religioso, e, portanto, o paradoxo religioso implica no paradoxo da fé. Vejamos a descrição da fé como paradoxo, apresentada em *Temor e Tremor*.

A fé consiste precisamente no paradoxo de o singular enquanto singular ser superior ao universal, estar justificado perante ele, não ser seu subordinado, mas sim supra-ordenado, embora seja de destacar a forma como o faz: o singular depois de ter estado como singular sob as ordens do universal, transforma-se agora novamente através do universal no singular que enquanto singular lhe é superior; e o singular enquanto singular encontra-se em relação absoluta com o absoluto. Este ponto de vista não pode ser mediado; pois toda a mediação acontece precisamente por força do universal; é e permanece para toda a eternidade um paradoxo, inacessível ao pensamento. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 114).

O paradoxo comporta uma incompatibilidade entre o interior e o exterior, mais precisamente entre o conteúdo do que é expresso pela linguagem e o interior do *indivíduo*. Há uma determinação qualitativa na fé que a impede de ser exteriorizada,

uma vez que na qualidade de uma paixão subjetiva, ela não pertence ao exterior, pois reside na interioridade. A dialética da fé pressupõe que na tentativa de exteriorizá-la, ela é traída, e, por consequência, abolida. Ela é esse paradoxo irreduzível à mediação da linguagem, tal qual ilustramos ao evidenciar a função do silêncio. Kierkegaard faz uma alusão aos escritos bíblicos enquanto revelação divina e ao mesmo tempo, uma verdade eterna, “para ele, a revelação de Deus no tempo é um paradoxo que a razão não consegue penetrar. Na linguagem de Kierkegaard, o paradoxo exprime a relação entre um espírito finito e uma verdade infinita”. (LE BLANC, 2003, p. 29). O paradoxo da fé se torna, assim, um paradoxo ético, por colocar o *indivíduo* acima do *geral*, ou o singular sobre o universal. “Eis-nos agora perante o paradoxo. Ou o singular na sua qualidade de singular pode estar em relação absoluta com o absoluto e, sendo assim, o ético deixa de ser o máximo, ou Abraão está perdido – nem é herói trágico, nem herói estético”. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 178).

A primeira problemática de *Temor e Tremor* questiona acerca de uma possível suspensão teleológica do ético. Ela define os limites da primeira ética em sua relação para com a fé. O autor defende a possibilidade de se suspender a moral instituída ou a ética formal, para acolher novos comportamentos que estas aboliriam, condenariam ou negligenciariam. Mas suspender o ético e em seguida se afirmar no estágio religioso significam se apropriar do paradoxo, assimilá-lo em si, e expressá-lo mediante suas ações tal qual *indivíduo* e sofrer as consequências impostas por sua escolha. São estas pessoas que são verdadeiramente grandes para Kierkegaard, pois são as que sofrem adversidades por se tornarem singulares perante Deus, e por carregarem o estigma da dor e da incompreensão, justamente por estarem imersas no paradoxo. Kierkegaard (2009b, p. 124) faz uma apologia às personalidades bíblicas que foram marcadas pela tribulação e pelo paradoxo, traçando um paralelo entre Abraão e Maria, mãe de Jesus.

Maria necessita tão pouco da admiração mundana, quanto Abraão necessita de lágrimas, pois nem ela foi heroína, nem ele foi herói; mas nenhum deles veio de modo algum a ser maior do que os heróis por se encontrarem isentos de adversidade, de tormento e de paradoxo, antes foi por essa via que se tornaram grandes.

Durante o período em que Abraão suspendeu teleologicamente o ético, encontrava-se como *indivíduo* em oposição ao *geral*. O filósofo dinamarquês vale-se

aqui da definição de paradoxo que determina que o interior seja superior ao exterior. Toda essa condição resultante da suspensão da moralidade é exigida como um ônus a mais para se realizar o dever religioso.

A história de Abraão contém então uma suspensão teleológica do ético. Como singular tornou-se superior ao universal. Este é o paradoxo que não se deixa mediar. É tão inexplicável o modo como Abraão entrou nesse paradoxo, quanto é inexplicável o modo como nele permaneceu. Se não é esta a situação de Abraão, nem sequer é herói trágico, é antes assassino. Querer continuar a chamar-lhe pai da fé é uma insensatez. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 125).

Para aprofundar a discussão acerca da fé e do paradoxo, recorreremos à obra pseudônima *Migalhas Filosóficas* de 1844, assinada por *Johannes Clímacus*³⁸ e que tal como em *Temor e Tremor*, também expõe essa relação, mas dessa vez, aprofundando-a e relacionando-a aos conceitos de *verdade* e de *história*. As indagações preliminares da obra vão do clássico problema socrático “como é possível apreender a verdade?” até o nunca formulado: “pode haver um ponto de partida histórico para uma felicidade eterna?”³⁹. Embora tenhamos afirmado que o paradoxo em questão é ético, não devemos esquecer que o conceito paradoxo pertence à lógica e à epistemologia. *Clímacus* faz uma apologia ao paradoxo e concebe como o maior paradoxo aquele que quer descobrir algo que ele próprio não consiga pensar. Mas esse objeto no qual o próprio pensamento não pode apreender⁴⁰, existe de fato? Sua tarefa consistirá em determinar o objeto por excelência do paradoxo. Se tal objeto existe, Kierkegaard o associará pura e simplesmente ao deus judaico-cristão, restando o clássico problema de provar sua existência. Mas ele não tenta prová-lo⁴¹ pois considera mais coerente e viável apresentar o problema de outro modo: saber se o objeto do paradoxo se trata realmente de Deus. A questão da prova e sua obstinação pela demonstração da

³⁸ Este é o mais proeminente e um dos mais adotados pseudônimos de Kierkegaard, autor também da obra póstuma *É preciso duvidar de tudo* e do *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, esta última, uma extensa e decisiva obra que debate diretamente contra o hegelianismo e a filosofia sistemática, ao sintetizar a problemática do *tornar-se cristão*.

³⁹ Um desejo antigo de Kierkegaard finalmente é efetivado nessa obra, a saber, estabelecer uma comparação entre Sócrates e Cristo, confrontando duas visões distintas acerca do problema da verdade, e como elas alterariam as concepções de discípulo e de mestre.

⁴⁰ Essa questão é clássica na história da filosofia, remetendo a concepção filosófica do não-Ser proposta por Parmênides, que também o define como o inominável e o impensável.

⁴¹ Kierkegaard em nenhum momento, seja nessa ou qualquer outra obra pseudônima ou de sua autoria, leva a cabo seriamente o empreendimento que tenciona provar, nos moldes clássicos, a existência de Deus, seja pela via ontológica e meramente lógica, seja pela via empírica, a partir dos dados sensíveis disponíveis. Ele classifica tal pretensão como improdutiva e ilusória.

existência do “desconhecido” ocultariam, na acepção de Kierkegaard, a fé mesma, que é justamente o ato de crer no absurdo, sendo a fé a categoria que melhor satisfaria o paradoxo na sua tentativa de apreender o desconhecido e de compreender o impensável. Pois a fé é a única que pode lidar com o paradoxo do pensamento, o desconhecido, o completamente diverso.

A elucidação do paradoxo máximo do pensamento ficaria assim formulada: Deus é o completamente diverso do homem e do pensamento, mas como este irá reconhecer essa proposição se não pode pensar naquilo que lhe é inteiramente diferente? Se a razão atingiu seu limite ao se deparar com a categoria deus, então é porque se mostrou insuficiente; mas o que assegurará ao pensamento aquela diferença substancial, qualitativa e intransponível entre Deus e o Homem, se tal não vier mediante a própria fé?⁴² E como o *indivíduo* chega a ter fé? Para Kierkegaard (2011, p. 34), é Deus o “que dá a condição e que dá a verdade”. Para Kierkegaard, a diferença entre Homem e Deus reside no pecado, no fato deste ser um atributo exclusivamente humano. O que faltaria ao homem individual seria justamente o conhecimento dessa diferença absoluta que apenas se dá através da consciência do pecado. Estar no pecado tornaria o homem a *não-verdade* e ele apenas sairia dessa condição mediante o auxílio divino que lhe proporciona àquela consciência e não apenas isso, mas também a condição para que ele saísse desse estado e se tornasse a verdade; essa condição é a fé. Deus gratuitamente fornece ao homem à consciência da suprema diferença, mas ao mesmo tempo fornece a condição para a redenção do homem para que este se torne a verdade⁴³ no sentido estritamente cristão, e restabeleça, por consequência, sua semelhança ao divino.

O pensamento entra em choque com tal estado de coisas, quando se depara com esse paradoxo absoluto. A razão tenta sua última cartada na sua vã tentativa de suprimir o paradoxo, e ela se exprime sob a forma do *escândalo*, que é a categoria primordial do cristianismo, sendo o próprio Cristo, o maior objeto de escândalo. O *escândalo* pode ser descrito como uma consequência direta entre esse choque feroz entre a inteligência e o paradoxo, e mais precisamente como uma

⁴² Tal argumento comporta similaridades com o apresentado nas *Meditações Metafísicas*, de Descartes, no qual este busca demonstrar a ideia de infinito a partir da existência do próprio Deus, todavia, o objetivo de Kierkegaard não é a prova da existência de Deus, mas do reconhecimento dos limites da razão e do pensamento para a apreensão do paradoxo.

⁴³ A verdade que aqui trata Kierkegaard não deve ser entendida segundo sua concepção aristotélica, de uma teoria em conformidade com a realidade, ou no sentido de uma veracidade objetiva, mas antes no sentido de uma determinada postura prática, um modo de vida, uma apreensão subjetiva do real, uma existência que reflete a própria interioridade.

ação negativa perante o objeto do paradoxo, no sentido de almejar anulá-lo, ação essa que se manifesta, todavia, sob a forma de um padecimento, quer este assuma uma forma de agente, sob uma aparência de triunfo perante o objeto de zombaria, ou sob uma passividade que é ao mesmo tempo, inerente ao *escândalo*. Qualquer seja a forma a qual este se apresente, ele é uma derivação direta do paradoxo e não da inteligência.

As palavras do escandalizado não provém dele próprio, mas vêm do paradoxo, assim como aquele que faz caricaturas de alguém não inventa nada, mas meramente copia o outro às avessas. Quanto mais profunda é a expressão do paradoxo na paixão (agindo ou padecendo), tanto mais se mostra o quanto o escândalo deve ao paradoxo. O escândalo não foi portanto inventado pela inteligência, longe disso; pois senão a inteligência também precisaria ter podido inventar o paradoxo; não, com o paradoxo o escândalo entra na existência, ele vem a ser. (KIERKEGAARD, 2011, p. 74).

Toda essa exposição acerca do paradoxo do pensamento auxilia na compreensão acerca do paradoxo da fé, ambos evidenciando, por um lado, a limitação da razão especulativa e do pensamento perante o impensável e o ilógico, e por outro, a dificuldade de permanecer nesse paradoxo que impõe uma enorme angústia no *indivíduo*. Quando não se opta pelo estádio religioso, torna-se demasiado fácil rejeitar ou não reconhecer o paradoxo, mas quando se opta por ele, há um caminho árduo a percorrer, de sujeição à loucura da fé e aos embustes da razão. Enquanto o paradoxo, concebido epistemicamente, aparenta ser inofensivo ao homem existente, o paradoxo da fé, por sua vez, evidenciaria um ônus, um peso a mais na existência concreta do *indivíduo*.

Não obstante, pode novamente parecer que o paradoxo é tudo o que há de mais fácil e mais cômodo. Tenho contudo de repetir que quem estiver convencido de tal coisa não é cavaleiro da fé, pois a adversidade e a angústia são a única justificação concebível, se bem que tal não possa ser pensado na generalidade; pois que dessa forma o paradoxo é relevado. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 178).

4 O DESENVOLVIMENTO DA SEGUNDA ÉTICA - O TORNAR-SE CRISTÃO

Após expormos os desdobramentos da primeira e segunda ética no pensamento de Kierkegaard, e exposto as determinações de cada uma, ao exaltar os pontos em que ambas se difeririam, é mister agora aprofundarmos a relação entre ambas, ao mesmo tempo em que desenvolvemos o conceito de segunda ética, que culmina, por sua vez, no longo processo do tornar-se cristão. Para Kierkegaard não se nasce cristão, mas se torna um cristão e a dificuldade reside justamente nesse “tornar-se”. O caminho subjetivo é a porta de acesso para que o *indivíduo* se converta no *indivíduo* cristão. Neste capítulo iremos tratar então, do desenvolvimento da ética segunda, a ética da subjetividade, fundamentada na fé. Esta, no seu sentido religioso, é, como vimos, uma dádiva divina que estabelece o elo na relação homem-Deus.

Em contexto religioso, olvida-se de que a fé não seria uma paixão tão poderosa se não fosse o vínculo com o amor. Este é o sustentáculo da fé, o seu aporte, e são nessa relação, conciliáveis e inseparáveis dentro da perspectiva do estágio religioso, e particularmente na perspectiva cristã. O amor em questão é o *ágape* enquanto amor doação, genuinamente cristão, e será nossa tarefa expormos o pensamento de Kierkegaard acerca dele, tal como a sua distinção para com o *eros* platônico e a *philia* aristotélica. O amor *ágape* surge como expressão do dever absoluto para com Deus, mas agora, concebido no interior do cristianismo. A fé é auxiliadora e catalisadora desse amor, de sorte que é impensável pensar a fé sem o amor genuinamente cristão e vice-versa. Esse amor apenas pode ser concebido no interior da segunda ética. Os desdobramentos do dever religioso no *indivíduo* partem da prática efetiva do imperativo do amor cristão que ordena que o amor incondicional ao próximo.

O dever religioso agora se converte em dever cristão, de uma ideia genérica de estágio religioso, adentramos no dever especificamente cristão. É válido ter em mente que a fé relatada no Antigo Testamento não pode ser associada diretamente ao cristianismo, pelo fato de ser historicamente anterior à Cristo, enquanto o mandamento cristão do amor não existe da perspectiva da antiga lei judaica, pois aquele apenas foi elucidado no Novo Testamento, e não obstante, o imperativo do amor pode ser considerado uma expressão direta do dever absoluto para com Deus. Por outro lado, o decisivo no tornar-se cristão é o que caracterizaria a conversão do

indivíduo em cristão, e tal ocorre no *instante*, um conceito crucial na terminologia kierkegaardiana, tratado exaustivamente nas *Migalhas Filosóficas*. Após a análise desse conceito, é necessário ver como a segunda ética se expressa no imperativo cristão do amor e verificar os desdobramentos práticos desse imperativo na existência concreta, tais como descritos em *As obras do Amor*⁴⁴, e contrastá-lo com as outras expressões de amor, apresentando algumas das críticas mais contundentes ao mandamento crístico. Por fim, exporemos a crítica de Kierkegaard à cristandade, enquanto igreja institucional, tal como à aliança entre cristianismo e a filosofia sistemático-especulativa, nos servindo daquela que é considerada a obra-prima do pensador dinamarquês: o ‘*Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*’.

4.1 O *instante*

Kierkegaard (2011, p. 37) fará uma nova abordagem da categoria do *instante* ao associá-lo ao paradoxo. Mas como ele o define? O *instante* “é breve e temporal como o é todo instante, passando como todos os outros ao instante seguinte, e, no entanto é o decisivo, pleno de eternidade”. Em outras palavras, o *instante* não é um simples momento no tempo ou uma mera ocasião, mas o elemento que melhor expressaria o eterno inserido na temporalidade, o tempo atravessado pelo eterno: esse é o *instante*. Traduzido para a linguagem cristã, o *instante* comporta um momento decisivo: a conversão máxima do homem, quando este, ao se apropriar da consciência do pecado, passa do estado de *não-verdade* para a *verdade*, mediante o salto qualitativo da fé. Este é a condição para a transição, sendo a fé mesma adquirida no instante: “Ao receber, no instante, a condição, seu caminho tomou a direção oposta ou se inverteu. Vamos chamar a esta mudança de *conversão*”. (KIERKEGAARD, 2011, p. 37). A conversão apenas ocorre no tempo, se dá no instante, que pode comportar dois elementos importantes: o salto da fé e a conversão. Nesta, que transforma o homem na *verdade*⁴⁵, ocorre o seguinte paradoxo: o *indivíduo* efetiva no tempo uma decisão que diz respeito à sua

⁴⁴ *As obras do Amor*, de 1847 é uma aclamada obra do catálogo kierkegaardiano e está entre as mais aclamadas da filosofia dinamarquesa. Divide-se em duas partes: a primeira se detém numa análise meticulosa acerca do mandamento cristão por excelência o célebre “ama ao teu próximo como a ti mesmo” Mt 22,39; enquanto a segunda explora as diversas definições paulinas acerca do amor, encontradas em I Cor 13. Trata-se de uma obra da chamada segunda fase do pensamento de Kierkegaard, caracterizada pelo forte teor literário-filosófico-religioso.

⁴⁵ A verdade aqui deve ser sempre compreendida no sentido de apropriação do espírito, verdade enquanto subjetividade.

eternidade, ao seu ser eterno, e assim, instaura uma consciência eterna a partir de um ponto de partida histórico. A dialética do *instante* possui essa vinculação paradoxal, essa ligação entre o tempo que se manifesta sob a forma da ocasião e da eternidade, através da decisão que atrela o homem finito e temporal, na eternidade. A relação do paradoxo com o *instante* se expressa da seguinte forma:

Uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo, pois na sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante: com o instante o discípulo está na não-verdade; (...) e recebe, em vez do conhecimento de si, a consciência do pecado, e assim por diante, pois tão logo pomos o instante, tudo segue-se daí. (KIERKEGAARD, 2011, p. 74).

A dialética do *instante* é de suma importância para a compreensão do paradoxo da fé e do fenômeno religioso, e Kierkegaard traça um paralelo com a concepção grega de instante: diferentemente da concepção socrática na qual o Homem nasce ignorante, mas ao mesmo tempo comporta em sua alma o conhecimento da *verdade*⁴⁶, existe a concepção na qual o sujeito não estaria de forma alguma, consciente ou inconscientemente, de posse da *verdade*⁴⁷, estando assim, na *não-verdade*. Na concepção socrática, o mestre não pode possuir significação decisiva, pois ele aparece apenas como uma ocasião que auxilia o *indivíduo* na apreensão do conhecimento que já nasce com ele, mediante a prática da reminiscência, enquanto o mestre pode ser qualquer um que já tenha se apropriado do conhecimento. Situação bem diversa ocorre com a segunda concepção de verdade, na qual o homem não contém de modo algum a verdade ou o conhecimento do verdadeiro, e é por isso mesmo, a *não-verdade*. O Homem tal como na visão grega, também estaria mergulhado originalmente na ignorância, mas aqui ele se encontra em um estado que os gregos jamais poderiam ter concebido - o estado do pecado, que caracteriza a condição do mesmo enquanto *não-verdade*.

Para sair desse estado e se tornar a verdade, o mestre precisará ter uma importância decisiva e o tem porque ele próprio se define como a *verdade* encarnada: esse mestre seria Cristo, que não é meramente um educador, um sábio, mas um libertador, pois salva o homem de sua *não-verdade*. A salvação ocorre

⁴⁶ A verdade socrática, diversamente da concepção cristã, se refere a verdade teórica, intelectual, e, objetiva.

⁴⁷ Embora sejam noções diferentes para o mesmo conceito, é válida a comparação entre o cristianismo e o socratismo, justamente por elucidar essa vital distinção entre verdade conceitual objetiva e verdade interior subjetiva.

mediante a condição, pois “se o aprendiz deve adquirir a verdade, então o mestre tem de trazê-la a ele, e não é só isto, mas é preciso que lhe dê juntamente a condição para compreendê-la”. (KIERKEGAARD, 2011, p. 33). Essa condição é a fé, ela é essencial para se estar na *verdade*, nessa condição existencial que não é imediata, mas dependente da graça divina; o momento em que o *indivíduo* a descobre⁴⁸ é essencial, pois é quando se iniciaria a consciência eterna do homem no tempo, e com ela, a paradoxal existência religiosa. Esse momento vital que marca o ingresso do *indivíduo* no estágio religioso cristão é o *instante*. Gimenes (2009a, p. 46) realça o valor qualitativo da decisão efetuada nesse momento decisivo.

O paradoxo do cristianismo é que, para aquele que crê, vale mais um dia do que um século. Vale o momento da decisão do indivíduo, ou seja, o instante em que ele em contato com a verdade, que não é mera ocasião - como ocorreria no ensinamento socrático, mas algo que ocorre dentro do tempo e é trazido pelo mestre que possui em si a verdade e a condição para que o discípulo possa compreendê-la.

Ao confrontar a concepção socrática à cristã, Kierkegaard faz mais do que meramente contrapor ideias diferentes no que concerne à problemática da apreensão da verdade, ele também expõe a divergência nas relações humanas, como a do dever que o homem tem para com o outro. O socratismo certamente não admitia a igualdade humana, seja no sentido intelectual como no social, elucidada na tese platônica de que o filósofo é superior ao demais e que deve por isso, governar, o que implicaria na submissão de um homem a outro. Na concepção cristã, não haveria uma desigualdade essencial entre os homens, a *verdade* trazida pelo cristianismo, longe de estabelecer uma hierarquia social, está mais interessado em estabelecer e legitimar a verdadeira igualdade humana. Diferentemente do conhecimento intelectual, a fé não exclui nenhum homem, muito embora, poucos a conhecem.

Tudo se resume ao como o *indivíduo* irá receber e lidar com a *verdade* trazida pelo cristianismo, e conseqüentemente, se sua reação ao paradoxo será positiva,

⁴⁸ Nesse ponto poderá se vê um pouco a dificuldade, pois para Clímacus é evidente que se o homem não tem fé, é por culpa do próprio homem, e, no entanto, ela deve ser dada pelo próprio Deus. Como compreender a ausência de fé no homem, se a fé surge de um esforço deliberado e não obstante também dependeria da graça divina? Todas essas implicações na qual Kierkegaard descreve a dialética da verdade e do *instante* são apresentadas no capítulo 1 das *Migalhas Filosóficas*.

com o auxílio da fé, ou negativa, mediante o *escândalo*⁴⁹. Por isso Gimenes (2009a, p. 68) atesta que o “cristianismo é uma verdade paradoxal no tempo. O paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo. Todavia, tal paradoxo é algo ofensivo para a razão. Por isso o paradoxo é, categoricamente, objeto da fé”. Essa dicotomia entre tempo e eterno foi reapropriada de modo singular por Heidegger, que sofreu grande influência do filósofo dinamarquês. Para aquele, a temporalidade precisaria ser assimilada mediante a relação do Homem com o Divino, e vivida em sua plenitude para que a significação de Deus e do eterno se tornasse mais clara:

O sentido da temporalidade se determina-se por sua relação fundamental com Deus, de tal maneira, porém, que somente aquele que vive a temporalidade de maneira realizadora pode entender a eternidade. Somente a partir desses complexos realizadores é possível entender o sentido do ser de Deus. (HEIDEGGER, 2010, p. 105).

Heidegger também teria enfatizado o modo de existência na qual o *indivíduo* se relaciona com Deus, como componente essencial da vida religiosa. A fé é um paradoxo, ela se opõe à inteligência enquanto *sabedoria mundana*. Sobre essa relação conflituosa entre razão e fé, a tensão entre o entendimento e o paradoxo, discorre Farago (2009, p. 173):

Se esse “paradoxo” e o entendimento (inteligência) se encontrarem em uma relação recíproca, a sua união se tornará uma paixão feliz: a Fé. Mas se a inteligência nega o paradoxo, julgando-o irracional, o resultado vem a ser uma paixão dolorosa: o “escândalo do paradoxo” é o amor infeliz do entendimento que fracassa por não compreender o paradoxo, porque ele transgredi os princípios elementares da lógica.

Uma última questão acerca da novidade trazida pelo cristianismo no que concerne à apreensão da *verdade*: o que propriamente um homem pode fazer por outro para auxiliá-lo na apreensão da *verdade*, uma vez que se tenha admitido que apenas Deus seria, em primeira e última instância, o essencial? De que modo um *indivíduo* pode ajudar o outro a ingressar no estádio religioso? Um homem pode transmitir a outro a fé? Para Kierkegaard (2009b, p. 52), ela não poderia ser transferida ou passada de um para o outro, tal como uma lição é passada do mestre para o aluno, pois a fé é uma determinação qualitativa essencial e não uma mera apropriação, de sorte que “apesar de se encontrarem reunidas as condições para

⁴⁹ O *escândalo* também pode ser concebido como uma rejeição ao cristianismo, quando por meio da razão e do *logos*, o objeto do cristianismo é invalidado como um conteúdo *nonsense*.

transpor todo o conteúdo da fé para a forma de conceito, tal não levou a que se entendesse a fé, a que se entendesse como se entrou na fé ou como a fé entrou em cada um”. O que um homem pode fazer por outro para que este se aproxime de ter ele mesmo à fé, e ingresse assim, no estádio religioso, é testemunhar ele mesmo sobre sua relação com Deus, na condição de uma testemunha da verdade. O testemunho que sempre implica no amor ao próximo seria o auxílio máximo a se fazer para ajudar o outro a ingressar no estádio religioso.

4.2 O imperativo Divino do amor

As obras do Amor é um escrito de maturidade de Kierkegaard, que se despe da pseudonímia para tratar de modo mais acessível, o amor ágape, especificamente cristão, mediante a análise do imperativo “tu deves amar ao teu próximo como a ti mesmo”⁵⁰. A moral e a primeira ética podem assimilar e acolher esse mandamento? É um dever para com o Homem ou para com Deus? Como esse amor foi concebido pela posteridade?⁵¹ Kierkegaard não se contenta com uma releitura do clássico mandamento, mas o esmiúça em seus detalhes e o analisa dialeticamente, realizando uma exegese minuciosa do mesmo. No preâmbulo da referida obra, ele trata da vida oculta do amor e de sua cognoscibilidade pelos frutos: partindo da concepção de que o amor possui uma fonte oculta e que apenas se faria conhecer a partir de suas obras, de ações efetivas, esses sim demonstráveis e verificáveis, pois as obras são exteriores, enquanto o amor mesmo possui sua raiz na interioridade, escapando a qualquer verificação e observação. Radicalmente distinto do *eros* platônico e da *philia* aristotélica, o amor cristão se define como uma entrega absoluta e bem-intencionada, um amor que oferece e que não possui pretensão de

⁵⁰ MT 22:39.

⁵¹ Embora tenha sido considerado um mandamento belíssimo e bem-intencionado, o mandamento do amor não foi isento de críticas para o pensamento contemporâneo, sendo mesmo alvo de rigorosas críticas, especialmente por Sigmund Freud, o pai da psicanálise. No texto freudiano *O mal-estar na civilização*, ele afirma que: “O mandamento ‘Ama a teu próximo como a ti mesmo’ constitui a defesa mais forte contra a agressividade humana e um excelente exemplo dos procedimentos não psicológicos do superego cultural. É impossível cumprir esse mandamento; uma inflação tão enorme de amor só pode rebaixar seu valor, sem se livrar da dificuldade. A civilização não presta atenção a tudo isso; ela meramente nos adverte que quanto mais difícil é obedecer ao preceito, mais meritório é proceder assim. Contudo, todo aquele que, na civilização atual, siga tal preceito, só se coloca em desvantagem frente à pessoa que despreza esse mesmo preceito”. (FREUD, *O mal-estar na civilização*, p. 48). Para a razão, o amor-ágape seria um amor paradoxal, sem sentido, e seria um absurdo sem precedentes amar dessa maneira; Freud destaca a inflacionalidade do amor como um ponto negativo, pois caberia justamente a razão selecionar criteriosamente o objeto do amor.

receber nada em troca, um amor que busca finalmente vencer o egoísmo, abdicar deste enquanto medida natural do Homem. Apenas o amor *crístico* teria esse comprometimento, que consiste na extirpação do egoístico no homem. Para Kierkegaard (2007, p. 72), o *eros* e a *philia* são fundamentados no amor de predileção e na paixão preferencial, que correspondem no amor calculado, mesquinho, oposto ao amor cristão.

Amor humano e amizade são predileção e paixão preferencial; o amor cristão é amor de abnegação, que tem aquele “deves” por fiador. Debilitar essas paixões é a confusão. Mas a extrema intensidade apaixonada da predileção no excluir significa amar apenas a um único; o extremo ilimitado da abnegação na dedicação significa não excluir nem um único.

A doutrina cristã não anula as paixões pagãs, mas ela evidencia, por outro lado, o egoísmo que secretamente se oculta no amor erótico e na amizade, e de que modo isso ocorre? Tanto o *eros* quanto a *philia* conservam e exaltam a predileção do objeto do amor, que seria na verdade uma outra forma do amor de si. O critério seria: amo aquele o qual me identifico, que admiro e que acho que merece meu amor, desse modo, a pessoa amada e o amigo seriam na verdade um *segundo eu* e amar ao outro equivaleria para o cristianismo, na ampliação do amor de si mesmo. “O que o paganismo chamava aí de amor, em oposição ao amor de si, era predileção. Se a predileção apaixonada, porém, constitui uma segunda forma de amor a si mesmo, então vemos mais uma vez o que há de verdadeiro na sentença dos padres da Igreja: ‘que as virtudes dos pagãos são vícios brilhantes’”. (KIERKEGAARD, 2007, p. 73). Longe de Kierkegaard querer anular o valor e importância do *eros* platônico e da *philia* aristotélica, do amor natural e da amizade, ele inicia por exaltar a superioridade desse amor-abnegação perante àqueles, mas o que determinaria tal superioridade? Não poderia ser a razão, pois esta pertence ao reino da imanência, e esse amor, tal como a fé, também se configura como uma paixão paradoxal à razão e que possui sua fundamentação na transcendência divina. O que garante, pois, a superioridade ontológica desse amor seria Deus. O mandamento do amor exigido por Cristo é a própria lei da eternidade, o que confere ao mesmo, um estatuto de absoluta necessidade, o que equivaleria a afirmar que o “amar ao próximo como a si mesmo” possui validade incondicional à toda humanidade, sendo referência absoluta para qualquer cultura e qualquer época.

A “lei real”, ao contrário, o mandamento do amor, promete a vida, a vida eterna, e esse mandamento diz justamente “tu deves amar o teu próximo”. E como esse mandamento quer ensinar a cada homem como deve amar a si mesmo, assim também quer ensinar ao amor natural e à amizade, o verdadeiro amor: conserva em teu amor a ti mesmo, o amor ao próximo, conserva no amor apaixonado e na amizade, o amor ao próximo. (KIERKEGAARD, 2007, p. 82).

O cristianismo não veio, portanto, suprimir o amor natural e a amizade, mas inversamente, conservá-los e não permitir que estes suprimam o amor ao próximo, pois o amor cristão bem está apto a não esquecer os amigos e os amantes, mas ele não se limita a esses objetos, pelo contrário, sua tarefa está em abranger no seu amor, todo àquele que estaria excluído do amor natural e da amizade, pois o amor *ágape* não possui limitações, não se intimida e nem faz acepção de pessoas, e ensina que aquele que verdadeiramente ama o próximo está em maiores condições de conservar o amor natural e a amizade, do que os que não amam no sentido cristão. O amor incondicional do cristianismo veio para conviver harmoniosamente com as outras formas de amar, embora ressalte o caráter divino do imperativo que não foi originado pela razão ou por afecções humanas, mas possui sua origem na divindade mesma, pois se trataria de uma “lei real”, transcendente. A confusão se instauraria quando se defende que a doutrina cristã pretende erradicar o amor sensual e a amizade, quando na verdade o seu objetivo é apresentar um novo modo de se conceber e de praticar o amor e de colocá-lo como o mais elevado, enquanto a correta forma de amar. A mudança drástica operada pelo cristianismo apenas inverte a ordem de valores e sugere um novo grau na hierarquia das paixões humanas.

O Cristianismo destronou o amor natural e à amizade, o amor nascido do instinto e da inclinação, da predileção, para colocar no seu lugar o amor espiritual, o amor ao próximo, um amor que em seriedade e verdade é mais carinhoso, mais delicado na intimidade do que o amor sensual, e mais fiel na sinceridade do que a mais famosa amizade. (KIERKEGAARD, 2007, p. 63).

Desse modo, Kierkegaard insere o *ágape* em um novo patamar, mais elevado e mais imponente, dado que esse amor espiritual se configura como mais verdadeiro, mais profundo, e fiel do que o amor natural e a amizade, enquanto estas não passariam de caprichos comparados a esse amor incondicional que o cristianismo instituiu no mundo. Cabe-nos agora analisar o que torna o mandamento cristão do amor, um dever, um imperativo real, pertencente ao domínio da segunda

ética e de que modo esse dever se diferencia em qualidade dos demais deveres. O mandamento possui um pressuposto contido no enunciado e que consiste em: todo homem ama a si próprio, algo fácil de ser comprovado por qualquer um, pois se trata de uma inclinação natural instintiva, assim como os estoicos justificavam o uso da razão e a subordinavam ao amor de si como fundamento ético básico de todo ser humano, assim, o cristianismo reconhece essa inclinação, mas acrescenta que o homem deve amar o outro como a si mesmo. Se o amar a si próprio é algo natural, o amar o outro como a si próprio, inegavelmente não o é, e jamais poderia ser elucidado por nenhuma doutrina filosófica, muito menos com o estatuto de imperativo.

Quanta coragem não se exige para dizer pela primeira vez “Tu deves amar”, quanta autoridade divina, para com estas palavras revirar os conceitos e representações do homem natural. Pois lá onde a linguagem humana para e falta a coragem, no limite, irrompe a revelação com originalidade divina e proclama algo, que não é difícil de compreender no sentido da profundidade ou das comparações humanas, e não obstante, jamais brotou de um coração humano. Toma um pagão que não tenha sido estragado por ter aprendido a recitar irrefletidamente as coisas cristãs, e nem tenha sido mimado com a ilusão de ser um cristão, e este mandamento “tu deves amar” não só lhe provocará estupefação, mas o revoltará, será para ele um escândalo. (KIERKEGAARD, 2007, p. 41).

Tal como o imperativo categórico kantiano, o mandamento do amor não é realizado de modo natural ou espontâneo, mas deve ser ordenado. Mas ao contrário do imperativo categórico que utiliza a razão pura para legitimar o senso de dever, mediante uma justificação racional, o mandamento do amor, pelo contrário, não é fruto de nenhum empreendimento lógico e filosófico, ele não poderia ser oriundo de nenhuma mente humana. O que legitima o imperativo cristão é a divindade mediante a figura do Cristo, e apenas sob essa ótica podemos adequar o mandamento do amor com a providência divina, enquanto imperativo ético que possui o selo da eternidade, não limitado a nenhuma determinação espacial ou temporal. Mais uma vez, Kierkegaard (2007, p. 41) evidencia os limites da primeira ética, pautada no *logos* e na razão, que não consegue apreender o mandamento do amor incondicional. “O mandamento não é algo de novo no sentido casual, nem uma novidade no sentido novidadeiro, e nem qualquer coisa nova no sentido da temporalidade. O amor também existiu no paganismo, mas isto de se dever amar constitui uma mudança da eternidade”. O senso do dever presente no mandamento

cristão do amor parece ter sido reconhecido por Kant que identificou o elo entre o amor e a exigência do dever, ao contrastar o conteúdo do mandamento com qualquer tendência egoísta ou inclinação imediata. Kant (2008, p. 30) defende no mandamento do amor a ideia de dever, tal como Kiekegaard o faz, embora acrescenta ao imperativo o estatuto de divindade e de eternidade.

É sem dúvida assim que se devem entender os passos das Escrituras em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor prático e não patológico, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado.

O mandamento cristão do amor é um imperativo da segunda ética, a ética subjetivo-religiosa, mais, além disso, é uma ética da alteridade, na qual o outro é valorizado incondicionalmente, independente de sua condição material ou cultural, o próximo equivale ao *primeiro tu*, e não ao *segundo eu*, como proclama a *philia* platônica. “A pessoa amada e o amigo são chamados por isso, o outro si, o outro eu, pois o próximo é o outro tu”. (KIERKEGAARD, 2007, p. 73). Além da alteridade incondicional, o amar ao próximo corretamente ainda implicaria na igualdade humana, igualdade entre todos os homens perante Deus. O *individuo* não apenas descobriria a igualdade humana em sua essencialidade, como também aprenderia, mediante essa igualdade, a maneira correta de amar a si mesmo, amor que dissolve o egoísmo. Vê-se aqui que o imperativo do amor conduziria o Homem para o alcance de uma ética plena, autêntica e concreta, que embora aponte para uma tarefa que estaria para além do instinto imediato, estaria longe de ser um mandamento de conteúdo abstrato, apoiado na pura idealidade, pois o *ágape* expresso sob a forma do dever cristão está longe de possuir uma execução inviável. Bem ao contrário, a eternidade pressupõe que o Homem esteja de posse das condições para realiza-lo e apenas questiona se ele o fez.

O amor-abnegação é uma paixão de edificação humana, sendo ao lado da fé, os fundamentos sólidos para a construção da segunda ética⁵². “O amor é a fonte de

⁵² Abraão demonstrou a força do amor, tornando-a uma prestativa auxiliar da fé, foi o amor incondicional a Deus que o fizera abdicar de seu filho Isaac, e também foi o amor que sentia por Isaac que não apenas tornava o seu ato em um legítimo sacrifício como também permitiu que ele fosse salvo. Temos, portanto, um ilustre exemplo que reforça a tese de que a fé sem o auxílio do amor se torna uma fé morta, sem qualquer credibilidade.

todas as coisas, e no sentido espiritual o amor é o fundamento mais profundo da vida espiritual. Em cada ser humano que há amor, está implantada no sentido espiritual, a fundação”. (KIERKEGAARD, 2007, p. 247). A edificação que trata Kierkegaard, é a marca profunda da interioridade e da subjetividade, e jamais pode se relacionar com a objetividade, com o quantitativo, ela apenas serve ao *indivíduo* como pessoa singular, de sorte que não se edifica o público ou a multidão⁵³. Finalmente, considerando a essência do *ágape*, resta-nos concluir que embora este se trata de uma paixão subjetiva e interior, ele se exterioriza e se manifesta mediante ações concretas, as obras do amor, também descritas como obras de caridade; dessa forma, o amor em si mesmo não se deixa manifestar, a não ser pelas obras. “Quando se diz que o amor é conhecido pelos frutos, diz-se ao mesmo tempo em que o próprio amor, num certo sentido, mora no oculto, e justamente por isso só se dá a conhecer nos frutos que o revelam”. (KIERKEGAARD, 2007, p. 22). O paradoxo no amor também pode se expressar de outra maneira, a de que enquanto no *reino dos céus* é imprescindível não viver sem amor, no mundo pareça e seja um fardo tão pesado amar o próximo. O fardo pode ser justificado pela tribulação que o cristão autêntico está sujeito a passar, não apenas o cristão, mas todo àquele que estabelece e a mantém uma relação séria com o divino.

4.3 Cristianismo e especulação

Kierkegaard, em sua descrição do verdadeiro cristianismo, via com cautela qualquer tentativa de auxílio que esse pudesse receber da filosofia, em especial a filosofia especulativa hegeliana, que havia conquistado muitos adeptos em Copenhague e era bastante utilizada por alguns pastores da igreja estatal dinamarquesa para ajudar a “explicar” alguns conceitos cristãos. Para o filósofo de Copenhague, o cristianismo tinha como um de seus principais inimigos a especulação, que o deturpava gravemente sua mensagem, o que levou àquele a defender a tese de que “a fé começa precisamente onde o pensamento acaba”.

⁵³ Essa é uma crítica bastante contundente do autor às pregações religiosas, pois se a edificação, elemento vital para o estádio religioso não se concretiza nas massas, mas apenas com o homem singular, qual a necessidade dos cultos religiosos e da igreja institucional? O sermão do pastor pode até comover e despertar a atenção para a interioridade, no entanto, o conteúdo da edificação até pode ser dirigida ao público, mas apenas se edifica o *indivíduo* concreto em sua singularidade. Infelizmente, Kierkegaard não aprofunda ou generaliza a crítica às entidades religiosas enquanto instituições de massificação de pessoas ou de alienação religiosa.

(KIERKEGAARD, 2009b, p. 110). Sua crítica à especulação está condensada e sintetizada no *Post-Scriptum não-científico e não-conclusivo às migalhas filosóficas*⁵⁴, especialmente em sua primeira parte. Ele elucida uma crítica ao sistema hegeliano, que alegando não ter pressuposições, no entanto, possuiria implicitamente as pressuposições relacionadas ao imediato e a própria fé, que em sua imediatez, deveria ser anulada, tais como as categorias de negação e de passagem que também seriam pressupostas no sistema. Inserido no cristianismo, a especulação teria introduzido uma outra pressuposição ainda mais grave e de ordem ética: a de que no seio da cristandade, todos seriam cristãos. Mas a especulação seria por demais gentil e condescendente ao afirmar isso, enquanto o problema residiria justamente no fato de os que se consideram cristãos, não o são. Na verdade o cristianismo teria pressuposições, e uma delas seria justamente a de que ninguém nasce cristão, e que não se torna cristão de uma maneira imediata. Mas porque a especulação incutiria tamanha ilusão? Não seria uma das razões o fato da razão objetiva suprimir por completo a própria subjetividade, e exaltar o aspecto qualitativo, o numérico, negligenciando o qualitativo, a fé e a subjetividade altamente apaixonada?

A análise numérica e meramente quantitativa é própria da razão especulativa que lida e argumenta com números, estatísticas, mas que não atinge e apreende o sujeito, a subjetividade. É incontestável que a metodologia sistemática evita conceituar o que caracterizaria o conteúdo propriamente subjetivo, e por isso mesmo o sistema não trata adequadamente a respeito da fé, de Deus e do cristianismo, que seriam objetos a ser tratados a partir de uma abordagem subjetiva, e por isso, sem o auxílio da especulação objetiva. O problema de que se todos os que estão no interior da cristandade não são cristãos, como distinguir os verdadeiros dos impostores? Uma análise racional e especulativa não solucionaria a questão, e por isso, Kierkegaard defende que se trata de um problema decididamente subjetivo, visto que uma análise objetiva será indiferente a respeito do ser cristão.

⁵⁴ O título extenso não era acidental e indicava a ironia que Kierkegaard lançou contra o pensamento sistemático e os acadêmicos de um modo geral: o 'não científico' revela que sua obra não possuía a pretensão de ser científica, no máximo, edificante, uma filosofia direcionada às subjetividades; e o 'não conclusivo' ressalta sua opção por uma filosofia assistemática que atacava justamente o sistema, que pressupõe um conteúdo fechado e acabado, enquanto a existência não pode jamais pressupor em sua exposição conceitual, um término, um acabamento, por estar constantemente em *devenir*.

Por essa razão, análises subjetivas são tão raramente concebidas e quando feitas, dificilmente encontram qualquer respaldo de credibilidade. A dificuldade consiste em que a análise subjetiva investiga o âmago do objeto, seu interior. Haverá objeto de investigação mais impenetrável que a interioridade? Esta estará imune à tentativa de explanação da razão especulativa que não consegue apreendê-la. A interioridade da subjetividade, o objeto que verdadeiramente interessa ao cristianismo, somente uma abordagem subjetiva poderia ser bem-sucedida. Assim como a especulação que pertence à objetividade não pode ser tratada por uma abordagem subjetiva, a especulação também não é adequada para explicar o problema subjetivo. Claro que sempre haverá o problema objetivo da verdade do cristianismo enquanto fenômeno histórico, mas o decisivo no cristianismo é a sua relação com o sujeito individual existente, e essa relação apenas interessa e pode ser apreendida pela subjetividade. Quando o homem não está nesta condição, ele não conhece nada, pura e simplesmente.

Se o cristianismo é essencialmente algo objetivo, aí cabe ao observador ser objetivo; mas se o cristianismo é essencialmente subjetividade, então é um erro que o observador seja objetivo. Em todo conhecimento para o qual valha que o objeto do conhecimento seja a própria interioridade da subjetividade, vale que o sujeito que conhece precisa estar nesse estado. (KIERKEGAARD, 2013b, p. 58).

Kierkegaard elucida assim sobre qual aspecto o cristianismo pode vir a ser corretamente compreendido, pois este exalta a subjetividade e a vida interior. Há duas vertentes pelas quais o cristianismo pode vir a ser apreendido: primeiro, tal qual saber histórico-objetivo, doutrina ortodoxa e milenar que encontra seu maior e mais seguro respaldo nas Sagradas Escrituras por um lado, e por outro, através da própria igreja como instituição histórica e milenar, dessa forma o cristianismo pode vir a ser apreendido pela via da objetividade e da especulação, pois a Bíblia e a Igreja são elementos objetivos; e segundo, o cristianismo concebido enquanto verdade prática e existencial que não culmina em uma teoria ou doutrina objetiva, mas que simboliza, em termos bíblicos, o “caminho, a verdade e a vida”⁵⁵. Segundo esse último modo de apreensão da verdade cristã, o cristianismo em última instância apenas residiria na interioridade do *indivíduo*. E é apenas sob este último aspecto que o cristianismo pode interessar mais do que um mero saber histórico e objetivo, quando se relaciona existencialmente com a subjetividade.

⁵⁵ João 14:06.

Kierkegaard (2013b, p. 202) concebe então dois modos de se apreender a verdade e de se relacionar com ela, que refletem ao mesmo tempo, duas compreensões distintas acerca dela: “Para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e aí se trata de abstrair do sujeito; para a reflexão subjetiva, a verdade se torna a apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade”. A análise objetiva e especulativa abole o sujeito enquanto um ser existente, pois não apreende a existência que é por natureza, subjetiva, e desse modo, o sujeito é abstraído, prevalecendo a noção de verdade enquanto produto da razão que se torna exterior ao sujeito e independe da existência individual; por outro lado, a verdade concebida enquanto apropriação, traduz o cristianismo de fato, enquanto verdade existencial e subjetiva que em nada pode ser auxiliada pela razão.

O cristianismo na qualidade de interioridade apenas deve ser objeto de interesse do sujeito, mais especificamente do *indivíduo* interessado e infinitamente apaixonado por sua salvação pessoal, e nessa relação com o cristianismo, ele não pode ser outro senão o crente, que não conhece Deus objetivamente “porque Deus é sujeito, e, por conseguinte, só é para a subjetividade na interioridade” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 211); de onde se conclui que tudo relacionado a Ele não é passível de ser conhecido objetivamente, incluindo a revelação bíblica, que apenas pode ser apreendida existencialmente na interioridade do *indivíduo*. O crente, assim designado por se relacionar pessoalmente com uma verdade paradoxal, é o sujeito existente, apaixonado por sua crença e por seu conteúdo paradoxal.

A crítica kierkegaardiana consiste em que o cristianismo enquanto subjetividade foi gradualmente olvidado e deturpado conforme ia sendo apropriado por pretensos idealismos filosóficos adotados por padres no período medieval e por pastores no período iluminista. A tarefa consiste em exumar o verdadeiro cristianismo há muito alterado pelas galimatias da razão e pelos favores da filosofia, que por sua vez, menosprezam a interioridade e o caminho subjetivo. O interesse de Kierkegaard (2013b, p. 215) estaria, assim, menos na verdade histórica do cristianismo, do que na verdade subjetiva que apenas pode ser apreendida pelo *indivíduo*, condicionando uma das mais ousadas teses de todo o pensamento do filósofo, a de que “a subjetividade é a verdade”.

Se a subjetividade é a verdade, a definição da verdade tem também de conter, em si mesma, uma expressão do oposto da objetividade. [...] Eis aqui uma tal definição de verdade: a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, é a verdade, a mais alta verdade que há para um existente. [...] Objetivamente, ele tem, então, apenas incerteza, mas é exatamente isso que tensiona a infinita paixão da interioridade, e a verdade é justamente a ousada aventura de escolher, com a paixão da infinitude, o que é objetivamente incerto.

Essa nova compreensão da verdade vai além de todo e qualquer projeto ético já formulado, ele pressupõe a fé como catalizadora, a paixão que se lança para o desconhecido, para o absurdo, o objetivamente incerto. Da tensão entre conhecimento objetivo-especulativo e conhecimento subjetivo, que por sua vez é mais uma apropriação do que um conhecimento, resulta o paradoxo. O cristianismo é esse paradoxo inacessível à mediação especulativa e à objetividade; quanto mais a incerteza objetiva intensifica a fé, menos interesse o *indivíduo* terá na história do cristianismo e na objetividade, radicalizando a distância entre fé e razão, paixão subjetiva e certeza objetiva. Essa dicotomia expressa uma relação inversamente proporcional. A subjetividade se torna a verdade no sentido de que “a certeza e a interioridade, são, pois, decerto, a subjetividade”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 149).

Por fim, é justo tornar claro que Kierkegaard (2013b, p. 60) não é um opositor da especulação em si (ele que era um admirador ferrenho da filosofia grega, a socrática em particular), muito pelo contrário, ele chega até a conferir elogios à ação especulativa: “Honra e glória à especulação, louvado seja todo aquele que se ocupa de verdade com ela. Negar valor à especulação seria, a meus olhos, prostituir a si mesmo”. Todavia, ele adverte para o equívoco que resultaria na especulação acerca do cristianismo, como se esse se tratasse de mais um objeto intrigante no vasto catálogo temático da filosofia, quando na verdade, aquele representa o objeto de interesse máximo para a subjetividade, com sua pretensão de oferecer uma felicidade eterna. Essa felicidade não pode e nem deve servir de interesse à especulação, por esta imerge cada vez mais na objetividade, afastando o homem de sua interioridade e da consciência do seu ser eterno, pois se não houvesse uma consciência eterna “que outra coisa seria então a vida a não ser desespero?”. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 65). Como conclusão, Kierkegaard (2013b, p. 62) concebe que “o cristianismo não pode ser observado objetivamente, justamente porque ele quer levar a subjetividade ao seu ponto extremo; quando a subjetividade está assim, posicionada corretamente, não pode amarrar a sua felicidade eterna à

especulação”. O filósofo dinamarquês não apenas distingue categoricamente a natureza do cristianismo e a da especulação, como também tece uma dura crítica aos especulantes e fazedores de sistemas que, empolgados por suas brilhantes descobertas conceituais e na construção de uma “filosofia perfeita”, estariam a seu ver, sendo ridículos perante a existência, ao esquecerem de que são seres existentes, deixando de serem a si próprios para se converterem fantasticamente na especulação.

4.4 Cristianismo e cristandade

Após expormos o pensamento de Kierkegaard no que diz respeito à especulação, resta-nos apresentar o que seria o segundo grande obstáculo do cristianismo: a cristandade. Após ter concluído sua vasta obra filosófica, o filósofo dedicou suas forças finais a combater o que ele nomeava de “cristianismo burguês”, uma cópia fajuta e degradada do autêntico cristianismo. Vale lembrar que a fase final de sua obra filosófica foi marcada por forte teor religioso⁵⁶. Doravante, ainda que tenha encerrado oficialmente sua carreira como escritor pseudonímico, ele jamais deixou de escrever, até sua morte prematura em 1855. Seus escritos finais foram os polêmicos folhetins de uma série de artigos que se intitulavam *O instante*; nestes, Kierkegaard arquitetou o seu último ataque contra a igreja de sua época, a religião de Estado, e tudo aquilo que ela representava enquanto falso cristianismo. A ideologia religiosa predominante na época era o luteranismo, sendo a igreja subordinada ao poder político do Estado, razão pelo qual os pastores eram considerados funcionários públicos e ganhavam salários. Para Kierkegaard, uma aliança entre igreja e estado não poderia traduzir corretamente o cristianismo, pois a característica essencial deste é que ele prega ideias opostos ao mundo, à temporalidade e à política. Na obra póstuma *Ponto de Vista Explicativo de Minha obra de Escritor*, ele traça uma distinção fundamental entre política e religiosidade, evidenciando uma incompatibilidade intransponível. No entanto ele vai além da esfera política, graças à adição de uma nova dimensão, a religiosa, que engendra e traz consigo o sentimento religioso e a paixão da fé.

⁵⁶ A última obra lançada pelo pensador dinamarquês foi *A prática do cristianismo*, de 1850, na qual ele sintetiza a polêmica do verdadeiro cristianismo em contraste com uma versão fraudulenta deste. A exposição apresenta a figura de Cristo como uma personalidade paradoxal ao aprofundar a categoria do *escândalo*, já concebida em outras obras.

Nesses tempos, tudo é política. A concepção do religioso difere do político com toda a distância do céu, tal como o ponto de partida e o fim diferem nesta matéria com toda a distância do céu, uma vez que o político começa na terra para aí permanecer, ao passo que o religioso, que vem do alto, pretende transfigurar o terrestre para o elevar em seguida ao céu. (KIERKEGAARD, 2002, p. 107).

No seu objetivo central de expor o autêntico cristianismo, há muito corrompido pelos engodos especulativos, Kierkegaard se dedicou amplamente na problemática que consiste em um primeiro momento, na distinção entre verdadeiro e falso cristianismo, sendo este último a cristandade de sua época, e posteriormente, no dilema ético do *tornar-se cristão*. Em sua concepção, a cristandade teria se apossado superficialmente da mensagem cristã, ao falseá-la mediante o auxílio da especulação e das filosofias sistemáticas, em especial, a hegeliana, que era considerada o ápice da filosofia e representava a própria antítese do cristianismo. O *crístico*, conceito tão utilizado por Kierkegaard em suas obras de maturidade, denota o *essencialmente cristão*, aplicável por sua vez aos elementos basilares do cristianismo, podendo também se referir à qualidade daquele *indivíduo* esforçado na imitação do Cristo. Enquanto categoria, o *crístico* diferencia o autêntico cristão, do pseudocrístico, esforço esse latente na maior parte do *corpus kierkegaardiano*. A cristandade falseia o cristianismo e o deturpa, ao propagarem uma visão fantasiosa de Deus e Cristo.

Mas o caso é que a cristandade apenas possui uma imagem fantástica de Cristo, uma fantástica figura de Deus, que corresponde imediatamente na consumação do milagre. Porém, isto é falsidade, assim não se tem manifestado Cristo nunca. O cristianismo da cristandade é fantasmagórico, tanto na orientação do milagre como na de Cristo. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 112, tradução nossa).

Sua primeira crítica contundente à cristandade já se faz presente na sua obra inicial *Ou-Ou: um fragmento de vida*, ao expor a terrível e trágica contradição implantada por pastores, padres e clérigos, que confundem sem a menor discriminação entre filosofia e teologia, especulação e edificação, estético e religioso, razão e fé. A cristandade ordinariamente e sem qualquer hesitação alimenta esse terrível embuste que consiste na racionalização do cristianismo, quando seus representantes mendigam os favores da filosofia e do discurso racional para atrair mais seguidores para a causa cristã.

Procura-se uma coisa onde não haveria de ser procurada, e pior ainda, encontra-se essa coisa onde não haveria de ser encontrada; querem edificar-se no teatro, e exercer uma influencia estética na igreja; querem converter-se com os romances, e ter prazer com escritos edificantes; querem ter a filosofia no púlpito, e o padre na cátedra. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 186).

Embora nunca tenha chegado a exercer de fato, a função de pastor religioso, é fato que Kierkegaard sempre demonstrou interesse por tal ofício, principalmente no que diz respeito à sua correta e adequada execução. Ele viria a se tornar nos últimos anos de sua vida, um opositor militante à religião oficial institucionalizada, expondo toda sua hipocrisia, que manchavam a reputação do autêntico cristianismo. Com o auxílio da filosofia sistemática de Hegel, a cristandade havia estabelecido uma cisão intransponível entre teoria e prática, entre o *logos* e o existir, entre o conteúdo do pensamento e a existência concreta do *indivíduo*. Apropriado pelos pastores, a idealidade presente no conteúdo das pregações em nada atingiam ou influenciavam a vida interior dos fiéis, que é a tarefa a qual se concentra o cristianismo. Por isso, Le Blanc (2003, p. 43) acredita que “Kierkegaard via entre a vida e a doutrina do cristianismo institucional a mesma distância que denunciara em sua crítica de Hegel: que entre a realidade e a especulação filosófica”. Sua obra toda pode ser resumida como um embate a esse cristianismo frauduloso repleto de engodos e mitos supersticiosos, na sua tentativa de evidenciar no que consistiria propriamente o ser cristão e na dificuldade dessa conversão. O pensador faz uma declaração categórica sobre o cerne de sua obra, ao afirmar que o embate contra a cristandade é a protagonista de toda sua motivação enquanto escritor, juntamente com a problemática do *tornar-se cristão*.

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. (KIERKEGAARD, 2002, p. 24).

A cristandade é a ilusão, ela evidencia um cristianismo deturpado e alheio às suas categorias fundamentais, é em outros termos, uma cópia imperfeita, um simulacro que necessita ser desmascarado, uma vez que se tornou uma caricatura cômica do cristianismo Para Kierkegaard (2009a, p. 60, tradução nossa), “a cristandade tem abolido o cristianismo sem sequer dar-se conta; a consequência é,

se tem de se fazer algo, intentar novamente introduzir o cristianismo na cristandade”. Essencialmente o que faltaria à cristandade é a total ausência de uma equivalência entre a doutrina pregada, a ortodoxia dogmática, e a vida prática, a própria existência religiosa expressa na interioridade. Para ser cristão não basta admirar Cristo, isso também fazem os pagãos, mas deve-se imitá-lo. Somente mediante a via da imitação do deus encarnado, o *indivíduo* se torna apto a se tornar um cristão, a ingressar na verdade subjetiva do cristianismo.

Ora, é exatamente assim que se fala do cristianismo – que falam os pastores crentes “defendendo-o”, ou transpondo-o em “razões”, se não é que o estragam a querer pô-lo especulativamente em “conceito”; é o que se chama pregar; e a cristandade tem já em grande estima essas formas de pregação... e o seus auditórios. Eis porque a cristandade está tão longe de ser aquilo que se diz, e a maior parte dos cristãos carece a tal ponto de espiritualidade que não se pode sequer, no sentido estritamente cristão, considerar a sua vida como pecado. (KIERKEGAARD, 2010b, p. 133).

Após ter percorrido todo esse percurso de descrição dos estádios existenciais em Kierkegaard, e em especial ter enfatizado a divergência entre o ético e o religioso, trazendo em cena o cristianismo como a manifestação mais elevada deste último, é mister ressaltarmos a tensão entre o dever moral e o dever absoluto.

4.5 A tensão entre o dever ético e o dever religioso, entre a razão e a fé

Nos *Estádios do caminho da vida*, obra pseudônima de 1845, Kierkegaard descreve o estágio ético como o ponto de transição necessário para um nível mais elevado, o estágio religioso; dada essa necessidade, talvez seja mais conveniente falar em estágio ético-religioso ao invés de meramente religioso, já que este toma o ético como pressuposto para o ingresso no religioso, e além do mais “a esfera ética é uma esfera de transição, que, todavia, não é atravessada de uma vez por todas”. (KIERKEGAARD, 2001, p. 693 *apud* SAMPAIO, 2010, p. 136). Enquanto o ético não é ultrapassado plenamente pela instância religiosa, ele adquire uma nova conotação. Apesar das diferentes perspectivas de pontos de vista a respeito da tensão inerente a esses dois estádios, é notório que Kierkegaard, na totalidade de sua obra, estava menos interessado em estabelecer uma dicotomia e uma distinção entre o ético e o religioso, do que em estabelecer uma relação dinâmica e de continuidade entre ambos os estádios; essa tese pode ser justificada pelo fato do

ético surgir como pré-requisito para o ingresso no religioso, além de ambos compartilharem de valores, tais quais, a seriedade, a responsabilidade e o senso de dever. Defender que os estádios são rigorosamente fechados e que não permitem uma relação amistosa entre si, equivaleria a contradizer a concepção de existência do pensador dinamarquês, enquanto processo que está em constante movimento, processo dinâmico no qual se cruzam necessidade e liberdade, além reduzir o pensamento do mesmo a mais uma teoria objetiva, sistemática.

A tensão entre o meramente ético e o ético-religioso, implica em dois tipos de deveres, o dever relativo e o dever absoluto, respectivamente. O primeiro, como vimos, se refere ao *geral*, ao universal, e diz respeito ao âmbito objetivo, enquanto conjunto de normas e valores que regulam a vida do homem na comunidade, tendo a razão como sua legítima intérprete. O dever absoluto, por sua vez, destrona a razão humana para pôr em seu lugar um *logos* de natureza divina, transcendente, eterna, seria a Providência divina a única medida para o justo e o injusto. Tal vontade é incompreensível e está sujeita à não mediação do entendimento humano, podendo se tornar objeto de incompreensão e conseqüentemente ser rejeitado. A ética religiosa se configura como absoluta, porque é fundamentada na própria eternidade e por pressupor que Deus contenha uma sabedoria perfeita, ainda que inacessível. Poder-se-ia argumentar que tal ética está sujeita a uma espécie de tiranização, no qual os indivíduos precisam se sujeitar incondicionalmente e sem questionar, contudo, o que diferenciaria Deus de um tirano é que este último detém de um poder ilimitado, mas não dispõe da sabedoria perfeita, enquanto àquele deteria de ambos, sendo o mesmo Deus, sinal de amor e de misericórdia. Além disso, o dever absoluto não é imposto como uma obrigação, pois depende da adesão livre do *indivíduo*, que opta por tal existência e ao decidir por ela, passaria por todo o processo de conversão que suspenderia suas antigas concepções, ao se permitir ser guiado pela vontade divina.

É importante frisar que a tensão evocada por ambas as éticas, não é radicalizada por Kierkegaard, que prevê, todavia, o mínimo de abertura de uma para com a outra. É válido lembrar também que o conteúdo do dever religioso não necessariamente se opõe à moral humana, de modo que o *indivíduo* religioso não está subordinado apenas ao seu dever absoluto para com Deus, e nem está impedido de observar e cumprir as normas da ética convencional, na verdade, muito pelo contrário, ele deve estar atento para não infringir a moralidade, pois deve

resguardar o seu dever para com a família e a comunidade. O que o diferenciaria do sujeito inserido no estágio ético é que àquele possui a compreensão de que a razão não é a soberana e que existe um *telos* ético o qual ultrapassa a moral comum, e que ele deve aprender a reconhecer esse novo agir, a fim de que o seu dever absoluto para com Deus possa se manifestar mediante a obediência ao mandamento cristão do amor, orientando sua responsabilidade para com o outro.

O *indivíduo* religioso não prescinde da comunidade, não deve adotar uma postura de isolamento dos demais, ele necessita destes, seja a partir da perspectiva da primeira ética, como da segunda; todavia, podemos auferir que ele priorizará o cumprimento do dever absoluto quando sentir que este lhe foi solicitado, mesmo quando tenha que ir contra a moral pré-estabelecida. O reconhecimento do dever religioso é derivado da renúncia e abnegação que apenas podem ser exercidas espiritualmente, através da relação homem-Deus. Por se pautar na espiritualidade e interioridade, é que o dever absoluto e religioso que Kierkegaard designa como segunda ética, pertence ao domínio da subjetividade, o que torna tal ética, essencialmente subjetiva. Esta é, por sua vez, auxiliada pela dogmática, a única que pode definir com propriedade a existência do homem enquanto ser pecador, ao mesmo tempo em que prega a salvação humana.

A nova Ética pressupõe a Dogmática, e com essa o pecado hereditário, de que se serve em seguida para explicar o pecado do indivíduo, enquanto ao mesmo tempo institui como tarefa a idealidade, porém não no movimento de cima para baixo, mas de baixo para cima. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 22).

Enquanto a primeira ética auxilia nos mandamentos gerais, a segunda ética, expressa sob a forma de dever absoluto, abrangeria os casos excepcionais, tal como sugerido na estória de Abraão, que comportava uma tarefa extraordinária, na qual a ética se subordina à vontade divina. Mas não apenas de tarefas inconcebíveis se sustenta o estágio ético-religioso, pois como vimos, com o advento do cristianismo, mandamentos mais práticos e concebíveis são solicitados, como o amor ao próximo, que não é concebida como uma tarefa esporádica, mas é a própria regra, aplicável para todo e qualquer caso, um imperativo de cumprimento contínuo. O conceito kierkegaardiano que sugere uma *suspensão teleológica da moralidade* se aplica ao que estamos defendendo, a saber, que o dever religioso não invalida a ética convencional no qual o *indivíduo* está inserido, ele apenas se

sobrepõe sobre ela durante alguns momentos, de outra forma, não haveria sentido afirmar uma suspensão teleológica, enquanto esta consiste exatamente no fato de que a moralidade será apenas suspensa e não, abolida.

Na história de Abraão, após este ter provado sua fé, ele retornou para o seio do geral, da comunidade, ele voltou a ser compreensível por seus conterrâneos, muito embora não tenha perdido nesse retorno a fé mesma e seu compromisso para com Deus, uma vez que o dever religioso deve estar presente a cada momento da vida do *indivíduo*, mediante o ato de fé e do amor ao próximo. Na insuficiência da moral, a segunda ética pode ter a pretensão de oferecer uma alternativa existencial para o sujeito existente, não se configurando como um mero caminho dentre tantos a serem seguidos, mas como a via na qual o homem descobre a si mesmo, em seu relacionar-se com Deus. Em suma, poder-se-ia afirmar que pela fé, o *indivíduo* estaria sozinho perante Deus, com toda sua condição específica que o diferencia do comum e do genérico e o torna incompreensível diante da moral e extraordinário através da fé. Mediante o imperativo do amor, o *indivíduo* desenvolve a alteridade, o correto relacionar-se com os outros, apreende a consciência da sua condição de igualdade perante os demais, igualdade essa que é pressuposta pelo próprio cristianismo, no “ama o próximo como a ti mesmo”.

A polêmica central referente à ética religiosa diz respeito à problemática da posse da fé: se admitimos que esta poderia ser justificada eticamente por meio de uma teleologia transcendente da qual não temos acesso, como distinguiríamos os autênticos atos de fé dos fajutos? Kierkegaard se esforça para evidenciar com precisão as marcas essenciais que acompanham a fé, tais como a angústia, o sofrimento e a tribulação. Se todos esses elementos pertencem à interioridade, então como reconhecê-los mediante uma análise exterior? Em um período de intensa efervescência religiosa, na qual se propagam conflitos étnicos, sociais e religiosos, no qual se justificam verdadeiras barbáries éticas, ações abomináveis do ponto de vista da ética ocidental, como lidar com pessoas que matam em nome de Deus e de uma suposta e pretensa fé? É mister lembrar que Kierkegaard era um árduo crítico dos movimentos massificados que valorizam o quantitativo em detrimento do qualitativo, a multidão, categoria essa que não pertence ao estágio religioso, pois este apenas diz respeito ao *indivíduo* religioso, personificado na figura do cavaleiro da fé, que não conta com qualquer auxílio por parte da multidão, do *geral*.

O cavaleiro da fé tem-se única e exclusivamente a si próprio e aí reside o terrível. A maioria dos homens vive o dever ético para que a cada dia baste o seu mal, mas nunca também atinge essa concentração apaixonada, essa consciência enérgica. Para atingir este estado, o universal pode num certo sentido ser útil ao herói trágico, mas o cavaleiro da fé está em tudo sozinho. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 138).

A título de exemplo, grupos religiosos fundamentalistas⁵⁷ não expressam qualquer evidência de que não são guiados pela ideia do todo, do quantitativo, mas agiriam possivelmente sob o efeito de uma eficiente alienação religiosa⁵⁸ que abole todo e qualquer vestígio de uma subjetividade autêntica, evidenciando a ausência de interioridade. Haveria, nessa perspectiva, duas modalidades de fé: a fé enquanto produto de uma expropriação ou alienação religiosa, uma crença exterior, objetiva e supersticiosa, e a fé autêntica, derivada de uma radical conversão do *indivíduo*, que se descobre em sua interioridade, enquanto ser finito, espiritual e eterno, se apercebendo da existência de Deus e estabelecendo uma relação de interioridade para com ele. É notório que a fé cega é a mais comum e mais facilmente identificável do que a fé do segundo tipo, a fé autêntica, sendo essa, um paradoxo para o entendimento humano. Em um sentido mais abrangente, religiosos fundamentalistas não podem se enquadrar na categoria de *cavaleiro da fé*, enquanto esta pode ser fraudada e igualmente destituída de sua verdadeira essência a qual comporta paradoxalidade, subjetividade, angústia e tribulação expressa em sofrimento espiritual.

Membros de tais grupos agiriam em nome de Deus e de sua vontade, mas será que se enquadram nas características autenticamente religiosas descritas por Kierkegaard? Pertenceriam ao mesmo domínio existencial de Abraão? Toda a análise feita sobre Abraão em *Temor e Tremor* evidenciaria que não. A fé deste, dentre outros aspectos, é fortemente enraizada na interioridade, no indivíduo que se assume os riscos e as consequências pessoais do ato de fé, uma decisão apaixonada que contraria os valores comuns da sociedade, do *geral*. Pelo contrário,

⁵⁷ Temos em mente grupos religiosos-fundamentalistas como a *Al-Qaeda* e o *Estado Islâmico*, cujos atos, em nome da fé, são considerados por seus membros como justificáveis e legítimos.

⁵⁸ A alienação religiosa sem dúvida representa para Kierkegaard, em um retrocesso espiritual, em uma contínua degradação do autenticamente religioso, tal alienação sugere sempre a presença de “rebanhos”, grandes contingências e aglomerados de fiéis, que por essa via, estariam se afastando mais do caminho que os tornariam verdadeiramente cristãos. Seria um trabalho bastante frutífero abordar em uma outra ocasião a crítica de Kierkegaard às instituições religiosas e à dinâmica das pregações nas igrejas cristãs, tal como a importância da igreja institucional para o estádio religioso.

os grupos fundamentalistas não evidenciam a afirmação do *indivíduo* perante o *geral*, mas aparenta ser mesmo uma outra forma mais degradada do *geral*, portadora de uma ética objetiva e institucionalizada. A partir da exposição feita em *Temor e Tremor*, podemos supor que a diferença entre Abraão, o autêntico cavaleiro da fé, e quaisquer um desses indivíduos, é que o primeiro teria efetuado aqueles dois movimentos necessários para a obtenção da fé, a saber, a captura do infinito por meio da renúncia do finito, que traduz a resignação infinita e o retorno ao finito após este haver sido abdicado, esse último movimento, seria o salto de fé propriamente. Os indivíduos sectários e fundamentalistas apenas agiriam em nome de uma ideia muito geral e objetiva de dever religioso, não alcançariam a verdade na qualidade de uma subjetividade concreta e existente, enquanto a fé autêntica, mediante a execução daqueles movimentos implica justamente no orientar-se e direcionar-se para a subjetividade que reside na interioridade.

5 CONCLUSÃO

Concluimos o nosso percurso temático. Nosso objetivo consistia em esclarecer o conceito de segunda ética em Kierkegaard, a ética subjetiva do estágio religioso ao contrapô-lo à primeira ética, enquanto conjunto de valores e de normas compartilhados em sociedade, enquanto uma ética fundamentada na razão objetiva. Essa concepção encontra seus maiores defensores na modernidade: Kant, por meio da elucidação da *Metafísica dos costumes*, e Hegel, através dos *Princípios da filosofia do direito*. Para salientar a divergência entre as duas éticas a partir da perspectiva de Kierkegaard, recorreremos à descrição dos estádios existenciais, tais como se apresentam no *corpus kierkegaardiano*, e que são vitais para a compreensão da existência do filósofo dinamarquês. O estágio estético, a condição imediata e natural do homem preso à sensibilidade e as categorias do prazer, do sensual e do egoístico, é superado pelo estágio ético, mediante a consciência da coletividade, da preocupação e dever para com o outro, da adesão às normas morais de conduta e de convivência. Ao investigar ‘a superação da moral pelo dever religioso’, não consideramos uma oposição absoluta entre ‘moral’ e o ‘religioso’, por isso tornamos evidente que o religioso não consistiria numa antítese à moral, como se aquele fosse o amoral. O estágio religioso também pode ter o caráter autêntico de uma eticidade, desde que se estabeleça que tal estágio imerge no interior de uma conduta ética pautada na subjetividade e na singularidade. Buscamos assim identificar o estatuto ético do *indivíduo* no interior do estágio religioso.

Ancorado na obra *Temor e Tremor* e no relato bíblico de Abraão, expomos a condição do *indivíduo* imerso na paixão da fé. Mediante o salto da fé, o *indivíduo* suspende a ética e ingressa no estágio religioso. A conduta de Abraão evidencia o seu caráter de incompreensibilidade e de ruptura com o *geral*, com a moral; da perspectiva desta sua intenção de sacrificar o filho seria uma aberração ética, mas considerando a fé e o paradoxo que ela traz consigo, sua atitude pode ser justificada a partir da perspectiva de uma conduta alternativa, de uma ética da subjetividade e da singularidade. Rejeitado por uma e justificado por outra, o cavaleiro da fé passa por um dilema no qual não pode se evadir: enquanto pertencer a esta instância mais elevada da existência, sempre haverá a possibilidade de conflitos e de uma suspensão da ética convencional. A segunda ética representaria uma autêntica

alternativa de vida ética, de existência efetiva, ao consideramos a conquista do que haveria de mais elevado, a relação com Deus.

No interior do estágio religioso, o *indivíduo* será sempre uma exceção, e a exceção consiste em não se adequar ao imperativo moral, ao que exige os costumes e a ética pré-estabelecida, pois em outro sentido, aquele vai mais além. A existência religiosa proporciona esse *além da ética*, um patamar existencial infinitamente mais elevado, isso não implica que o homem de fé seja um marginalizado na existência ou que não valorize a moral, pois não se trata precisamente de um repúdio ou de uma ruptura definitivamente com esta, pois o estágio religioso apenas surge enquanto uma continuidade do estágio ético, tal como este, por sua vez, é uma continuação do estético, pois é inviável se tornar o *indivíduo* religioso sem antes estar completamente inserido nas categorias éticas, sem que ele próprio tenha vivenciado a moralidade a qual pertence. O estágio religioso não representa uma oposição radical à ética. No entanto, há que se reconhecer a divergência essencial entre o ético e o religioso: enquanto o primeiro exalta a imanência e a soberania da razão, o segundo enaltece a transcendência e o milagre da fé. Todavia, uma conciliação se torna possível, basta observarmos Abraão: antes de ser o “eleito de Deus” ele não estava de modo algum, oposto a moral e aos bons costumes, bem pelo contrário, ele apenas se tornou o eleito, por estar em plena consonância com a moralidade. Esse exemplo sugere que a ética serviria de preparação para que o *indivíduo* se torne apto a ingressar no estágio religioso, ou seja, seria impensável uma passagem direta do estágio estético para o religioso, sem considerar a mediação da ética.

A noção de estágio religioso se torna mais concreta com a intervenção do cristianismo e sua ética do amor incondicional ao próximo. Tal imperativo cristão pressupõe a intervenção da transcendência mediante o seu estatuto eterno, ao legitimar sua origem sobre-humana, divina. O cristianismo aprofunda ainda mais a relação entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus, enriquece e complementa a segunda ética, e, sobretudo, promete uma recompensa completamente impensável para a ética: a felicidade eterna. Esta não pode interessar à razão, mas apenas à subjetividade, ao homem singular concreto. Enquanto interioridade, o cristianismo não se importa com a verdade objetiva, histórica ou científica, ele é sério o suficiente para concentrar toda sua preocupação na salvação do homem, embora seja válido lembrar que a segunda ética não se refere exclusivamente à doutrina cristã, mas ao

estádio religioso em um sentido mais abrangente. Kierkegaard acredita na ideia de que “a fé é justamente o infinito interesse pelo cristianismo, sendo qualquer outro interesse facilmente uma tentação”. (KIERKEGAARD, 2013b, p. 27). A ética cristã se confunde com o dever absoluto para com Deus, e, no entanto, tal dever possui sua origem muito antes do advento do cristianismo, estando presente na história dos hebreus desde os primórdios da religião judaica, no qual o próprio Abraão é um exemplar da obediência incondicional a Deus. A segunda ética tornou-se mais séria e mais viável com a mensagem cristã, que veio fornecer uma maior profundidade e universalidade à relação homem-Deus e engrandecer o ato de fé com a prática do amor *ágape*, alimentando o estágio religioso com uma universal ética da alteridade. Diante todo o exposto, seria mais adequado designar o *indivíduo* religioso como o *indivíduo* ético-religioso.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**: Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. 1312 p.
- CLAIR, André. **Kierkegaard existence et éthique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- COSTESKI, Evanildo; MARQUES, José da Cruz Lopes. Os atributos do cavaleiro da fé em Søren Kierkegaard. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, v. 5, p. 249-269, 2015.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução Jaime Salomão. São Paulo: Abril Cultural, 1974 a.
- GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Trad. Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.
- GOUVÊA, Ricardo Q. **A palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre razão e fé em Temor e tremor. São Paulo: Custom, 2002.
- GOUVÊA, Ricardo Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- HEGEL, Georg Wilíelm Friedrich. **Fé e saber**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.
- HEGEL, Georg Wilíelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. **Textos selecionados**. Tradução de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

KIERKEGAARD, S. A. **As obras do amor**. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2007.

KIERKEGAARD, S. A. **Diário**. Tradução de Cornélio Fabro. 8. ed. Milão: Rizzoli, 2000.

KIERKEGAARD, S. A. **Ejercitación del cristianismo**. Traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Editorial Trotta, 2009a.

KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária de São Francisco, 2010a.

KIERKEGAARD, S. A. **O desespero humano**: doença até a morte. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010b.

KIERKEGAARD, S. A. **Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes**: tome IV, L'Alternative, deuxième partie. Tradução de Else-Marie Jacquet-Tisseau et Paul Henrie Tisseau. Paris: L'Orante, 1970.

KIERKEGAARD, S. A. **Oeuvres Complètes de Soren Kierkegaard en 20 volumes**: tome XI, Post-Scriptum no-cientifique aux miettes philosophiques. Tradução de Else-Marie Jacquet-Tisseau et Paul Henrie Tisseau. Paris: L'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. A. **Ou-ou**: um fragmento de vida: primeira parte. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013a.

KIERKEGAARD, S. A. **Ponto explicativo de minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Ed. 70, 2002.

KIERKEGAARD, S. A. **Post scriptum aux miettes philosophiques**. Tradução de Paul Petit. Paris: Gallimard, 1949.

KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013b. v. 1

KIERKEGAARD, S. A. **Stadi sul cammino della vita**. Tradução de Ludovica Koch. Milão: Rizzoli, 2001.

KIERKEGAARD, S. A. **Temor e tremor**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009b.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010. (Coleção Marx-Engels).

MODICA, Giuseppe. **Una Verita per me: itinerari kierkegaardiani**. Milano: Vita e Pensiero, 2007.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução e notas de Paulo M. Oliveira. Bauru: EDIPRO, 1995. (Série Clássicos).

PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009a.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard**. São Paulo: Annablume; Aracaju: Fapitec–SE, 2009b.

ROOS, Jonas. As obras do amor: ética e paradoxo em Kierkegaard. *In*: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética: anais do III Simpósio sobre identidade evangélico-luterana**. São Leopoldo: EST, 2005.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. 2007. Tese (Doutorado) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.

SAMPAIO, Laura Cristina Ferreira. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard: continuidade ou ruptura?** 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

APÊNDICE A – BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- CLAIR, André. **Kierkegaard existence et éthique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- GOUVÊA, Ricardo Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, Immanuel. **Textos selecionados**. Tradução de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- KIERKEGAARD, S. A. **Adquirir a sua alma na paciência**. Tradução, notas e posfácio de M. Jorge de Carvalho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.
- KIERKEGAARD, S. A. **A repetição**. Tradução, Introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009. .
- KIERKEGAARD, S. A. **Diário**. In: Textos Seleccionados por Ernani Reichmann. Curitiba: UFPR, 1978.
- KIERKEGAARD, S. A. **Discursos edificantes**. Traducción del danés de Darío González. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2010.
- KIERKEGAARD, S. A. **El instante**. Traducción del danés y presentación de Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2006.
- KIERKEGAARD, S. A. **É preciso duvidar de tudo**. Tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3.ed. Bragança Paulista: Vozes, 2010.
- KIERKEGAARD, S. A. **O lo uno o lo outro**: Um fragmento de vida II. Traducción del danés de Darío González. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2007.
- PAULA, Marcio Gimenes de. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica**. Prefácio de José Miranda Justo. São Paulo: Intermeios, 2016.
- ROOS, Jonas. As obras do amor: ética e paradoxo em Kierkegaard. *In*: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética**: anais do III Simpósio sobre identidade evangélico-luterana. São Leopoldo: EST, 2005.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão**: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. 2007. Tese (Doutorado) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**. Porto Alegre: Escritos, 2004.