

SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O RELIGIOSO E O ÉTICO NA TEORIA KIERKEGAADIANA DOS ESTÁDIOS

José C. L. Marques¹

RESUMO: A elevação feita por Kierkegaard do estágio religioso à mais autêntica modalidade de existência pode, inicialmente, ser entendida como um desprezo do filósofo de Copenhague em relação à dimensão ética, valendo-lhe epítetos como relativista e solipsista. Assim, o presente trabalho tenciona encontrar um ponto de equilíbrio entre os estádios ético e religioso conforme desenvolvidos pelo dinamarquês. Para tal, três conceitos fundamentais serão discutidos, a saber, a ideia de Suspensão teleológica da ética, a categoria de Indivíduo e o conceito de Amor ao próximo. Por fim, será discutida a tese que procura aproximar a ética do amor kierkegaardiana ao imperativo categórico kantiano.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Subjetividade. Amor. Dever.

ABSTRACT: The increase made by Kierkegaard of religious stage the most authentic form of existence can initially be understood as a Copenhagen philosopher's contempt for the ethical dimension, earned him epithets like relativistic and solipsistic. Thus, this study intends to find a balance between the ethical and religious stages as developed by the Danish. To this end, three key concepts will be discussed, namely the teleological suspension of the ethical, the category of

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará. markvani18@yahoo.com.br

Individual and the concept of love of neighbor. Finally, the thesis that seeks to approximate the Kierkegaardian ethics of love to the Kantian categorical imperative will be presented.

KEYWORDS: Ethics. Subjectivity. Love. Duty.

Considerações iniciais

Em palestra proferida por ocasião da XIII Jornada Internacional da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard (SOBRESKI) na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), o pesquisador brasileiro Ricardo Quadro Gouvêa ressaltou os problemas advindos de uma interpretação estanque da famosa teoria kierkegaardiana dos estádios existenciais – estético, ético e religioso. Tal compreensão, convenhamos, já se constitui em uma tentativa sutil de sistematizar o pensamento do autor nórdico, proposta um tanto quanto injusta quando se trata de um pensador que se destacou por suas críticas às filosofias sistemáticas. Segundo esta compreensão, o rompimento entre os estádios significaria o aniquilamento de um estágio em relação àquele que o precedera. Noutros termos, a existência autêntica do religioso só poderia se efetivar quando nada mais existisse dos estádios anteriores – estético e ético – marcados pela inautenticidade.

De fato, uma leitura apressada da famosa teoria kierkegaardiana dos estádios existenciais – estético, ético e religioso – pode sugerir uma heterogeneidade radical entre tais instâncias. O rompimento entre os estádios significaria o aniquilamento de um estágio em relação àquele que o precedera. Noutros termos, a existência autêntica do religioso só poderia se efetivar quando nada mais existisse dos estádios anteriores – estético e ético – marcados pela inautenticidade. À luz desse entendimento, haveria um abismo intransponível entre estas esferas, acenando a impossibilidade do homem ético ser religioso ou do religioso valorizar a ética.

Vê-se, portanto, que a tese da heterogeneidade radical entre os estádios, nomeadamente, entre o ético e o religioso, conduz a sérios equívocos em relação ao pensamento do filósofo dinamarquês. Nesta perspectiva, por exemplo, vê-se a passagem do ético para o religioso como uma anulação completa do primeiro estágio. A ética seria, então, descartada pelo cavaleiro da fé como parece sugerir o exemplo de Abraão analisado por Kierkegaard em *Temor tremor (Frygt og bæven)*. A Suspensão Teleológica da Ética (*Teleologisk Suspension af det Ethiske*) proposta pelo dinamarquês no texto de 1843 passa a ser entendida como como uma abolição da ética diante do dever do indivíduo em relação a Deus, cabendo-lhe, muitas vezes, o epíteto de relativista e até mesmo

antinomista. Por outro lado, a fé em seu caráter subjetivo, elemento essencial do estádio religioso, parece indicar a impossibilidade de qualquer discussão sobre conceitos como alteridade e comunidade no pensamento kierkegaardiano, rendendo a Kierkegaard o estereótipo de solipsista.

Diante do exposto, a presente pesquisa abraçará como hipótese inicial a aproximação entre o ético e o religioso em Kierkegaard, rejeitando, em princípio, o entendimento aludido acima, o qual aponta para uma cisão radical entre tais instâncias. Desde que os conceitos de Suspensão Teleológica da Ética, de Indivíduo (*den Enkelte*) e Subjetividade (*Subjektivitet*) sejam definidos corretamente e desde que seja possível pensar a ética de modo distinto da consagrada concepção hegeliana, entendemos ser possível situar o discurso ético, mesmo a partir daquilo que Kierkegaard designa como estádio religioso. Para tal, reconhecemos a necessidade de trabalhar a noção de Ética-segunda (*Etiske sekunders*) empregada pelo dinamarquês na sua polêmica contra Hegel. Seguiremos, neste sentido, a tese já apontada por André Clair em *Une Éthique de l'amour* e Hélène Politis em *Le vocabulaire de Kierkegaard*, os quais postulam a existência de um Estádio Ético-religioso em Kierkegaard. Diante do exposto acima, o presente trabalho pretende revisitar a teoria kierkegaardiana dos estádios, não a partir de um levantamento conceitual e sistemático daquilo que caracteriza cada estádio separadamente, mas procurando estabelecer conexões entre tais instâncias, especificamente, a relação entre o estádio ético e o religioso.

1 – Suspensão sem Supressão

O esclarecimento da problemática enunciada acima deve concentrar-se, em seu percurso inicial, exatamente em esclarecer um conceito-chave do vocabulário kierkegaardiano: a ideia de Suspensão Teleológica da Ética². O conceito é trazido à luz por Johannes de Silentio, pseudônimo usado por Kierkegaard para assinar *Tremor e temor*³. O problema é colocado por Silentio em forma de pergunta: o salto de fé e, portanto, a entrada no estádio religioso implica uma Suspensão Teleológica da Ética? Este conceito aparece em muitos textos kierkegaardianos, fato que evidencia a sua centralidade. No *Pós-escrito*, por exemplo, o filósofo dinamarquês declara que a Suspensão consiste no fato de que o Indivíduo se encontra a si mesmo em um estado completamente oposto

² France Farago, em sua obra *Compreender Kierkegaard*, declara que o filósofo dinamarquês empresta de Pascal a ideia da suspensão teleológica da moralidade, considerando que o filósofo francês já havia afirmado que a verdadeira moral zomba da moral.

³ As referências a essa obra serão feitas a partir da tradução francesa de Paul-Henri Tisseau *Crainte et Tremblement* (1946). Diferente das traduções portuguesas, esta versão tem o mérito de traduzir direto do original dinamarquês. Cabe salientar que o autor é um dos pioneiros no estudo sobre a obra kierkegaardiana fora da Dinamarca.

daquele que o ético requer. (KIERKEGAARD, 2013). A todo momento, o ético encontra-se presente, mas, por conta de seu dever absoluto para com Deus, o Indivíduo é incapaz de cumpri-lo plenamente. No entanto, é no texto assinado por Silentio que tal conceito é aprofundado. Enquanto pai, Abraão possui um compromisso ético, uma obrigação moral em relação ao filho; deve protegê-lo de qualquer perigo. Nos termos kierkegaardianos, “a relação que Abraão possui com Isaque se exprime dizendo que o pai deve amar o filho” (KIERKEGAARD, 1946, p. 1965). No entanto, e aí reside a fonte da Angústia do patriarca, a comissão divina obriga-o a colocar Isaque em perigo. Qual o motivo dessa Suspensão? Tal fato ocorre porque o Indivíduo possui um dever absoluto para com Deus. Este dever, esclarece o autor pseudonímico, pode levar à realização daquilo que a moral proibiria. No comentário de Le Blanc (2003), “o homem que opta pela fé, pela relação absoluta com o Absoluto, responde à ordem divina correndo o risco de entrar em ruptura com os outros homens e com a moral. Ao empregar este conceito, acrescenta Stewart (2011), Kierkegaard intenta demonstrar que existe uma esfera superior àquela da Moralidade (*Sittlichkeit*) hegeliana. É precisamente nesta esfera que opera Abraão para satisfazer o mandamento divino de sacrificar o próprio filho. Noutros termos, a ética de Hegel não teria estrutura suficiente para manejar nestes casos. Em nome do dever absoluto do Indivíduo para com Deus a utilidade da norma moral é suspensa.

Após o esclarecimento do que o próprio Kierkegaard entende por Suspensão Teleológica da Ética, duas observações sobre esse tema não podem ser negligenciadas. Em primeiro lugar, é preciso ter o cuidado para não extrapolar o sentido etimológico de “suspensão”. Aqui, deve-se levar em conta uma observação precisa de Hélène Politis. Segundo a pesquisadora da Sorbonne, é preciso deixar claro que “Kierkegaard fala de Suspensão Teleológica da Ética e não de supressão teleológica da ética. De fato, continua a estudiosa francesa, muitos leitores não percebem esta distinção fundamental entre suspender provisoriamente e suprimir definitivamente” (POLITIS, 2002, p. 56. Tradução nossa). Como se vê, a observação da pesquisadora parisiense demonstra que o estádio religioso kierkegaardiano não representa uma abolição completa do ético. A Suspensão ocorre em um momento específico, frente a um *telos* mais elevado. Antes de tudo, é preciso salientar que há uma necessidade transcendente que justifica, em um caso específico, a Suspensão. Kierkegaard não está defendendo que a ética deva ser suspensa em todo e qualquer caso ao alvitre do Indivíduo. Dito de outro modo, é somente em momentos em que o Indivíduo se depara com o seu dever absoluto para com Deus que a norma moral pode ser suspensa. Além disso, segundo sugere De Paula (2014)

a história de Abraão deve ser melhor compreendida como a Suspensão do *telos* da ética e não como uma abolição completa da ética. A compreensão de que o religioso compromete a instância ética, portanto, baseia-se em uma leitura rasa de *Temor e tremor*, bem como em uma interpretação fragmentada da teoria dos estádios. De fato, inúmeras passagens do texto de 1843 expressam que o filósofo dinamarquês não tem por finalidade a supressão do ético. O dever absoluto pode levar o cavaleiro da fé a realizar feitos que a moral convencional proibiria, no entanto, jamais poderia incitá-lo a deixar de amar (KIERKEGAARD, 1946). Em outra passagem, o autor de *Prática do cristianismo* é ainda mais preciso:

De qualquer forma, *isso não significa que a moral deva ser abolida*, mas recebe uma expressão completamente diferente, a da paradoxo⁴, de sorte que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé ao dar ao seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever (KIERKEGAARD, 1946, 64. Tradução e grifos nossos).

Se tomarmos como referência o que Kierkegaard fala por meio de Johannes Climacus⁵ no *Pós-escrito*, as dúvidas sobre uma possível desqualificação do ético são completamente dissipadas. No texto de 1846, as passagens ressaltando o lugar elevado da ética se multiplicam. É, por exemplo, nesta obra que encontramos a emblemática definição da ética como a suprema morada do homem. Em outra passagem, por meio de uma analogia poética, Climacus nos diz que “o ético é a respiração eterna e, em meio à solidão, a comunhão reconciliadora com todo ser humano” (KIERKEGAARD, 2013, 157). É óbvio que não podemos nos esquecer que, neste texto pseudonímico, Kierkegaard redefine a ética, deslocando-a do âmbito da essência e da generalização abstrata para o âmbito da Existência e do Indivíduo. Não obstante, não há como negar o seu caráter vital. Assim, o divórcio entre ética e existência, no seu sentido autêntico, não se justifica à luz da filosofia

⁴ O conceito de *Paradoxo* (*Paradoks*) é um dos mais centrais no pensamento de Kierkegaard, estando presente em muitas de suas obras. Embora o paradoxo possua íntima relação com a fé, ele não deve se restringir a essa categoria. Para perceber que a noção de *Paradoxo* no dinamarquês é muito mais abrangente basta lembrar a famosa definição de *O conceito de angústia*, onde a angústia é, paradoxalmente, a simpatia antipatizante e a antipatia simpatizante. Uma boa definição de paradoxo aparece nas *Migalhas filosóficas*. Neste texto, o conceito é definido com aquilo que a inteligência do pensamento. O *Paradoxo* é portanto o limite do pensamento.

⁵ É através desse pseudônimo que Kierkegaard aprofunda a sua crítica à filosofia hegeliana. Trata-se de uma figura central no seu pensamento, o que se evidencia na preocupação de Kierkegaard em escrever para esse pseudônimo uma espécie de biografia. *É preciso duvidar de tudo* (*De omnibus dubitandum est*), publicado postumamente, demonstra como o jovem estudante de filosofia Johannes Climacus se frustra ao tentar iniciar o seu percurso filosófico por meio da dúvida cartesiana e dos sistemas filosóficos. Gouvêa (2006) acrescenta que Climacus é uma espécie de cético religioso na mesma tradição de Montaigne, Pascal, Bayle e Hamann.

kierkegaardiana. Por fim, é sempre bom lembrar a declaração do próprio Kierkegaard (2007) em *As obras do amor* segundo a qual a Tarefa ética é, para o Indivíduo, a origem de todas as tarefas.

Deve ser considerado, em segundo lugar, que o conceito kierkegaardiano de Suspensão Teleológica da Ética deve sempre ser analisado à luz de sua polêmica contra a filosofia hegeliana. Ou seja, Kierkegaard tem em mente um modelo específico de ética contra o qual direciona sua crítica. É neste sentido que devem ser interpretadas as inúmeras acusações irônicas de Climacus a Hegel no *Pós-escrito*, segundo as quais o autor da *Ciência da lógica* teria edificado um sistema sem ter elaborado uma ética. É óbvio que o filósofo dinamarquês leu *Os princípios da Filosofia do direito* de Hegel, estando familiarizado com a distinção hegeliana entre Direito abstrato, Moralidade e Vida ética. A propósito, Kierkegaard faz questão de retomar o texto hegeliano em muitas de suas obras. *O conceito de ironia, Temor e tremor e Prática do cristianismo* são exemplos disso. A declaração kierkegaardiana é, portanto, uma recusa do modo como o filósofo de Berlim concebe a ética. Uma abstração que, no seu entender não dá conta da existência singular. Evidência dessa recusa é, por exemplo, a reclamação apresentada em *Temor e tremor* segundo a qual Hegel havia transformado a consciência individual em uma espécie de mal⁶, bem como a primazia dada pelo idealista alemão ao exterior (*das Aeussere*) em relação ao interior (*das Innere*). (KIERKEGAARD, 1946). A Suspensão proposta por Kierkegaard é, portanto, de um modelo específico de ética, como destaca com propriedade Gouvêa (2009, p. 139) em sua análise do conceito:

A ética que é suspensa na história de Abraão é estritamente a ética racionalista, uma que não pode supor qualquer outra instância de valor ético superior ao julgamento do intelecto. Mas a história de Abraão fala-nos de um *telos* superior, uma instância mais elevada de valor ético à qual a razão tem que se submeter humildemente. Esta humilhação da razão humana é o que Johannes chama absurdo.

2 – Subjetividade sem Solipsismo

Uma vez explicitado o conceito kierkegaardiano de Suspensão Teleológica, atestando que o mesmo não pode ser entendido como uma abolição sumária da ética, são delineados os primeiros contornos da relação entre o ético e o religioso em Kierkegaard. Contudo, temos aí apenas o princípio da jornada. Nosso estudo deve concentrar-se agora na noção de Indivíduo (*den Enkelte*) e conceitos mais diretamente relacionados como, Subjetividade (*Subjektivitet*), Interioridade

⁶ Provavelmente, Kierkegaard tem em mente o parágrafo 139 dos *Princípios da filosofia do direito*, onde Hegel afirma: "Na vaidade de todas as determinações exteriormente válidas e na pura interioridade da vontade, a consciência de si é a possibilidade de aceitar por princípio tanto o universal em si e para si como o livre-arbítrio individual, o que constitui o predomínio do particular sobre o universal e a realização dele na prática. É por conseguinte a possibilidade de ser má" (HEGEL, 1997, p. 123).

(*Inderlighed*) e Solidão (*Ensomhed*). O hábito que Kierkegaard tinha de dedicar muitas de suas obras ao Indivíduo é uma indicação da centralidade desse conceito em seu pensamento. Em uma declaração extraída do *Pós-escrito*, o dinamarquês assevera que o seu “papel em ética relaciona-se incondicionalmente com a categoria do Indivíduo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 115). Na asserção pertinente de Gusdorf, tendo como referência o *Ponto de vista explicativo*, a categoria kierkegaardiana do Indivíduo aponta para o coração da existência subjetiva; é a categoria do espírito, da revelação do espírito (GUSDORF, 1963. Tradução nossa). Entretanto, é preciso reconhecer que, ao mesmo tempo em que aparenta relativizar a ética, a esfera religiosa, supostamente, impossibilita o reconhecimento da comunidade e da alteridade, posto que elege a fé como categoria privilegiada do Indivíduo. Aqui, o problema se apresenta nos termos seguintes: ao deslocar a ética da esfera geral, do estado por exemplo, para a esfera do Indivíduo não estaria o filósofo de Copenhague advogando o subjetivismo, o solipsismo e o egoísmo?

O questionamento suscitado acima torna imperativa a discussão da categoria do Indivíduo, sob pena de ofuscarmos o elo entre o ético e o religioso em Kierkegaard. Como é sabido, em *Temor e tremor*, o cavaleiro da fé é definido como o cavaleiro da solidão. Nos termos do dinamarquês, “um cavaleiro da fé não pode absolutamente socorrer outro. Ou o Indivíduo se transforma em cavaleiro da fé, carregando ele mesmo o Paradoxo, ou nunca chegará realmente a sê-lo. Definitivamente, nessas regiões não se pode pensar em companhia” (KIERKEGAARD, 1946, p. 65). Não bastasse o silêncio e isolamento entre um Indivíduo e outro que o movimento da fé parece exigir, encontramos na segunda cessão do *Pós-escrito*, a controvertida definição kierkegaardiana da verdade enquanto Subjetividade. A categoria da Solidão e o caráter subjetivo da verdade parecem impossibilitar o reconhecimento da alteridade e o caráter tênue dos laços entre o ético e o religioso é denunciado.

Primeiramente, é preciso reconhecer que a categoria da Solidão que caracteriza o Cavaleiro da fé (*Troens Ridder*) enquanto Indivíduo singular não representa um isolamento final ao ponto de eliminar a responsabilidade ética em relação ao outro. A propósito, em momento algum Abraão nega que possui um compromisso moral para com Isaque. É precisamente esta consciência aguda de seu dever paternal que lhe angustia. Esta impressão se evidencia em uma das formas como Kierkegaard descreve a chegada do patriarca hebreu ao Moriá, o monte escolhido para o sacrifício. Segundo ele, Abraão “lançou-se em terra e pediu perdão a Deus pelo seu pecado, perdão por ter querido sacrificar Isaque, perdão por ter esquecido o dever paternal para com o filho” (KIERKEGAARD, 1946,). A Solidão, portanto, não é o alvo do Cavaleiro, é apenas a condição para

que o Indivíduo seja capaz de ver o outro no seu real valor. Dito de outro modo, antes de colocar-se diante dos homens, cada Indivíduo necessita colocar-se sozinho diante de Deus.

Na história emblemática de Abraão costuma-se enfatizar a sua viagem de ida ao Moriá e, quase nunca, é lembrado o seu retorno do monte fatídico, quando o patriarca é devolvido ao seio da comunidade. No monte do sacrifício, em Solidão, Abraão se faz verdadeiramente Indivíduo para poder desfrutar da autêntica vida comunitária. Como mais uma vez nos lembra Politis (2002, p. 20), “o Indivíduo singular kierkegaardiano participa de uma autêntica vida ética”, conclusão semelhante àquela proposta por Almeida (2010) quando postula a responsabilidade como o eixo nodal da Subjetividade individual.

Chegamos, então, ao *Pós-escrito* de 1846, reconhecendo que o entendimento do conceito de Indivíduo em Kierkegaard passa, necessariamente, pela polêmica definição de verdade apresentada nesta obra. Se a verdade é a Subjetividade, em que sentido, o Indivíduo, na posse dessa verdade, não seria levado aos extremos do subjetivismo e do egoísmo? O esclarecimento dessa questão requer uma retomada literal do texto kierkegaardiano.

Eis aqui uma tal definição de verdade: a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais profunda interioridade, é a verdade, a mais alta verdade que há para o existente. Lá onde o caminho se desvia (e onde este ponto não se pode estabelecer objetivamente, pois ele é, precisamente, a subjetividade), o saber objetivo é suspenso. Objetivamente ele tem, então, apenas incerteza, mas é exatamente isso que tenciona a infinita paixão da interioridade, e a verdade é justamente a ousada aventura de escolher, com a paixão da infinitude, o que é objetivamente certo (KIERKEGAARD, 2013, p. 215).

Algumas observações sobre a citação acima são pertinentes ao propósito deste estudo. Antes de tudo, é preciso situar esta definição kierkegaardiana no contexto da polêmica com Hegel acerca da possibilidade de se estabelecer um sistema da existência. Sendo a Existência algo em aberto, em devir, seria impossível que ela fosse confinada à objetividade de um sistema. É na Existência atravessada pela contingência que o Indivíduo se relaciona com a verdade. Assim, dizer que a verdade é a Subjetividade é o mesmo que afirmar o caráter existencial dessa verdade. Kierkegaard está, por conseguinte, retirando a verdade do campo da abstração e da objetividade pura e procurando situá-la no âmbito da Existência. O dinamarquês está reconhecendo que na pura objetividade “o indivíduo singular é sacrificado naquilo que constitui o fundamento de sua razão de ser: existir enquanto escolhe a si mesmo no interior da existência, existir eticamente” (ALMEIDA, 2011, p. 116). Deve ser mencionada ainda a ênfase dada no texto à relação entre a verdade e a

Decisão (*Beslutning*). A verdade é Subjetividade porque é o Indivíduo singular quem decide em relação a ela. Ora, se apenas o Indivíduo pode decidir, e a decisão é condição para ética, o Indivíduo é o único que pode agir eticamente. De fato, explicita mais uma vez Almeida (2011, p. 113) "Sendo impedido de realizar-se subjetivamente o indivíduo é impedido de agir eticamente e transforma-se em coletivo, multidão, público, que significa anonimato, impessoalidade, uniformização e alienação". Por fim, é mister destacar a relação entre a Subjetividade e a Interioridade (*Inderlighed*), o que, convenhamos, é uma nota bastante recorrente no texto assinado por Johannes Climacus. O sentido de Interioridade reporta-nos à autenticidade do Indivíduo, não podendo ser entendido como isolamento e solipsismo. Tal conceito está muito próximo da ideia de amor consciente a qual o filósofo dinamarquês aprofundará em *As obras do amor*. Adorno, em seu brilhante estudo sobre o estético kierkegaardiano destaca com muita nitidez esta proximidade ao asseverar que "em Kierkegaard, o amor transforma-se na qualidade da pura interioridade" (ADORNO, 2010, p. 314). Em outros termos, a Subjetividade não impossibilita o amor, antes, é o sujeito plenamente edificado, que tornou-se verdadeiramente Indivíduo, que está apto a amar.

Do exposto acima, deduz-se que a noção kierkegaardiana de Indivíduo não implica um comprometimento em relação à ética, muito menos, uma negação da alteridade. O Cavaleiro tem sempre diante de si o compromisso moral com o outro e, depois de isolar-se do mundo diante de Deus, retorna para o convívio com os homens. Por outro lado, a noção de Subjetividade, longe de advogar o solipsismo e o egoísmo é, na verdade, aquilo que possibilita o verdadeiro agir ético. Ademais, a autêntica Subjetividade é aquela que está em condições de reconhecer a sua responsabilidade em relação às outras subjetividades. Tal pensamento está de acordo com a afirmação Paul-Henri Tisseau, grande estudioso do pensamento kierkegaardiano, segundo a qual o Indivíduo é o homem plenamente consciente das categorias existenciais e de seu dever diante de Deus e dos homens (TISSEAU *apud* SAINT-SAUVEUR, 1993). Viallaneix, mesmo preferindo traduzir *den Enkelte* como *L'Unique* (O único), assevera que o conceito kierkegaardiano aponta para aquilo que existe de mais elevado no homem.

3 – A recusa da Ética Primeira, não da Ética ...

Após o esclarecimento dos conceitos de Suspensão Teleológica da Ética e de Indivíduo, passando por termos relacionados como Solidão e Subjetividade, chegamos ao ponto crucial de nossa pesquisa: a noção kierkegaardiana de Ética-segunda. O propósito no tratamento dessa

questão é fundamentar a relação entre o ético e o religioso kierkegaardianos. Embora o conceito de Ética-segunda soe estranho, em princípio, salienta Almeida (2005), ele ocupa um lugar fundamental nos escritos do dinamarquês, servindo como um elo entre o humano e o divino, o indivíduo e o social, o singular e a comunidade. A expressão é encontrada pela primeira vez em *O conceito de angústia*, assinado pelo pseudônimo Vigilius Hafniensis. Nesta obra, tendo como referência a problemática acerca do pecado original, Kierkegaard rejeita a chamada Primeira ética de inspiração hegeliana e introduz a Ética-segunda, a qual tem como pressuposto a Dogmática (KIERKEGAARD, 2010). Conforme o comentário de André Clair (2002), o motivo da recusa kierkegaardiana da primeira ética está no fato de ser ela baseada em categorias antropológicas da imanência e não dar conta de explicar a culpabilidade individual. No texto de 1844, entretanto, Kierkegaard não aprofunda a discussão acerca da Ética-segunda. Mesmo assim, não estaríamos cometendo nenhuma arbitrariedade interpretativa se considerássemos *As obras do amor* como a materialização daquilo que o pensador nórdico denominou de Ética-segunda. Esta tese tem sido apresentada por vários estudiosos do pensamento kierkegaardiano, dentre eles André Clair, no texto supracitado, Phillippe Chevallier em *La doctrine kierkegaardienne de l'amour* e o próprio Adorno em seu estudo *Kierkegaard: a construção do estético*. Dentre os estudiosos brasileiros, Jorge Miranda de Almeida tem defendido esta tese em muitas publicações. Segundo ele, "Se a segunda ética identifica-se com a interioridade como descrito no *Post-Scriptum* conclusivo; se o amor é uma determinação da subjetividade, é possível afirmar que o fundamento da ética da alteridade é o amor" (ALMEIDA, 2011, p. 106).

Nesta última empreitada partiremos, portanto, da tese enunciada e fundamentada acima, a saber, o Amor (*Kjerlighed*) como elemento fundante daquilo que Kierkegaard designa como Ética-segunda. Para tal, as atenções dessa pesquisa voltam-se agora para a análise de *As obras do amor*. O caráter prático do Amor é ressaltado pelo filósofo logo no início do texto por meio da analogia bíblica da árvore que só pode ser conhecida mediante seus frutos, tal qual o *ágape* cristão que só pode ser manifesto por meio de ações amorosas. Seguindo o esboço do texto de 1847 deve ser considerada a crítica feita pelo dinamarquês aos chamados amores prediletivos Kierkegaard tem em mente o *eros* (*elksov*) da concepção platônica e a *filia* (*venskab*) esboçada pela filosofia aristotélica. Nos termos de sua crítica,

O Cristianismo entende melhor do que qualquer poeta o que seja o amor e o que seja amar; justamente ele também sabe aquilo que escapa aos poetas, que o amor que eles cantam, ocultamente, é o amor de si [...] O amor natural ainda não é o eterno, ele é a bela vertigem da infinitude (KIERKEGAARD, 2007, p. 34).

Segundo o discurso de Sócrates no *Banquete*, o *eros* é definido como o desejo de possuir sempre o que é bom e belo (PLATÃO, 2001). Em consequência desse caráter prediletivo o amor só pode ser pensado como um sentimento que se nutre em direção a um objeto desejável. De fato, a relação entre o ato de amar e o prazer sensível torna impossível que o *eros* seja direcionado a um objeto desprezível. À luz da crítica kierkegaardiana, a sensação apazível que caracteriza o amor natural, ao modo platônico, diverge radicalmente do caráter exigente do *ágape* cristão. O poeta, na compreensão do dinamarquês, é tal qual uma criança mimada, incapaz de aceitar a ordem solene do Amor (KIERKEGAARD, 2007). Por isso, como em uma espécie de fuga, emprega todos os seus esforços apenas para cantar o amor.

Obviamente, Kierkegaard também tem palavras pouco amistosas em relação ao conceito de amor enquanto *filia* (amizade). Na compreensão aristotélica, a reciprocidade é uma das marcas fundamentais da amizade. Segundo suas próprias palavras, "para serem amigas, as pessoas devem conhecer uma a outra desejando-se reciprocamente o bem, por uma das razões mencionadas" (ARISTÓTELES, 2001, p. 164). A existência da reciprocidade garante que a relação seja regida pelo princípio do prazer, terreno propício para crescer a afeição entre os amigos. Obviamente, o autor dos *Discursos edificantes* manifesta seu desacordo em relação a essa compreensão. Seguindo de perto a declaração paulina segundo a qual "o amor não busca os seus próprios interesses" (I Co. 13:5), ele qualifica a amizade, em sua reciprocidade, como uma forma sofisticada de egoísmo. Para Kierkegaard (2007), o verdadeiro amor deve eliminar a troca, deve suprimir o "meu" e o "teu", fato que não corre em uma relação marcada por um vínculo recíproco. Deve-se vigiar, já falara o dinamarquês nos *Discursos edificantes de 1843*, para não ceder à inclinação de tomar de novo aquilo que doamos (KIERKEGAARD, 2010). De fato, em substituição à ideia de reciprocidade, Kierkegaard desenvolverá em *As obras do amor* o conceito de Triplicidade (*Threeness*). Para o autor de *Doença para morte*, quando o amor não está ligado à eternidade só é possível falar em reciprocidade, um relacionamento marcado pela troca entre o amante e o amado. Quando, porém, o amor passou pela transformação da eternidade não há mais apenas os dois, mas três: o amante, o amado e Deus, a própria essência e fundamento do amor (KIERKEGAARD, 2007). O amor que não está amparado pela Triplicidade, mas baseia-se apenas na duplicidade da reciprocidade, mantém as portas abertas para o surgimento do amor egoístico já descartado pelo filósofo dinamarquês.

Outro ponto importante para nossa discussão acerca da noção de Ética-segunda será a controvertida relação estabelecida pelo filósofo da existência entre Amor e dever. "O amor já existia

no paganismo”, afirma Kierkegaard (2007, p. 41), “mas isto de se dever amar constitui uma mudança da eternidade”. A declaração kierkegaardiana suscita muita discussão, fato percebido, por exemplo, na crítica de Christoph Schrempf ressuscitada por Adorno (2010, p. 318) o qual “protesta contra a proibição da predileção que, para ele, é algo belo, e polemiza contra a doutrina da abnegação, posto que nenhum amante verdadeiramente se nega, mas se realiza a si mesmo”. Schrempf deixa de considerar que Kierkegaard tem como referência o conceito cristão de Amor, e no ágape, comenta Valls (2012, p. 80) não há uma relação erótica, pois, neste caso, não há beleza no objeto amado.

A discussão sobre a relação entre o Amor e o dever enquanto tentativa de fundamentar a Ética-segunda obriga-nos a algumas considerações em torno de uma aludida relação entre Kierkegaard e Kant. Obviamente, nesse ponto, não pretendemos dar um tratamento exaustivo sobre a doutrina do filósofo de Königsberg, apenas, em linhas gerais, apresentar tal aproximação que pode ser expressa no questionamento seguinte: o Amor-dever kierkegaardiano teria alguma relação com o imperativo categórico kantiano? Segundo conhecida tese enunciada por Alasdair MacIntyre em *After virtue*, as concepções éticas de Kierkegaard apontariam para uma dívida em relação ao filósofo prussiano. Nos termos do pensador britânico, “é fácil demais não observar a dívida positiva de Kierkegaard para com Kant. Com efeito, é Kant em quase todas as áreas quem aponta o cenário filosófico para Kierkegaard” (MACINTYRE, 2007, p. 43). É óbvio que certos paralelos podem ser estabelecidos entre os dois pensadores como, por exemplo, o caráter universal do dever e a ideia de que o Amor cristão não pode ocorrer a partir de uma inclinação prévia ou predileção. Como é afirmado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o amor significa que “devemos amar, mesmo quando não somos impelidos a isso por uma inclinação, e até mesmo quando a isso resiste uma aversão natural e invencível. O amor prático está situado na vontade e não no pendor da sensação” (KANT, 2009, p. 125). Tal pensamento seria facilmente endossado por Kierkegaard. Não obstante, a tese macintyreana, vista isoladamente, pode apontar para uma dependência excessiva do pensador dinamarquês em relação a Kant, posição bastante problemática. É pertinente sempre considerar a divergência acentuada entre os dois filósofos. Enquanto que, no filósofo prussiano, o imperativo categórico possui sempre uma justificação racional, em Kierkegaard, comenta De Paula (2012, p. 177), “o dever de amar advoga a tese paulina do escândalo, motivo pelo qual o amor não pode ser alcançado plenamente pela razão”. Em um trocadilho empregado por Adorno (2010, p. 315), o amor kierkegaardiano é o *credo quia absurdum* transformado em *amo quia absurdum*. André Clair (2002), por sua vez trará à tona em seu estudo a

crítica feita pelo autor dinamarquês nos *Papirer* de 1850 acerca do conceito kantiano de autonomia. Vale, por fim, ressaltar que, ao postular a tese da dependência de Kierkegaard em relação a Kant, MacIntyre parte exclusivamente da análise de *Ou – Ou*, desconsiderando *As obras do amor*.

Partindo do Amor como solo da Ética-segunda, dois conceitos devem ser explicitados, a saber, a noção de Próximo (*Næsten*) e Reduplicação (*Fordoblelse*). Quem é o meu próximo? A pergunta emblemática feita pelo fariseu a Jesus no Evangelho é retomada por Kierkegaard. Em sua análise sobre esta questão, ele afirma que o Próximo não deve ser pensado em um sentido seletivo ou exclusivista. O seu caráter é muito mais abrangente do que o amigo ou o amado no sentido erótico. Em termos bastante enfáticos Kierkegaard (2007, p. 37), “se há apenas dois homens, o segundo é o próximo; se há milhões, cada um deles é próximo” (KIERKEGAARD, 2007, p. 37). O Próximo é, por conseguinte, todos os homens. O conceito não admite exceção, nele estão englobados todos os homens, mesmos os mais indesejáveis. Conforme destaca Jonas Roos (2007), ao se reconhecer o dever, implicado no conceito de amor cristão, aprende-se a ver o Próximo em toda e qualquer pessoa.

Na compreensão kierkegaardiana, o conceito de Próximo também aparece vinculado à ideia de Reduplicação. Esta expressão aponta para uma profunda identidade com o próximo. Deve-se amá-lo como a si mesmo. O Próximo é, por assim dizer, uma espécie de segundo eu. É com ele que, no entender do filósofo dinamarquês, compartilhamos a igualdade dos homens diante de Deus (KIERKEGAARD, 2007). A categoria da Reduplicação é, nos termos de Chevallier (2001), o inimigo mortal de todo amor egoísta, permitindo o reconhecimento da alteridade, de toda e qualquer alteridade.

Para que o Amor seja capaz de reconhecer o Próximo ele precisa, nos termos de Kierkegaard, experimentar a transformação da eternidade. Tal fato deve nos levar a considerar o conceito de Seriedade (*Alvor*). Na superação do amor egoístico bem como na relação com a eternidade, é indispensável a Seriedade. Conceito central do pensamento kierkegaardiano, a Seriedade consiste em usar a vontade para dominar a si mesmo, tornando-se o que estava destinado a ser desde a eternidade e exprimir a eterna beatitude em cada ação de forma que o existente, existindo, transforme tudo na sua existência como prova de respeito ao Bem-Supremo (ALMEIDA, 2009, p. 50). Por outro lado, o Amor-dever, desfruta de uma independência feliz, da verdadeira liberdade. Este Amor, declara Kierkegaard, “jamais pode tornar-se dependente no sentido não verdadeiro, pois

a única coisa de que ele depende é o dever, e o dever é a única coisa que liberta. O amor imediato torna um ser humano livre, e no instante seguinte dependente” (KIERKEGAARD, 2007, p. 56). Vê-se que o filósofo existencial retomará aquilo que já fora expresso por Agostinho no seu *Comentário à I Epístola de João*: “Ama e faze o que quiseres. Se te calas, cala-te movido pelo amor; se falas em tom alto, fala por amor; se corriges, corriges por amor; se perdoas por amor. Tem no fundo do coração a raiz do amor: dessa raiz não pode sair senão o bem” AGOSTINHO, 1989, VII, 8).

Considerações finais

Diante do cenário apontado acima, esta pesquisa postula uma aproximação entre o ético e o religioso em Kierkegaard, rejeitando, em princípio, o entendimento aludido acima, o qual aponta para uma cisão radical entre tais instâncias. Desde que os conceitos de Suspensão Teleológica da Ética, de Indivíduo e Subjetividade sejam definidos corretamente e desde que seja possível pensar a ética de modo distinto da consagrada concepção hegeliana, entendemos ser possível situar o discurso ético, mesmo a partir daquilo que Kierkegaard designa como estágio religioso. Para tal, reconhecemos a necessidade de trabalhar a noção de Ética-segunda empregada pelo dinamarquês na sua polêmica contra Hegel. Neste sentido, endossamos a tese já apontada por André Clair e Hélène Politis, os quais postulam a existência de um Estádio Ético-religioso em Kierkegaard.

Da conclusão enunciada acima decorrem duas premissas de natureza secundária. Em primeiro lugar, o religioso kierkegaardiano, mesmo a despeito da Solidão inerente ao Cavaleiro da fé, possibilita a discussão da alteridade. Costumeiramente, diante do estereótipo de solipsista e subjetivista, a filosofia de Kierkegaard parece não encontrar espaço para a discussão de conceitos como alteridade e comunidade. Os estudiosos do dinamarquês veem-se, então, em uma posição desconfortável e costumam invocar a autoridade de outros filósofos para salvar a reputação do autor de *Temor e tremor*. Ultimamente, Emanuel Levinas, com sua defesa contundente da alteridade, tem sido convocado com bastante assiduidade. Quase sempre, procura-se estabelecer relações entre Kierkegaard e o pensador lituano para, a partir daí, tentar justificar uma ética da alteridade no pensador de Copenhague. Obviamente, os pontos de contato entre os dois filósofos são muitos, fato que o próprio Levinas fez questão de reconhecer em muitas de suas obras. No entanto, a tese abraçada por esta pesquisa é um pouco mais arrojada. Ela defende a possibilidade de fundamentar a noção de alteridade a partir do próprio Kierkegaard, tomando como referência, sobretudo a categoria do Próximo, trabalhada pelo dinamarquês em *As obras do amor*.

Em segundo lugar, reconhecemos que o estádio religioso, conforme categorizado por Kierkegaard, postula uma ética do dever, do dever absoluto. O Amor-dever em relação ao próximo asseverado pelo pensador nórdico não admite, em seu caráter não prediletivo, qualquer possibilidade de exceção. No entanto, nesta discussão, deve ser evitada uma aproximação mais acentuada entre o imperativo do amor kierkegaardiano e o imperativo categórico kantiano como sugere, por exemplo, Alasdair MacIntyre em *After virtue*. Embora o pensador britânico seja feliz ao apontar traços comuns entre os dois filósofos, nossa compreensão é que tais propostas são destoantes em pontos fundamentais. Se em Kant, o imperativo justifica-se racionalmente, em Kierkegaard, a noção de Amor-dever pressupõe o Escândalo; no primeiro, temos uma defesa da autonomia, no segundo, da heteronomia.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard: Construção do estético**. Trad. Álvaro Valls. São Paulo: UNESP, 2010.
- AGOSTINHO. **Comentário da Primeira Epístola de São João**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- ALMEIDA, Jorge M. **Subjetividade e Assimetria ética**. In: Subjetividade, Filosofia e Cultura. São Paulo: Ed. Liberars, 2011.
- _____. **Ética e existência em Kierkegaard e Levinas**. Vitória da Conquista: BA, Eduesb, 2009.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamentos**. Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- CAMPOS, Eduardo da Silveira. **O conceito de amor em Kierkegaard: A concepção de Ágape como doação**. 2013. 118 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro- RJ.
- CHEVALLIER, Philippe. La doctrine kierkegaardienne de l'amour. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**. Tome 89, 2001, p. 87 – 112.
- CLAIR, André. Une éthique de l'amour. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**. Tome 86, 2002, p. 229 – 240.
- DE PAULA, Márcio Gimenes. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Kierkegaard e Kant:** algumas aproximações entre a ética do amor e a ética do dever. *PHILÓSOPHOS*, Goiânia, v.17, n. 2, p. 159-180, jul./dez. 2012.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard.** Petrópolis: Vozes, 2005.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o silêncio:** Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão em Temor e tremor. São Paulo: Alfarrabio: Custom, 2002.

_____. **Paixão pelo paradoxo:** Uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor:** Algumas considerações cristãs em forma de discursos. 2. ed. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments.** Ed. e trad. Com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. v. I. New Jersey: Princeton University Press, 1992. (KW XII-I).

_____. **Crainte et tremblement.** Trad. P. H. Tisseau. Paris: Aubier, 1946.

_____. **Discursos edificantes, Três discursos para ocasiones supuestas.** Madrid: Trotta, 2010.

_____. **Étapes sur le chemin de la vie.** Trad. F. Priot e M. H. Guignot. Paris: Galliamard, 1948.

_____. **Fear and Trembling – Repetition.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1983. (KW VI).

_____. **O conceito de angústia.** 2. ed. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas.** Vol. 01. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard.** São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

MACINTYRE, Aslclair. **After virtue:** A study in moral theory Third edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Banquete.** São Paulo: Martin Claret, 2001.

POLITIS, Hélène. **Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard.** Postface de Bernard Burgeois. Paris: Éditions Kimé, 2009.

_____. **Le Vocabulaire de Kierkegaard.** Paris: Elipses Édition Marketing S.A, 2002.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão:** O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. 2007. 247 p. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS.

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

Sobre a relação entre o religioso e o ético na teoria kierkegaardiana dos estádios, pp. 160-176

VALLS, Álvaro. **Kierkegaard: Cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

VIALLANEIX, Nelly. **Kierkegaard, L'unique devant Dieu**. Paris: Éditions du Cerf, 1774.