



ÉTICA DESCRITIVA E NORMATIVA: O DEBATE A PARTIR DE KIERKEGAARD

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2022.182.04>

Jean dos Santos Vargas

Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais

jeansvufmg@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/8111634862895583>

Talita Leal Santos

Mestra em história pela Universidade Federal de Ouro Preto

talita.leals@hotmail.com

<http://lattes.cnpq.br/4502363628727614>

RESUMO:

O tema da ética em Kierkegaard é amplamente discutido, entre outros aspectos, no bojo da teoria dos *stadier*. Muitos dos pseudônimos exprimem posicionamentos éticos distintos. Mas em que medida Kierkegaard, ele mesmo, interessa-se pelo tema da ética? Este artigo tem por objetivo conjecturar sobre tais questões partindo da querela encontrada na literatura secundária a partir de abordagens éticas antinomistas e conciliatórias (com Kant e Hegel). Nossa construção argumentativa não deixa de ser uma resposta a ambas as interpretações. Além disso, discutiremos, a reboque do nosso tema, se é possível fazer uma transição direta da estética para o religioso, de modo a eclipsar a ética.

PALAVRAS-CHAVE:

Kierkegaard. Ética. Indivíduo. Estádio. Fé.

DESCRIPTIVE AND NORMATIVE ETHICS: THE DEBATE FROM KIERKEGAARD

ABSTRACT:

The topic of ethics in Kierkegaard is widely discussed, among other aspects, within the stages theory. Many of the pseudonyms express different ethical positions. But would the Danish author himself have proposed some normative ethics? Or is it just reflecting on a descriptive ethics? To what extent is Kierkegaard himself interested in the topic of ethics? This article aims to conjecture about such issues starting from the quarrel found in the secondary literature from antinomian and conciliatory ethical approaches (with Kant and Hegel). Our argumentative construction does not cease to be a response to both interpretations. Furthermore, we will discuss, together with our theme, whether it is possible to make a direct transition from the aesthetic to the religious, in order to eclipse ethics.

KEYWORDS:

Kierkegaard. Ethic. Individual. Stages. Faith.

1. Introdução: Kierkegaard tem algo a dizer sobre ética?

A teoria dos estádios (*Stadier*) da existência tem um caráter estrutural na escrita de Kierkegaard. Quer dizer, é estrutural na medida em que transita, direta ou indiretamente, pelo *corpus* kierkegaardiano. Acontece, porém, que a conhecida tripartição entre os estádios estético, ético e religioso não se limita a uma esquematização simplista. Embora os estádios, via de regra, apareçam com esta modalidade tripla, também aparecem com proporção menor, em uma configuração binária (estético e ético-religioso) ou maior, em uma conformação quaternária, tendo a religiosidade paradoxal como um quarto estágio, a depender do contexto (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 35).

Além disso, há uma ampla subdivisão no interior de cada estágio, o que mostra mais uma vez a complexidade da teoria em questão. Para sinalizar ainda de maneira primitiva, no estágio estético podemos distinguir, por exemplo, a esteticidade imediata e a reflexiva. Depois temos a ironia, interface entre estética e ética. Do estágio ético para o religioso temos o interlúdio do humor. E, por fim, o próprio estágio religioso pode ser dividido entre religiosidade A e B¹, além do fato de que há quem defenda mesmo uma religiosidade C, tal como Westphal (WESTPHAL, 1992, p. 48). Com isso, Kierkegaard procura desmontar o afã de esquematizá-lo e, não raras vezes, deixa os seus intérpretes, por assim dizer, em “maus lençóis”.

¹ Segundo Gouvêa: “Kierkegaard identificou e distinguiu diferentes estádios ou estações (*Stadier*) básicos: “...o estético, o ético e o religioso. Porém a esta distinção ele associou, em circunstâncias especiais, outras distinções paralelas, como entre os dois tipos de religiosidade, que ele denominou simplesmente de A e B, ou dois tipos de vida estética, que ele chamou imediata e refletida. Mas há muitas outras distinções, o que torna todo o esquema bastante complexo e assistemático, como seria, aliás, de se esperar de Kierkegaard” (GOUVÊA, 2006, p. 253).

Neste labirinto, repleto de microrregiões, propositalmente concebido pelo autor dinamarquês, nos perguntamos qual o lugar que cada um dos aspectos regionais, transmutados em estádios, ocupa no interior da escrita kierkegaardiana. Aqui, direcionaremos tal questionamento diretamente ao escopo da ética: qual seria o lugar da ética no interior deste processo? Assim, este artigo problematiza se o filósofo dinamarquês 1) estaria interessado no tema da ética, e se a resposta for positiva, 2) qual seria o seu lugar no interior do processo de tornar-se si mesmo.

Evidentemente, tratar o tema da ética como um todo nos escritos de Kierkegaard está absolutamente fora de possibilidade, dados os limites deste artigo e a extensão do tema. Todavia, importa nos perguntarmos sobre o papel da ética dentro do nosso limite de investigação, qual seja o do lugar da ética entre o indivíduo isolado, por um lado, e a multidão, por outro.

Para tanto, no primeiro tópico daremos voz a uma leitura antinomista² com vistas aos possíveis caminhos que designam o lugar da ética no pensamento kierkegaardiano, enquanto em um segundo momento buscaremos elucidar uma perspectiva conciliatória com a ética dos idealistas, seja de Kant, Hegel ou ambos. Com este roteiro pretendemos precisar melhor o lugar da ética no interior do movimento entre a multidão e o Indivíduo singular.

Traçar tal ponto de partida, que aponta para caminhos interpretativos distintos, nos faz encarar de frente a dificuldade em posicionar dentro do *corpus* kierkegaardiano o lugar da ética (ou poderíamos dizer éticas?). Nosso esforço se delimita em torno da seguinte questão: buscar compreender as intenções de Kierkegaard como autor ao abordar o tema da ética, considerando as nuances e variáveis do seu pensamento e tendo em vista o complexo jogo construído pelas vozes de seus personagens.

Haveria o que se possa chamar de uma ética na filosofia de Kierkegaard? Estaria o pensador dinamarquês interessado no tema da ética, ou apenas o usou, por assim dizer, como uma “escada que precisava ser abandonada”? Ora, este ponto é de maior relevância e constitui o cerne de posições profundamente divergentes.

De fato, uma das leituras que se faz, no que diz respeito ao tema da ética na filosofia de Kierkegaard, nota que o Sócrates de Copenhague não está propriamente interessado no tema. Esta posição interpretativa vê no evento da *Akedah* a chancela para defender que a suspensão teleológica da ética, tal como processada em *Temor e Tremor*, torna a ética completamente prescindível. Quer dizer, o ato de Abraão se dispor a cumprir o desígnio de Deus faria de Kierkegaard um defensor de uma espécie de voluntarismo divino, pois o livro basearia a moral na vontade de Deus.

² A palavra antinomista é empregada aqui no sentido de designar os partidários de uma posição que defende a interpretação de que a ética é descartável e pode ser saltada.

Esta posição interpretativa defende que Kierkegaard não teria como bússola a temática da moralidade³, mas apenas passa por este ponto a fim de superá-la. Desse modo, Kierkegaard seria um *antinomista*, na medida em que não faz da ética seu objeto norteador de reflexão. Este eixo interpretativo possui matizes de variações diversas, onde Kierkegaard é chamado de irracionalista, fideísta, niilista moral, amoralista, etc. Todas estas variações, porém, possuem o ponto em comum de negar que o tema da ética tenha a sua devida relevância nos escritos de Kierkegaard, pois a moral, na melhor das hipóteses, não seria mais do que prolegômenos perfeitamente descartáveis para acessar o estádio religioso da existência.

Por outro lado, uma outra linha interpretativa insiste no fato de que o tema da ética enquanto tal, não só fora bastante significativo para o filósofo de Copenhague, como boa parte de suas reflexões acerca dessa temática podem ser assimilados pelos movimentos de Kant e/ou Hegel. Ou ainda, há uma segunda linha interpretativa que se dispõe a responder à pergunta proposta, indicando que Kierkegaard tem considerações importantes a fazer sobre ética, e as mobiliza, ora à la Kant, ora de forma hegeliana, ou ainda de maneira imbricada, como uma espécie de simbiose entre ambos os idealistas, mas sempre remetendo a pelo menos um deles.

Dada essa problematização sobre a temática da ética no pensamento de Kierkegaard, faz-se relevante aprofundarmos um pouco mais em cada uma destas linhas interpretativas. Como chamamos atenção, fazer frente a este problema, embora seja uma tarefa árdua, constitui uma empreitada crucial para situar a função, se é que há alguma, da ética enquanto um construto teórico na obra de nosso autor.

2. A ética é necessária: eis o calcanhar de Aquiles para os antinomistas

Em *Temor e Tremor* lemos em vários momentos que a ética se identifica com o geral. O esforço de Johannes de Silentio consiste, entre outros pontos, em mostrar de que modo o Indivíduo singular é paradoxalmente superior ao geral. Essa superioridade tem o seu lastro na fé, tal como o caso de Abraão procurou destacar. Então, Johannes estaria sugerindo uma descontinuidade radical entre fé e ética, na medida em que o estádio religioso está além do estádio ético.

Enquanto a ética abarca e pode legitimar ou não um dever para com Deus — porque a própria ética, do ponto de vista da generalidade social, constitui o divino —, do ponto de vista da fé, um dever para com Deus pode extrapolar os deveres para com o todo social, sem lhes prestar contas, e pode inclusive estar na contramão dos imperativos da universalidade moral.

³ Ética e moral estão sendo tomadas neste texto como termos sinônimos. Não são, portanto, empregadas em sentido hegeliano ao distinguir uma da outra.

Esta suposta descontinuidade radical entre ética e fé estabelece um solo fértil para as mais diversas variações de leituras antinomistas, desde as mais brandas até as mais radicais. Desse modo, seria possível adotar uma variação mais radical da interpretação antinomista, pois não apenas se superaria a ética, mas seria permitido até mesmo descartá-la completamente.

Quando nos voltamos para *Temor e Tremor*, tal como observou Seung-Go Lee, notamos que Johannes de Silentio concebe a ética com pelo menos três características: 1) a universalidade, visto que se aplica a todos em todos os lugares, 2) a imanência, pois nada fora de si constitui um *télos* — é neste sentido que a ética é, ela mesma, o divino — e, finalmente, 3) a publicidade, já que toda ação moral deve ser passível de poder se externar, tornar-se manifestamente pública por meio da linguagem (LEE, 1993, p. 84). Assim, cada *problemata* da chamada parte dialética de *Temor e Tremor* procura justamente tentar problematizar e, por assim dizer, “afinar” o estatuto da ética, assim como Silentio já havia feito na atmosfera quando “afinou” as várias versões sobre Abraão.

Kierkegaard usa, no conjunto de sua escrita, segundo Hélène Politis, termos como *Ethik* (ética/moral), *det Ethiske* (o Ético ou a eticidade), *Moral* (moral), *Moralitet* (moralidade), *det saedelige* (o viver eticamente), *saedelighed* (vida ética) (POLITIS, 2001, p. 61). Estes termos não são sinônimos, mas apenas em duas obras de Kierkegaard eles são empregados com indícios de nuances ligeiramente distintas, precisamente, em *Temor e Tremor* e *O Conceito de Ironia*, onde a dualidade hegeliana entre moralidade e eticidade está sendo retomada. Nos demais contextos são praticamente termos intercambiáveis.

Em *Temor e Tremor*, o estágio ético se constitui tanto de uma visão moral do mundo (moralidade subjetiva) como da eticidade (moralidade objetiva). Temos, com o estágio ético problematizado por Silentio, o que outro pseudônimo, Virgilius Haufnienses, na obra *O Conceito de Angústia*, de 1844, denuncia como sendo a primeira ética. Virgilius Haufniensis argumenta que a ética, isto é, a do estágio ético, precisa ser contrastada com uma segunda ética⁴, superior e mais abrangente do que a primeira, porque tem seu alicerce sustentado, não pela razão ou por imperativos, mas por fundamentos na dogmática revelada. Então, assim, uma primeira ética discutida ao longo da história da filosofia, especialmente no idealismo. Todavia, somente uma segunda ética poderia efetivamente lidar com os pontos que a primeira ignora. A segunda ética leva em conta o pecado original e seus efeitos noéticos, enquanto a primeira não adentra nesta jurisdição antropológica e teológica. Importa destacar que esse ponto ecoa para Virgilius Haufniensis no *Conceito de Angústia*. Segundo Virgilius Haufniensis:

⁴ Segundo Laura Sampaio, é preciso destacar sobre a diferença entre primeira e segunda éticas: “Tal distinção, a qual não foi dada tanta importância até pouco tempo atrás, torna-se a chave para uma compreensão da questão ética no corpus kierkegaardiano” (SAMPAIO, 2010, p. 28).

Na luta para realizar a tarefa da Ética, o pecado se mostra não como algo que pertence só por acaso a um indivíduo casual, mas o pecado se retrai sempre mais profundamente como um pressuposto sempre mais profundo, como um pressuposto que recai sobre cada indivíduo. Agora está tudo perdido para a Ética, e a Ética contribui para a perda total. Apareceu uma categoria que se situa completamente fora de seu domínio. (KIERKEGAARD, 2010, p. 21).

Se a ética universal, imanente e pública de *Temor e Tremor* é a ética do cavaleiro da infinita resignação, estamos tratando da primeira ética. Ora, é notadamente essa que precisa ser superada enquanto um absoluto para a vida, já que tem o privilégio de se constituir em uma categoria que oferece a palavra final em tudo⁵. O que está em jogo é relativizar esta primeira ética que não consegue dar conta de um dever absoluto para com Deus.

Cabe lembrar, o cavaleiro da fé faz o duplo movimento. Duplo porque, embora faça o movimento da fé acessando o estádio religioso, faz antes o movimento da ética, de passar pela generalidade. Neste sentido, poderíamos dizer que passar pelo ético constitui pré-requisito para acessar o estádio religioso. O salto que o cavaleiro da fé faz para o estádio religioso parte do estádio ético e não do estético.

Essa primeira ética tem um papel importante na constituição da subjetividade, pois ninguém se torna o cavaleiro da fé sem primeiro passar por ela. A subjetividade, porém, só se efetiva plenamente na segunda ética, no estádio religioso. Temos, com esta, uma ética da interioridade, que será substancialmente diferente daquela primeira ética que Silentio apontava para a necessidade de superar. Mas há também uma outra necessidade no que diz respeito a essa primeira ética: a de atravessá-la.

Para além dos pseudônimos de Kierkegaard que já empregamos até agora, há outro personagem que também nos ajuda a pensar a necessidade da ética. Johannes Climacus, no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, de 1846, ao ler e comentar o texto *Estádios no Caminho da Vida*, de 1845, sustentou que a relação entre a ética e o religioso não seria de descontinuidade radical, na medida em que: “para o religioso, é requisito essencial que tenha passado pelo ético... se o religioso é verdadeiramente o religioso, se submeteu a si mesmo a disciplina do ético e a preserva dentro de si mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 257). Climacus argumenta que não se pode ignorar o estádio ético para acessar o religioso. Antes, acessá-lo, no decurso da tarefa de tornar-se um autêntico eu diante de Deus, pressupõe ter passado pela disciplina do ético.

Decerto, se o estádio religioso suspende e relativiza o âmbito da moralidade imanente e universal em nome de um dever absoluto para com Deus, também o conserva, visto que um estádio não abole o anterior. A partir desta perspectiva os estádios não são seccionados, tratam-se de subconjuntos dentro de

⁵ Segundo Evans: “a vida ética é algo visto como um estádio no caminho da vida... oposta à vida religiosa. No entanto, esta vida ética, quando purgada de seu aspecto absoluto e final, reaparece como um essencial componente para a vida religiosa” (EVANS, 1993, p. 55)

um conjunto maior. Não pode haver, assim, o hiper salto da *estética* diretamente para o religioso tornando a ética obsoleta. Embora o estágio estético muitas vezes tenha características que lembrem aquelas do estágio religioso, como o segredo, o silêncio e o instante, essas noções são inteiramente distintas no interior destes estádios. O agir ético, por conseguinte, constitui-se como um pré-requisito necessário para que o indivíduo cumpra sua tarefa de tornar-se si mesmo.

Ao tornar-se si mesmo, tanto a estética como a ética retornam e se fazem presentes o tempo todo, pois embora tenham sido superadas enquanto categorias absolutas como *télos* para a vida, retornam com a sua relatividade, e tal retorno é necessário. O Indivíduo singular não deixa de ter as dimensões estéticas e éticas da vida. Ele apenas não se relaciona de maneira final e definitiva com a estética e com a ética.

3. É necessária, mas não suficiente: eis o calcanhar de Aquiles para os conciliatórios

Quando o assunto é a ética, Kierkegaard muitas vezes foi lido como alguém que apenas sofisticou as bases teóricas já dadas por Kant ou por Hegel, ou mesmo por ambos (LEE, 1993, p. 35). Neste tópico, daremos voz à perspectiva conciliatória, que lê o problema da ética em Kierkegaard como se este culminasse em uma solução tipicamente kantiana ou hegeliana.

Se, por um lado, se constitui uma tarefa perigosa apostar em uma descontinuidade radical entre fé e moralidade, por outro é preciso cautela em apontar uma continuidade pura e simples. É difícil cravar que Kierkegaard pressupunha no estágio ético, ou uma perspectiva exclusivamente kantiana, ou exclusivamente hegeliana, ou híbrida. Seja como for, essa primeira ética, alicerçada na universalidade, não pode ser a palavra final no processo de tornar-se si mesmo. Em sua primeira elaboração, a ética pode ser decisiva para extrair o Indivíduo da multidão, mas não é suficiente para torná-lo um cavaleiro da fé.

Enquanto o eu dissolvido na multidão é imoral e precisa de ética, o eu que anseia se tornar Indivíduo singular é moral, mas precisa transvalorar a moralidade social em direção a um nível religioso de fé que vá além dos pressupostos de Kant e Hegel. É neste nível que se situava Abraão. O Indivíduo singular não é aquele que se fecha para uma ética do geral, tampouco é aquele que cumpre à risca os prognósticos de Kant e/ou Hegel. Antes, é importante dizer que o Indivíduo singular passa pela ética, mas está atento à possibilidade da exceção, o que o situa além da moral coletiva (GOUVÊA, 2009, p. 259). No processo de tornar-se Indivíduo singular é imperativo um salto supraético, por assim dizer, de acesso direto ao estágio da fé. Salto este que denuncia a insuficiência do estágio ético.

Do ponto de vista kantiano,⁶ em linhas gerais, nem mesmo Deus poderia estar em desacordo com a lei moral, pois o próprio Deus é razão pura, de modo que suas eventuais determinações não poderiam estar na contramão do imperativo categórico com suas máximas universais. Independentemente de ter ou não fé, o imperativo categórico é extensivo a todo ser que opera com a razão, no mundo ou mesmo fora dele. Aliás, Kant chega mesmo a falar com aprovação sobre a fé, mas é uma fé diferente. Trata-se da fé racional pura, o que permitiria pensar a imortalidade da alma, a liberdade e a existência de Deus enquanto pressupostos da razão.

Ora, definitivamente não é desta fé que Johannes de Silentio está falando, muito embora Kierkegaard conheça Kant e, ao que tudo indica, tem o autor da *Crítica da Razão Prática* em sua mira ao se perguntar sobre a possibilidade de um dever absoluto para com o Absoluto. A fé exigida para que o indivíduo se torne um eu não é a racional pura de Kant (EVANS, 1993, p. 87). O cavaleiro da fé não é reconhecido por seu estrito cumprimento do dever moral e tampouco por ter se tornado autônomo ou por ter adquirido uma fé racional (o que para Kierkegaard seria o ápice do contrassenso, visto que o simples fato de pressupor uma fé racional já implicaria em não ter fé). A primeira ética pode até estar amparada em uma razão prática, mas o máximo que tal razão moral poderia alcançar é a autonomia do agente moral. Kierkegaard quer pensar em uma segunda ética, que vai além da primeira e que opera com aquilo que Kant combateu a todo custo, isto é, com a heteronomia.

O que Johannes de Silentio observa em relação a Abraão também não se reduz a Hegel, pois seu propósito é justamente o de pensar o personagem bíblico enquanto um contraexemplo à visão de mundo hegeliana. A primeira ética pode ter muita semelhança com Hegel, todavia, Abraão não pode ser abarcado dentro de um arcabouço conceitual hegeliano.

De acordo com Hegel,⁷ tanto a universalidade quanto a individualidade precisam ser articuladas. É preciso conectá-las para interligar o indivíduo isolado e o coletivo. A razão individual possui sua existência, efetividade e verdade apenas na razão universal. Isso significa que, na visão de Hegel, a independência da racionalidade singular só pode ser corretamente vivenciada e assegurada, não no isolamento do universal, mas sim em seu seio. Esta é a passagem da independência para a liberdade. A verdadeira independência do indivíduo é aquela na qual ele vive no seio comum de outras consciências de si. A consciência individual só será livre se compartilhar uma existência comum com outras consciências.

⁶ Kant faz estas observações especialmente no segundo livro da *Crítica da Razão Prática*, denominado *Dialética da razão prática pura*.

⁷ Hegel faz estas observações na *Fenomenologia do Espírito* no capítulo V B, denominado: A efetivação da consciência de si racional através de si mesma, no segundo parágrafo.

Eis aqui um ponto crucial em que Kierkegaard, por meio dos pseudônimos, está em desacordo com Hegel. Se a fé é o ponto de chegada ao longo da tarefa do indivíduo, não está em jogo para Kierkegaard tão somente uma mediação articulada entre o individual e o universal. De novo, isto seria proceder como os heróis trágicos cujas ações podem ser compreendidas dentro do âmbito da generalidade ética. Há um aspecto que pode ser nocivo na convivência com outras consciências (para usar um termo hegeliano), que pode levar ao anonimato, ao nivelamento democrático e, por extensão, ao desespero existencial, a saber, o processo de massificação da existência. É com esta consciência que o indivíduo pode se tornar preso à categoria da multidão e sequer acessar a ética com a qual Kierkegaard está preocupado. Por conseguinte, a convivência de uma consciência com as outras nem sempre leva à liberdade como queria Hegel (HEGEL, 2014, p. 63). A liberdade não está na relação entre o universal e o particular, pois tornar-se livre é tornar-se si mesmo.

Kierkegaard, de fato, parece apresentar em *Temor e Tremor* esta primeira ética, do estádio ético, lastreada na razão, algo muito próximo das soluções kantianas e hegelianas (KIERKEGAARD, 2009, p. 25). O que não podemos deixar de notar é que se trata, em primeiro lugar, de um quadro descritivo e não de uma ética normativa a qual Johannes de Silentio faz adesão. Em segundo lugar, essa primeira ética era assim descrita para ser superada, pois não representa a própria solução kierkegaardiana para o tema da ética em geral. O movimento do cavaleiro da fé não poderia ser rigidamente classificado em um esquema conciliatório com os idealistas em questão, pois ele já não está mais na jurisdição do estádio ético. No ato de tornar-se si mesmo é inegociável que se tenha passado pelo geral, todavia é preciso superá-lo. Isto porque a esfera da ética não é, ela mesma, um *télos* último para as ações, visto que a primeira ética é insuficiente⁸ para o eu se autorrealizar. Neste sentido, mesmo que a primeira ética dialogue com Kant e com Hegel, ainda assim ela precisa ser transfigurada, porque não constitui o último passo para tornar-se livre. Tornar-se livre é, como dissemos, tornar-se si mesmo e, por extensão, é se tornar o Indivíduo singular. Para tanto, passar pelo estádio da ética constitui um momento importante, mas não o momento final.

O ato de Abraão de cumprir o desígnio divino na filosofia de Kierkegaard não pode ser, como querem os antinomistas, índice de que o tema da ética seja prescindível, mas também não pode ser, como querem os conciliadores, índice de que a ação de Abraão seja reduzida a chaves de explicações que o concilie com os autores idealistas discutidos neste tópico. Logo, a propósito do lugar da ética no interior da relação Indivíduo singular/ multidão, é preciso ressaltar que se trata mesmo de uma passagem. Trata-

⁸ Conforme Malantschuk: “Para se tornar o Indivíduo singular uma pessoa deve, primeiro de tudo, perceber a insuficiência e incerteza (fraudulência) do puramente temporal. Apenas então pode uma pessoa relacionar-se à verdade eterna, que é a condição positiva para se tornar Indivíduo singular” (MALANTSCHUK, 1980, p. 37)

se, não obstante, de uma passagem necessária, mas insuficiente para o êxito do processo de tornar-se si mesmo. Eis aqui o calcanhar de Aquiles dos conciliadores.

4. Conclusão: O que devemos fazer? Prelúdios de uma segunda ética

Se essa primeira ética aparece ao longo da reflexão kierkegaardiana, apenas como um quadro descritivo, significa que Kierkegaard, ao descrever o estágio ético, não pretendia oferecer conteúdo positivo. Voltamo-nos às questões iniciais da reflexão aqui proposta: Kierkegaard teria, ele mesmo, alguma colaboração a oferecer no que diz respeito ao tema da ética? E mais, estaria diretamente interessado nesta temática, ou seu interesse era apenas indireto, na medida em que se perguntava sobre a ética somente para pensar o problema de tornar-se cristão?

Segundo nossa exposição, Kierkegaard tem algo a dizer não apenas no que diz respeito a uma metaética, mas também oferece contribuições importantes quanto ao propósito da segunda pergunta kantiana. Quem ajuda a pensar esta questão são os textos *O Conceito de Angústia* e *As Obras do Amor*. Enquanto no primeiro livro Haufniensis apresenta a distinção entre primeira e segunda ética, no segundo vemos o próprio Kierkegaard traçar a tarefa de pensar uma ética cristã. Kierkegaard distingue, por meio desse pseudônimo, duas éticas. A primeira tem a propriedade de ser imanente e objetiva, de modo que visa responder à questão kantiana sobre o que de fato se deve fazer. A segunda ética, por sua vez, é transcendente e subjetiva, e tem como ponto nodal responder à pergunta sobre o que podemos fazer. Se o movimento da primeira ética partia de uma idealidade, de cima para baixo, na segunda ética é o inverso que está em jogo, isto é, trata-se de um movimento que parte da realidade de baixo para cima. A segunda ética já compreendeu que fazer exigências ideais desconsiderando a condição humana do pecado é inútil, pois uma “...ética que ignora o pecado é ciência perfeitamente vã, mas se ela o admite, encontra-se por tal fato fora de sua esfera” (KIERKEGAARD, 2010).

A primeira ética se desespera porque ignora um problema antropológico. Ignora o pecado enquanto situação latente da condição humana. Já a segunda ética estaria com os olhos atentos não para a filosofia enquanto tal, mas sim para a Dogmática cristã. Neste âmbito, verdade é subjetividade. O que importa é a pergunta pela interioridade do eu e em que medida este eu pode tornar-se si mesmo abrindo-se para o eterno.

Com efeito, enquanto na estética o indivíduo carece de uma alteridade, pois está centrado em si mesmo e no prazer de seu instante particular, no estágio ético há, como mostrou Johannes de Silentio, uma alteridade horizontal, com a sociedade e as convenções sociais, enquanto no estágio religioso, ou se

preferirmos, na segunda ética, a alteridade é absoluta e se estabelece de maneira vertical com o Outro Absoluto.

Kierkegaard, de fato, não fundamentou uma concepção de ética, assim como não escreveu nenhum manual de condutas. Contudo, ao distinguir uma primeira ética de uma segunda e ao sustentar que a segunda ética parte de baixo para cima, Kierkegaard quer não apenas evitar o desespero da primeira ética (ideal demais), mas sobretudo circunscrever o terreno da segunda, a saber, o terreno do que Haufniensis no *Conceito de Angústia* está chamando de Dogmática cristã. A segunda ética, portanto, exige do sujeito, e isto é fundamental, apenas o que ele efetivamente pode fazer. Essa primeira ética, por sua vez, quer seja tomada com ares kantianos quer hegelianos, constitui-se como uma empreitada abstrata, afastada da existência efetiva, pois se perdeu em sua idealidade.

A segunda ética está diretamente relacionada com o estágio religioso. Nele, a exigência é de que o agente moral consiga lidar com uma heteronomia, na medida em que sua abertura através da fé traz à tona uma norma que não vem da coletividade, mas que toma o indivíduo isoladamente e o permite tornar-se si mesmo. Esta seria a única exigência da segunda ética, pois todo o resto já estaria contido nela. A única exigência é precisamente esta: tornar-se si mesmo.

Referências

- ALMEIDA, J. M.; VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- CLAIR, André. **Kierkegaard existence et éthique**. 2 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- _____. **Kierkegaard, penser le singulier**. 1 ed. Paris: Cerf, 1993.
- _____. **Kierkegaard, pseudonymie et paradoxe- la pensée dialectique de Kierkegaard**. 1 ed. Paris: J. Vrin, 1976.
- EVANS C. Stephen. “Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling” in **International Kierkegaard commentary: Fear and Trembling and Repetition** vl. 6. 1 ed. Georgia: Mercer University Press, 1993.
- _____. Is the Concept of an Absolute Duty toward God Morally Unintelligible?” in **Kierkegaard's Fear and trembling: Critical Appraisals**, ed. Perkins, Eugene. 1 ed. Oregon: University of Alabama Press, 1981.
- _____. **Kierkegaard an Introduction**. 1 ed. New York: Cambridge University Press, 2009.
- _____. **Kierkegaard On Faith and the Self Collected Essays**. 1 ed. Texas: Baylor University Press, 2006.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard e sua concepção de fé cristã**. 1 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- HEGEL, G.W. **Fenomenologia do Espírito**. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. **Filosofia da História**. 2 ed. Brasília: UNB, 1995.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. trad. Orlando Vitorino. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Crítica da Razão Prática**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. 3 ed. São Paulo: Barcarolla, 2009.

KIERKEGAARD, Soren. **As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Trad. de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. 1 ed. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **O Conceito de Angustia**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2 ed. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas filosóficas**: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus. Trad. Álvaro L. M. Valls. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2013. V.1.

_____. **Temor e Tremor**. Trad. Elisabete M. Sousa. 1 ed. Lisboa: Relógio d'água, 2009.

LEE, Seung-Goo "The Antithesis between the Religious View of Ethics and the Rationalistic View of Ethics in Fear and Trembling in **International Kierkegaard commentary: Fear and Trembling and Repetition** vl. 6. 1 ed. Georgia: Mercer University Press, 1993.

MALANTSCHUK, Gregor. **The controversial Kierkegaard**. 1 ed. Canadá: Wilfrid Laurier University Press, 1980.

POLITIS, Hélène, **Le vocabulaire de Kierkegaard**. 1 ed. Paris: Ed. Ellipses, 2001.

SAMPAIO, Laura C. F. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard: Continuidade ou Ruptura?**, 2010. Tese de Doutorado- Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010

VALLS, Álvaro L. M. "Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B". in **Foundations of Kierkegaard's Vision of Community**. Ed. George Connell and C. Stephen Evans. 1 ed. New Jersey and London: Humanities Press. 1992.

WESTPHAL, Merold. "Kierkegaard's Psychology and unconscious despair", in **International Kierkegaard commentary: The sickness unto death**. V. 19. 1 ed. Georgia: Mercer University Press, 1984.

_____. "Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B". in **Foundations of Kierkegaard's Vision of Community**. Ed. George Connell and C. Stephen Evans. 1 ed. New Jersey and London: Humanities Press. 1992.

Recebido em: 31/03/2022

Aceito em: 04/05/2022