

A construção de uma moral da existencialização do indivíduo a partir da ética sapiencial kierkegaardiana em consonância com a ética prudencial kantiana

**The construction of a moral for the existent from the wisdom kierkegaardien
ethic in accordance with prudential kantian ethic**

André de Oliveira
UFT
profmsandre@hotmail.com

Resumo: Neste artigo, será deliberada a forma como a moral da existencialização começa por se formar nos escritos kierkegaardianos, principalmente aqueles que se restringem ao livro *A alternativa* e como a conceituação de tais princípios éticos relaciona-se formando um corpus sapiencial, aludindo-se, primariamente, à ética prudencial kantiana, em voga no século XIX.

Palavras-chave: moral da existência - *Indivíduo* - ética sapiencial

Abstract: In this article, shall be decided how the moral's fact existential begins to form in a Kierkegaardian writings, especially those confined to the book *The alternative*, such as the concept of ethical principles related to form a corpus of wisdom, alluding to, primarily, prudential kantian ethic, in vogue in the XIX century.

Keywords: moral of existence - *Individual* - ethical wisdom

Introdução

Vislumbrar um Kierkegaard integralmente filosófico, dissuadido de todas as protuberâncias místico-metafísicas que seu pensamento externou, e desaquecido de toda queda teológica em relação ao conceito de existência/existente, parece constituir-se numa tarefa aporética com o mesmo efeito que se teria, por exemplo, a

oferta de óculos a um pato; se um por um lado, é pela conceitualidade teológica que sua obra e seu pensamento ganham a categoria de “cristão”, por outro lado, é na superação do idealismo pela idéia mesma, do conceito pela vida, da consciência de existir, que se autoexplica, pela existência, que iremos verificar que seu pensamento se arraiga à sua obra e que o ser do indivíduo pensador implica-se na análise do mesmo *Indivíduo Existente (Der Einzelte/Der Eksistenz)*. Sua gesticulação filosófica não se produz, se dá. A caracterização que a acompanha, outrossim, predispôs as linhas sobre as quais o existencialismo propôs-se empreender, em seu princípio, como movimento libertário do homem face ao conjunto de liberdades reconhecíveis no evento contemporâneo. Ora, esta reflexão filosófica, de cunho existencial, também significa-se existencialista, pois sua reflexão não somente repercute uma ontologia humana, a partir das intrincadas relações revigoradas sob um novo prisma de expectativas sobre o homem, mas também uma ética veiculada a certa idéia de transcendentalidade, superação e ressurgimento de uma consciência integralmente predisposta ao mundo das coisas. Á guisa da constituição do existencialismo, a reflexão kierkegaardiana sobre o indivíduo assume a conotação de mola mestra de um novo foco sobre o agir humano, ao perceber que este indivíduo faz-se ao conscientizar-se interiormente do apelo a que é chamado a auscultar, assumindo, desse modo, sua existencialidade. Como esta ética é suscitada pelo teor interno da ação (faculdade de sentir-se em meio a algo), e da forma como recobra-se em um recolher-se analítico, que suspende a ação e provoca a ulterior escolha, pode a mesma ser chamada de *sapiencial*. A longitude do termo, aqui evocado em sua amplidão filosófica, recai sobre o que comumente pode ser chamado de *meditativo* e pode, destarte, assemelhar-se ao *thaumazzein grego*: a ação é interrompida para que o pensamento sobrevenha; a escolha é a dinâmica sobre a qual um indivíduo define-se ou não livre, perante si, aquela ação, em sentido estritamente schellingiano, observada por Kierkegaard e os demais filósofos existencialistas posteriores a ele. Tal ética que acompanha esta

predição não visa constituir-se formalmente, mas pelos apontamentos interiores que a consciência de existir demandará.

Estes aspectos corroboram, amiúde, o perfilamento de um Kierkegaard moralista justamente pelas acepções dos termos com os quais *sua* ética é assumida, em seu formato passional, rebelde ao sistema em voga e prontamente recapitulável à noção de intenção. Esta ética, de cunho factível e emotivo, tem suas razões preditas na razão prática, mas descreve, por sua vez, também, um discurso sobre a *prática da razão na vida existente*. Chamemos a oferta deste discurso moral sobre a existência do indivíduo de *logos ético kierkegaardiano*, cuja ascendência literária recompõe a práxis cristã de vivência no sentido de afeiçoá-la a uma espécie de reflexão abrangentemente humana. Veremos em que pontos da obra de Kierkegaard este *logos* começa por formar-se, como meio de combater a eterna escravização eidética a que o homem romântico vê-se aprisionado. É uma ética que apresenta-se pela possibilidade do escândalo e vê o paradoxo como fim e não meio de uma racionalidade que esboce o real sentido da ação.

O logos etico kierkegaardiano (discursos éticos kierkegaardianos)

Quem tem um ensinamento a confiar ao povo e combate para ganhá-los certamente tem um testemunho a que dirige sem hesitar ao indivíduo singular. Mas quando esse testemunho falha, então ele indubitavelmente percebe que o poder lhe foi tirado, e embora isso seja muito duro, ele entretanto reconcilia-se com Deus em seu coração. Ele pode sofrer como quem foi abandonado pelo noivo ou pela alegria, mas não correu sem objetivo quem não se esquece que melhor que salvar os outros é salvar a alma, subjugando a mente indócil à obediência da fé, guardando-se dos pensamentos extraviados ao manter-se nos limites do amor pelo poder da convicção. É benéfico falar disso, e qualquer pessoa honesta certamente confessa que é abençoado por a própria casa em ordem desta forma quando se remiu o tempo com uma grande obra embora tendo-lhe sido atribuída uma menor. (KIERKEGAARD, Soeren.

“O fortalecimento do homem interior” in *Três discursos edificantes de 1843*, p. 60 – grifos nossos).

A exegese do excerto do referido discurso acima permite entender a que tipo de moral ou redenção Kierkegaard pretende aludir. Esta moral vai se evidenciando pelo testemunho daquele que o oportuniza e se plenifica na atitude de pretender-se salvar a si próprio. O conceito de alma, em Kierkegaard, remete-se à esfera do *Indivíduo singular*, aquele que dá testemunho de suas obras, sendo o próprio testemunho sua obra. Neste sentido, é ao homem interior de que esta ética recolhe seu sentido absoluto, pois, eventualiza-se, na interioridade da consciência, a possibilidade de estar diante de Deus¹. Esta prerrogativa existencial pretende, ainda, desprender o *Indivíduo* de si mesmo, para que verifique, especulativamente, sua existência. No canto do silêncio de sua vigília pela existência, o *Indivíduo* descobre-se como alguém que existe e não tão-somente como alguém que serve a algo ou serve para algo. A manifestação da existência, pelo *Indivíduo Singular*, se dá no ato de reconhecer que no seu particular vazio interno proliferam-se as vozes mudas que denotam as dúvidas sobre as quais incide-se a vida concreta. Esta vida, ao ser conduzida, deve estar conteudizada pelo amor e pela paixão incerta, dados tão fugazes e, ao mesmo tempo, tão determinantes da ação do *Indivíduo*, em pensamento e movimento. Afirma Kierkegaard, no *Post-Scriptum não científico às migalhas filosóficas* que:

Praticas a arte de tornar-se enigmático a todo mundo. Meu jovem amigo, supõe que ninguém se preocupe em decifrar seu enigma, que prazer isto te proporcionaria? Porém, antes de tudo, em teu próprio interesse, no interesse de tua salvação – pois não conheço nenhum estado de alma ao qual melhor se aplique o termo perdição – contém essa ruína, essa paixão do aniquilamento que explode em ti. É isso o que queres, queres aniquilar tudo, queres saciar a fome de dúvida que alimentas, no tocante à existência. É com este objetivo que te formas, que

¹ (...) ele entretanto reconcilia-se com Deus em seu coração. (KIERKEGAARD, Soeren. “O fortalecimento do homem interior” in *Três discursos edificantes de 1843*, p. 60 – grifos nossos).

fortaleces teu espírito, pois não te titubeias em confessar que não serves para nada. Não há senão uma coisa que te causa prazer; dar a volta ao redor da existência durante sete dias, tocando trombeta e, em seguida, deixar que tudo desabe, para que tua alma possa acalmar-se, sim, tornar-se triste para que possas engendrar o eco, pois o eco só pode ser ouvido no vazio. (KIERKEGAARD, Soeren. “Post-Scriptum” in REICHMANN, Ernani. *Soeren Kierkegaard*, p. 115 – grifos nossos).

Ora, resta a evidência, segundo os apontamentos kierkegaardianos acima, que, na alma do *Indivíduo Singular*, dispõem-se concomitantemente, sua salvação e perdição e que a grande carência ou falta de paixão a prefigurar-se na existência interior é a causa do não discernimento quando, na vida concreta, uma opera *por sobre* a outra. A não apreciação da salvação, ou, a dúvida alimentada sobre o que, em um estado de ação, condiz-se como *salvação* ou *perdição*, é o que define a perda do sentido de orientação do existir: não se sabe para que lado o indivíduo deve caminhar, pois seus propósitos, intencionalmente, não se encontram definidos a priori como transcendentais ou meramente mecânicos ou exteriores. Doravante, a incerteza mesma é elemento da existência. A ética que permite entender tal dimensionamento é aquela que pretenda conciliar o elemento da autonomia da ação com o da teonomia da transcendência, aquela que resgate, em uníssono, o aspecto religioso e racional e ofereça, oportunamente, a chance de que se produza uma filosofização da teologia psicológica, ao tratar o Indivíduo como ser existente, de carne, osso e energia intelectual e de intenções transcendentais.

Existir também é um ato de difícil conciliação entre o que se apresenta como interno e externo ao indivíduo. Somam-se-lhe à angústia da indecisão e da incerteza que alimenta interiormente as agruras e dificuldades da vida comunitária, social e/ou relacional. Lidando com estes paralelos, o *Indivíduo* é compelido a *saltar para a vida*, e nisto resultará o centro de seu testemunho, ponto nuclear do sentido transcendente e categórico de sua ação. E nisso, a angústia da espera desvanece-se ao saber da prova

de que, lançando-se à vida, o *Indivíduo* encontra-se diante de si mesmo, perante o Absolutamente Outro.

Retoma-se, pois, aqui, o Kierkegaard expressou em “O fortalecimento do homem interior”, na fase derradeira do discurso:

(...) para ele a preocupação que vem de fora tornou-se amiga pouco a pouco. Ela uniu-se à preocupação dentro dele; guardou-o de ser enganado quanto à vida; ajudou-o a permitir que sua alma megulhasse mais e mais profundamente na preocupação até que encontrasse o testemunho. Então, pouco a pouco, ele tornou-se mais leve; gradualmente, lançou borda afora o peso mundano dos desejos terrenos e descansou com o testemunho em Deus, abençoado pela esperança que ganhara. (KIERKEGAARD, Soeren. “O fortalecimento do homem interior” in *Três discursos edificantes de 1843*, p. 81).

Esta esperança a que alude Kierkegaard é auto-alimentável, baseada em uma fé insólita, que acusa a tudo quanto seja mundano de perigoso ou desviador. Tal esperança se nutre da paciência, tema tão caro a Kierkegaard e componente da estrutura de seu *logos ético*. Nos *Dois discursos edificantes de 1844*, o pensador danês relacionará o tema ao conceito de alma, parte entitativa de amplitude de seu pensamento moral. A paciência age no interior humano, pondo o *Indivíduo* confiante na utopia do entendimento entre si, as pessoas (outro homem) e Deus. Ultrapassa a compreensão limitadora do *mal radical* no qual os homens estejam prestes a cair, lançando-se das normas para refestelarem as possibilidades de sua desconfiança natural. Este conceito (o de Paciência em relação ao *mal radical*), outrossim, goza de uma caracterização *sapiencial*, porque, indica o pressuposto da experiência, o testemunho por concreteza e não, única e exclusivamente, uma possibilidade de um suposto *prejudicar-se mutuamente*, colocado, em outras reflexões, pela ética kantiana no apontamento da maldade social proliferada no reino das coisas. Recolhem-se, para exemplo desta apreciação, as próprias palavras de Kierkegaard:

Paciência não se conserva na zombaria do desespero, a qual sorri do propósito como de uma travessura infantil; não se mantém na companhia da miserabilidade do entendimento que faz o propósito trivial, desde que o propósito que se resolve a agir com o socorro de Deus certamente não é trivial! Ainda que a tarefa seja humilde, querer cumpri-la com o auxílio de Deus torna o propósito maior que tudo que surgiu no coração do homem natural. Não é desconfiança da vida que paciência ensine, não é desconfiança que ela descubra que o propósito nunca atinja sua meta, porque a meta é Deus, e nesse sentido paciência ensina confiança na vida, e provavelmente seu propósito é pobre em adornos, mas intimamente glorioso, fiel e inabalável em seu todo tempo. (KIERKEGAARD, Soeren. "Preservar a alma em paciência" in *Dois discursos edificantes de 1844*, p. 25-26).

Já que se afirmou, todavia, que a ética existencial de Kierkegaard pretende ir além do formalismo ético kantiano, ao adotar a experiência individual, a paixão psicológica e a dogmática bíblica como pontos de apoio para a tecitura de sua reflexão sobre o agir moral humano, destacando-se, para tal reflexão, certa *sabedoria* instituída pela relação com o absoluto, enquanto devir. Sobremaneira, tal sabedoria engaja-se na luta contra o relativismo filosófico e destaca a oportunização perene da experiência moral significativa, entendida como saber agir (ética kantiana), mas também, como agir sabendo (ética kierkegaardiana). Os dois pontos de vista incluem o preceito de igualdade, aquele preceito que clama pelas origens da dignidade natural do homem, este ente intermediariamente coletivo e individual. Green (1992), afirma a influência que o pensamento kantiano granjeou, metodologicamente, neste ponto, no pensamento kierkegaardiano, ressaltando, no entanto, que a ética kierkegaardiana revela o mais alto teor filosófico da publicação do último autor.²

² The Idea that Kant's method of treating philosophical subjects might have influenced Kierkegaard seems initially preposterous. What can Kant's philosophy, with its elaborate emphasis on system building, on architectonic, and on the remorseless and sometimes tedious exposition of concepts, have to do with the work of a philosophical gadfly like Kierkegaard, who disdained all systems and whose writings are often a "dialectical lyric", as much poetry and literature as they are philosophy? On almost no matter do these two thinkers seem further apart than on their approach to philosophizing and philosophical

Moral da existencialização do indivíduo

A moda de pensar o existente inaugura-se na elencação de um Kierkegaard eminentemente filosófico. Clair (1997) chama a atenção para o fato de como o pensador danês inaugurar o tratamento do conceito, correlacionando, outrossim, a consciência de pensar com a liberdade de ação no momento em que o ser *dá-se lá*, no inalcançável âmago de sua subjetividade. O chamado “fato/ocupação” do filósofo é entender como a existência se expressa vinculando-se ao conceito, palavra e ação. Neste sentido, faz-se necessário perguntar: “Como o pensamento relaciona-se para com a existência?”. Clair, compreendendo Kierkegaard, afirma, dentre outros pressupostos, que, no repertório das reflexões do pensador dinamarquês existir seja o mesmo que pensar³.

Ora, se o pensamento acentua a práxis da existência, à medida em que a dinamiza, no início, pela subjetividade interior do existente, falar de uma ação existencial significa, de acordo com esta apreciação, indicar de qual tipo de moralização retira seus valores transcendentais. Assim sendo, neste aspecto, quando se trata de abordar a que tipo de produção ética pode ser categorizada a reflexão existencial kierkegaardiana, não sobra outra hipótese senão a de figuração da existencialização do *Indivíduo enquanto Existente*, instituindo, outrossim, para o próprio ato da existência, o teor de sua afirmação prática, que aponta, enfaticamente, para “os caminhos da vida”.

writing. Yet here I want to suggest that Kierkegaard may have owed a debt to Kant (GREEN, *Kierkegaard and Kant – The hidden debt*, p. 109).

³ (...) exister est un fait, ou plutôt exister, c’est être de fait, être-là (*at vaere til*). L’existents est, sous sa forme élémentaire, *Tilvaerelse*. Mais cette qualification est la plus pauvre qui soit, étant la simple affirmation d’être-de-là d’un être humaine, sans aucune détermination. La tâche philosophique est de faire comprendre les déterminations de l’existence, de la penser. Pour ce faire, Kierkegaard a d’abord forgé un terme nouveau, le terme de l’*existentiel*. Par ce terme est nommé le champ que la pensée se donne. Or, lorsque Kierkegaard l’emploie pour la première fois, c’est en le rapportant à celui de “déterminations intermédiaires”(…). Là est le cœur de la pensée de l’existence. Que l’existence puisse être déterminée, qu’elle soit le corrélat d’un concept, qu’on puisse la dire avec précision, c’est bien la tâche du philosophe (CLAIR, André. *Kierkegaard: existence et éthique*, p. 7).

É preciso, no entanto, observar, que as esferas de existência, não contribuem, uma após outra, para a consciência do eu, resgatada na veiculação do sujeito, em sua existência mesma. Quando o sujeito volta-se à experiência de existir, o mundo se-lhe torna uma norma e ver-se relacionando-se a esta norma é dar-se por inteiro à atividade de demorar-se, passional e emotivamente, para com as coisas. Neste sentido, a existência retoma seu sentido específico de concretude: ela, enquanto realidade pensada, traduz-se, organicamente, como realidade vivida e toda moral para a existencialização, em termos desta conceitualização nova, encontrada em Kierkegaard, tornar-se-á uma *moral da experiência, do trato, do tirocíneo, da constatação do contraditório e escandaloso*, que supera os liames que o sistema entrou, idealisticamente, por sobre o *indivíduo*. Desvela-se, aqui, a real importância da liberdade para engendrar as vicissitudes da existência: ela já não pode ser mais protagonizada reflexivamente, como um conceito ou abstração determinante dos cenários de ação pautados pela consciência de existir, porque, em seu bojo, esconde-se a intocável dignidade do homem. Cornélio Fabro ressalta este argumento ontológico em favor da essencialidade da liberdade em sua obra *L'essere et la libertà*, de 1967-68⁴.

Fabro, tal como Kierkegaard, é um cristão que, de forma incisiva, através de suas obras, espera que seus leitores se convençam da revelação cristã, através das disposições filosóficas prototípicas nelas encadeadas. Também parte, por vezes paralelamente, da consideração que seus contemporâneos não sejam cristãos, ou ainda, que pareçam apresentar-se à parte do sistema religioso de pensamento e doutrina no qual o Cristianismo historicamente tornou-se. Ora, se, decerto, não se pode interrogar que o que faz seja tarefa filosófica, ao menos credita-se que tal filosofia

⁴ Reproduzimos, sob a forma de tradução, a que ponto Fabro medeia para reafirmar o valor metafisicamente soberano que a liberdade granjeia à existência: "(...) porém, não se entende mais nada, porque se a liberdade, que é o ato qualitativo mais profundo, mais íntimo, mais constitutivo, mais inalienável, mais incomunicável, mais interior (...) é reduzida a uma propriedade de conteúdo fundante, então ela não pode ser mais constitutiva da dignidade mesma da pessoa" (FABRO, Cornélio. *L'essere et la libertà*, p. 93).

peculiarmente descrita a partir de seu autor esteja amalgamada como reflexões teológicas muito particulares. Na ânsia de Kierkegaard, e também Fabro, predefinirem o que seja a existência, o ser e a transcendência, os apontamentos de ambos convergem para o limiar de aceitação do Absoluto como instância determinadora da condição do homem fazer-se presente entre as coisas, tornando-se humano no mundo e recolhendo, desta experiência, a latência de sentir-se existindo, isto é, de ousar interpor sua liberdade, na ação que se encerra temporal e espacialmente.

Na Introdução ao *Meu ponto de vista como escritor*, Kierkegaard declara sua preferência ao tema cristão, dele fazendo a vertente máxima de seu pensamento:

(...) O conteúdo deste pequeno livro afirma, pois, o que realmente signifiquei como escritor: que sou e tenho sido um escritor religioso, que a totalidade do meu trabalho como escritor se relaciona com o Cristianismo, que o problema de 'chegar a ser cristão', com sua polêmica direta ou indireta contra a monstruosa ilusão que chamamos Crístandade, ou contra a ilusão de que em um país como o nosso todos somos cristãos. (KIERKEGAARD, Soeren. *Meu ponto de vista como escritor*, p. 05).

A polissemia desta citação abre várias frentes hermenêuticas que visam, sobremaneira, coincidir-se com o pensamento kierkegaardiano face ao contexto social e humano que envolve o indivíduo e escritor Kierkegaard. Uma destas frentes possivelmente queira aludir à facticidade do *tornar-se cristão*. Se compreende-se que são as ações de uma pessoa a genuína precisão com a qual esta mesma pessoa, perante outras e perante Deus, possa ser considerada como 'pessoa de fé' ou 'boa pessoa', então, são as conseqüências de suas obras e não a imediatez de seu discurso ou a nomeação de sua identidade religiosa o que prefigura sua moralidade. Ora, a moralidade, neste primeiro momento, independe da crença, quer seja, por exemplo, no Cristianismo ou Paganismo. Remonta-se, pois, à criteriologia clássica dos costumes, ressaltando-se, todavia, que, mesmo não podendo ser considerado um cristão, uma pessoa pode assumir os valores cristãos, desde que estes sejam genuinamente

reconhecidos como valores éticos íntegros e condizentes com a *idéia de humanidade*⁵. Kierkegaard, indiretamente, quis aludir à eventualidade do *tornar-se cristão* tal como *tornar-se ético* e, embora sua preceituação filosófica sobre moral seja de inspiração cristã, no fundo, o que parece demonstrar, como forma de sua *moral da existencialização do indivíduo*, é a presciência helênica, sobretudo, a socrática. Este ponto veicula-se, pois, ao tratamento que adotou-se, no início deste estudo, para considerar Kierkegaard um filósofo moral, amparado nas considerações filosóficas de outros pensadores clássicos, tais como Sócrates e seus intérpretes, dos quais, aqui, citou-se o nome de Schelling.

Doravante, o decurso da delineação de um propósito de moral em Kierkegaard, vai além da fase tardia do romantismo alemão. Tal delineação também deixa-se ser absorvida pela reformulação da *idéia de dever*, protagonizada pela influência do kantismo do século XIX, como tentativa de refestelar a *idéia*, presente em Hegel, de *estado necessário da ética (Sittlichkeit)*.

Kierkegaard, em *A alternativa*, expressa esta reação, afirmando a imposição do homem frente à *idéia de ética*, colocando em xeque a pressuposição de que o devir se estipula na peripécia mesma do que espera-se que o homem tenha de fazer. Não se trata, aqui, da *idéia de causalidade moral exterior*, configurada no hegelianismo, mas de afirmar-se cotingencialmente, isto é, de superar-se em meio às prerrogativas que ensejam tanto as expectativas quanto à atenção aos valores que o Indivíduo deve empreender. São palavras do próprio Kierkegaard:

Lembrarei aqui a definição da ética, antes expressada: a ética é que faz com que o homem devesse o que devém. Não faz, portanto, do homem algo distinto de si mesmo, não aniquila o estético, senão o transfigura. Para que um homem possa viver eticamente é necessário que tome consciência de si mesmo tão profundamente que nenhuma contingência se lhe escape. A ética não borra essa concreção, mas vê nesta sua tarefa, vê a matéria com a qual deve formar e o que deve formar.

⁵ Possibilidade temática com a qual Kant inaugurou sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

(KIERKEGAARD, Soeren. *A alternativa* in REICHMANN, Ernani. *Soeren Kierkegaard*, p. 132 – grifos nossos).

Esta tomada de consciência do eu é verificada por Kierkegaard como tomada de consciência da moralidade. Já não se pode, a partir de então, encontrar em Kierkegaard uma razão que o vincule ao hegelianismo, mas que, antes, todas as razões, por meio das quais empreende-se sua compreensão de moral, encontram-se em desalinho para com Hegel, ao expressar a preferência da negatividade socrática como indulto para o pensamento, despertada pela ironia e maiêutica. Kierkegaard adota o discurso socrático do *procedimento moral* segundo o qual a ética produz-se quando o bem é atingido indo-se ao seu encontro e não esperando com que sobrevenha por si mesmo ou pelo *Geist*. Neste sentido, além de emitir sua discordância, Kierkegaard denuncia Hegel, considerando sua *geistphilosophiae* como forçosa à aquisição de liberdade, que, removida de todas concepções, a ela inerentes, não conduz o indivíduo a si mesmo, nem lhe demonstra o bem interior a que tanto procurava. Se por um lado, Hegel estabelece a tratativa ao que seja o bem, sem caracterizá-lo em vias de concreta, Sócrates demonstra-o, através da busca da subjetividade, em que o *gnose the authum* coincide. Amiúde, a reflexão empreendida por Kierkegaard é um apelo, à guisa e modo socrático, pela subjetividade que a especulação fez-se perder em meio ao emaranhado de conceitos hegelianos prestidigitadores insuficientes para, por exemplo, encetarem uma resposta à dor individual em que acarreta-se, também, a existência. Que se tenha noção, aqui, de como o próprio Kierkegaard, neste ponto, comparou os dois filósofos em sua dissertação sobre *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*:

Hegel, para mostrar Sócrates como fundador da moral, concentra sua concepção de Sócrates *unilateralmente* sobre este ponto. O que ele pretende atribuir a Sócrates é a idéia do *bem*, mas com isso ele se embaraça quando precisa mostrar *como* Sócrates concebeu o bem. É aí propriamente que está o ponto complicado da concepção hegeliana de Sócrates; há uma tentativa constante de mostrar como Sócrates concebia o

bem, e o menos correto na mesma consiste, tanto quanto eu vejo, em que a direção da correnteza, na vida de Sócrates não é captada com exatidão. O movimento em Sócrates é este: ir até o bem. Sua importância no desenvolvimento do mundo está em dirigir-se ao bem mesmo sem ter chegado a tanto. Sua importância, para seus contemporâneos, está em tê-los induzido até aí. O sentido disto não é que ele, por assim dizer, na conclusão de sua vida tenha conseguido chegar até aí, mas em ter feito sua vida consistir em constantemente *alcançar e fazer outros alcançarem este ponto*. Mas nesta mesma medida, ele também alcança o verdadeiro, isto é, o verdadeiro em si e para si, alcança o belo, isto é, o belo em si e para si, e em geral alcança o ente em-si e para-si co mo ente em-si e para-si presente ao pensamento. (KIERKEGAARD, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, p. 178).

Denota-se desta consideração, a importância que Kierkegaard concede à vida enquanto elemento de vivificação do pensamento. Esta consideração tornará conseqüente a *moral da existencialização do indivíduo* que se adentra em sua reflexão sobre a existência. Kierkegaard valoriza, em detrimento à consideração de Hegel sobre Sócrates, a *forma* com a qual a própria existência define-se como critério maior de sua fundamentação moral, resultando-se disso que todo bem existencial não seja exterior à própria existência, mas encaminha-se no ato de dar-se a existência e de que a moral não resulte-se prototípica, mas continuamente por fazer-se, atentando-se ao fato de que esta experiência de soma de continuidades, sobre a qual a existência é empreendida, é demarcada pela angústia e desespero, expressões conaturais ao espírito humano, que vê-se, a partir de então, no direito de expressá-las ou, ainda, reconhecê-las. Amiúde, este direito apresenta-se sistematicamente negado ou não observado pela doutrina hegeliana.

Outra menção que Kierkegaard faz á ética reflete a dificuldade em vivê-la, isso em razão de que os indivíduos costumam desenvolver um apego ao que se lhes apresenta como exterior, imediato, útil e prático⁶. Esses preferem o estético, por duas

⁶ Cfr KIERKEGAARD, Soeren. *L'alternative*, livro I, cap. IV.

razões muito abrangentes. A primeira destas razões é o fato de o estético constituir-se um belo que se insinua anterior a qualquer consecução. É o belo dado, gratuito e, em relação ao qual o espírito humano não produz maiores esforços para consegui-lo, retê-lo ou melhorá-lo. O estético, assim sendo, seria o imediato. A segunda razão é a de que a via estética não apresenta, em seu pioneiro momento revelado, nenhum problema de ordem conflitiva ou competitiva. A estética não diz respeito à vida em comunidade, ainda que a vida comunitária grasse pelo envolvimento estético. A estética é o concreto que ilude. A ética é a verdadeira alusão à idéia de bondade no abstrato: por meio do conceito, pretende-se atingir o bem que, potencialmente, seja factível. E eis uma razão pelo fato de a ética, na reflexão kierkegaardiana, ser considerada o abstrato: ela está lá, repousando em sua conceitualidade, mas é da condição humana de existência buscá-la, sem ao menos, saber que cor tem ou que prazer de gosto ou de toque pode propiciar. A ética, para Kierkegaard assume, também, uma vicissitude irônica: convida os homens a estarem constantemente indo à sua procura, mas ela não se lhes oferece. Sendo geral, isto é, comum a toda reflexão sobre a ação em relação à qual a humanidade prossegue em caminhada, a ética demanda sofrimento (*pathos*) para obtê-la e retê-la e, quando retida, posta-se incompleta no espírito por ela engendrado. Elucida-se para esta comparação entre o ético e o estético o seguinte trecho de *A alternativa*:

Quando se considera o ético fora da personalidade e em relação exterior a ela, então, a gente tudo abandona e se desespera. A estética, como tal, é o desespero. A ética é o abstrato e, como tal, é importante para produzir qualquer coisa. Por conseguinte, é simultaneamente trágico e cômico ver pessoas que, com empenho honesto sofrem para realizar a ética, que como uma sombra sempre foge, enquanto acreditam alcançá-la (KIERKEGAARD, Soeren. *A alternativa* in REICHMANN, Ernani. *Soeren Kierkegaard*, p. 133).

O corolário da agitação que a ética faz irromper no *Indivíduo* se dá pela *redenção*. Este ponto é alongado na perspectiva kierkegaardiana de enredo de um

pensamento próprio. É neste momento que a filosofia especulativa se curva por sobre a teoria teológica, no escopo da intelectualização moral que faz-se perceber nos entremeares do *opus kierkegaardiano*. Para Kierkegaard, o ético não se faz transcender por sobre a vida do homem, indicando-lhe um caminho definitivo. A ética pode até preparar a escolha, mas a *boa escolha*, a que Kierkegaard chama de *deliberação*, só pode ser promovida e sentida em meio à religiosidade. Na religiosidade, paira ainda as irrupções do engano recorrente à escolha, mas esta escolha já se absolutizou. No mesmo *stadier*, a tranquilidade e a calma, hauridas na contemplação, são os poderosos sinais de que a caminhada continua, mas agora, de modo mais certo, mesmo que certa dúvida seja uma realidade (como no caso de Abraão e Isaac em *Temor e tremor*). As noções de certo/errado que antes predominavam como pontos de equilíbrio analógico nas éticas de antemão, principalmente a kantiana, deixam agora seu término filológico e filosófico cravado como item de estudo de moralidade e passam a ser evocadas como conceitos metafísico-religiosos. Em razão disso, é prudente afirmar que, em Kierkegaard, não podemos flexibilizar a moral como uma possibilidade de *eudaimonia*, como em Arsitóteles, mas como uma teofania propriamente individual que demarca as peculiaridades na escolha que faz o indivíduo pelo Absoluto. Mas esta escolha, elucidada alegoricamente, em um discurso de Kierkegaard, pela citação das *águas do poço de Betesda*, é agitada e tem seu tônus intermediário no estado ético. Observa-se, assim, o imperativo que a isto se refere, nos *Discursos Edificantes de 1844*:

Então não fascinemos e seduzamos a nós mesmos, não confundamos e vexemos uns aos outros ao fazer nossas triviais, transitórias expectativas, nossos momentâneos estados de esperança, nossas expressões e estados de espírito a regra e a explanação, mas aprendamos do passado, do que é findo de uma vez por todas, onde o tempo de espera não é alongado por nossa impaciência, e onde em troca o tempo da esperança não é encurtado pelo nossa alegre impaciência sobre o cumprimento. Então, mesmo se o discurso e a contemplação não são capazes de acalmar e esconder inteiramente o

pensamento laborioso na tranquilidade da deliberação, entretanto será benéfico a um homem interromper as preocupações diárias e as cativantes reposições do prazer, sobrepujar o desconsolado mal-entendido que quer ouvir apenas o que se aplica somente a esta situação particular, a fim de abrir-se para algo maior, a fim de dedicar-se para a única coisa que pode tornar-se o objeto da inquietação em uma bela e redentora forma. Apenas quando a *água no poço de Betesda* dera atçada, apenas então era um curativo descer a ela. Isso é mais facilmente compreensível em sentido espiritual, porque se a alma de um homem chega a uma paralisação na monotonia da inquietude e preocupação consigo mesma, então ele está confinando o apodrecimento da alma a não ser que a contemplação o atice e mova. Então se ele é movido, se ele, que estava deitado como um parálítico inválido, ganha força no movimento da contemplação para ir com ela, mas a cura completa não se segue imediatamente, entretanto jamais lhe será uma benção o haver sido movido e atçado, desde que apenas nisso há redenção, às vezes imediatamente, às vezes gradualmente (KIERKEGAARD, Soeren. “Paciência na esperança” in *Dois discursos edificantes de 1844*, p. 48-49 – grifos nossos).

O conceito de paciência, aqui não somente vislumbrado, mas descrito como *opção moral* alude à maneira sempre tácita de o indivíduo conduzir sua vida, de forma constante e contínua, em busca de um existir cada vez mais conteudizado de sentido. Mas a busca por este sentido não deixa de exprimir-se, amiúde, como uma alternativa. A alternativa é sempre demonstrada, em seu significado ético, pelo cumprimento do dever. Mas este dever deve ser buscado de forma livre e sábia, no interior existencial do indivíduo mesmo. O dever não se protagoniza como um anseio artificial ao homem; ele encontra-se nele. Quanto à noção de dever a ética kantiana é freqüente, embora adotada sem que assim o seja denominada, nos escritos kierkegaardianos, mormente os que prefiguram a concepção do estado ético⁷. E, neste estado, dada a concepção

⁷ Há neste ponto, uma citação que chama a atenção pela semelhança segundo a qual as duas propostas morais se entrelaçam em um constructo significativo: “A ética é determinada como dever e o dever, por sua parte, como uma multiplicidade de proposições particulares. O indivíduo e o dever encontram-se, porém, um fora do outro. A vida cheia de deveres é naturalmente muito feia e aborrecida e se a ética

que dele se fez em *A alternativa*, se promulga não apenas a capacidade de escolher, mas a de *dever escolher*.

Ora, o dever da escolha deve se dar entre uma ou outra coisa. Ambas coisas, presentes cada uma, nos parâmetros da escolha, concorrem entre si para adquirirem a auscultação da consciência. Este problema será tratado de uma forma mais incisiva, n' *A alternativa*, ainda que a obra, em si, não verse exclusivamente sobre o termo *escolha*. Doravante, é nesta obra que se perfilam as implicações, no veio do pensamento kierkegaardiano, para a estruturação de uma ética sapiencial.

A alternativa: conjetura de uma ética sapiencial

Um grande desafio que se coloca fortuitamente na perfilação de uma ética sapiencial da existência, em Kierkegaard, é a questão da escolha quando esta tem à sua frente a norma, que é fonte do juízo universal segundo o qual os valores éticos devam ser propugnados. A escolha demanda uma instância subjetiva e a norma uma caracterização geral de expectativas de conduta a serem cumpridas objetivamente. E toda objetividade moral colocará como valor soberano aquilo que, cultural ou estruturalmente, tenha as condições de ser denominado de Bem.

Para Kierkegaard, o bem sempre tem um sentido de infinito e de transcendência. Não se difere idealmente quando localizado na consciência subjetiva de cada um dos indivíduos. Mas pretender que ele seja universal é isolá-lo da apreciação subjetiva que cada indivíduo poderia lhe dar. Além disso, transformar o bem em uma categoria geral seria transformá-lo numa espécie abstrata de conceito. Portanto, o bem da generalidade – e, portanto, da ética – é o bem que ocorre em cada indivíduo quando se lhe ocorre o ato de existir (OLIVEIRA, André. *Consciência e liberdade em Kierkegaard*, p. 189).

não tivesse uma união mais profunda com a personalidade, seria muito difícil mantê-la contra a estética. Reconheço que há muita gente que aceita essa vida. A causa, porém, reside não no dever, mas nos homens” (KIERKEGAARD, Soeren. *A alternativa* in REICHMANN, Ernani. *Soeren Kierkegaard*, p. 132).

A escolha, categoria por excelência posta no livro *A alternativa*, insufla a ética, isto é, o geral, de seu princípio existencial mais puro: o *princípio de existir*. A interioridade que justifica tal fato trava sua tensão para com a exterioridade do ato em que o *Indivíduo* pretenda verificar os motivos pelos quais a ética se lhe compete. Convém, pois, que a ética, imperativamente, se lhe torne auxílio na escolha, ao mesmo tempo, remetendo-lhe à norma. Na tábua da norma e de seu cumprimento, espontaneamente se desenrola o diálogo necessário entre subjetividade insólita e comunidade de indivíduos. Ademais, como atesta o próprio juiz Guilherme⁸, é nas intermediações das individualidades, que cada homem se potencializa como existente, isto é, em sentido pleno, desenvolve seu grau de existência sem incorrer em anulação de si mesmo, tornando-se *Indivíduo* diferente de outrem. Esta diferença de sentidos de vida aponta as possibilidades de vocação da existência⁹.

Cabe, aqui, enfatizar a temática da verdade que, subliminarmente, incorre no texto do primeiro livro de *A alternativa*. Tal temática não se manifesta apenas prodigiosa, mas necessária de ser pautada, especialmente na construção de um pensamento ético. A verdade já não mais se postula pela conformidade ao juízo dado – tal como a ética kantiana previa e prescrevia – mas pela forma com a qual o homem é manifestado como *Indivíduo*¹⁰. Ora, para o *Indivíduo* o que importa, em termos de verdade, é a interiorização que ele pode fazer de si, enquanto uma espécie de *si-mesmo*. Na busca de sua autenticidade, resplandece-lhe a possibilidade de manifestação das idéias éticas e religiosas.

Uma forma de transmitir este conteúdo e verificá-lo na veiculação da existência do *Indivíduo* pode ser dada pela *Edificação*, conceito que ganha corpo em *A alternativa*

⁸ Modelo em *A alternativa de homem ético universal* ou ainda *humanidade essencial*, de acordo com Green (1997).

⁹ *Vocação* e *manifestação* são elementos que, no construto kierkegaardiano, diferenciam o estágio estético do ético, perfazendo segundo o ato em que se constituem, a ocasião em que um indivíduo tem a permissão de *se* escolher à medida que, simultaneamente, o mundo social realiza, também, suas escolhas.

¹⁰ Evidencia-se, aqui, a máxima kierkegaardiana, segundo a qual a verdade *do Indivíduo* é sua *subjetividade*.

e se intensifica nOs *Discursos Edificantes*, período de maior maturidade literária do escritor Kierkegaard. A Edificação está à mercê da interiorização, dada como “apropriação, pelo Indivíduo, das verdades éticas e religiosas”¹¹. Esta apropriação, que se resulta em paixão pela existência, é que estimula a coloração de sua personalidade. Toda paixão, segundo Kierkegaard é um *ou-ou*¹².

Segue-se, à frente, um exemplo que Kierkegaard posta no *Post-Scriptum* à *A alternativa*, no qual a paixão pela escolha é exaltada, a ética dada como fardo e a opção pelo Absoluto congradada, e, esta mesma, comparada, por Kierkegaard, á lâmpada maravilhosa, que fornece ao *Indivíduo* a grande chance de sua existencialização: a liberdade.

Mais dura é a vida, mais o indivíduo se compromete, através de sua ação, na existência, tanto mais difícil é separar o ético do que é exterior e tanto mais fácil ao metafísico de dar-se ares de ter o direito de pretender que o exterior é o interior e o interior, o exterior, sendo comensuráveis um ao outro. Esta é a tentação e é por isso que o ético, dia a dia, torna-se mais difícil porque reside na verdadeira exaltação do infinito, que constitui o começo onde ela se mostra mais claramente. Imaginemos, agora, um indivíduo que está começando na vida. Ele decide, por exemplo, consagrar toda sua vida à pesquisa e ao cumprimento da verdade. No momento da decisão, ele desdenha tudo, tudo e entre outras coisas a significação histórico-mundial. Mas, e se pouco a pouco, essa significação chegar como fruto de seu trabalho? Sim, se ela chegar, mas não chega jamais. Se ela chegar, então foi a Providência que a impôs a seu esforço ético, não sendo, por conseguinte, fruto de seu trabalho. Ela é um *pro*, que deve ser considerado como

¹¹ Cfr. TISSEAU, Paul-Henry. *Oeuvres Complètes de Soren Kierkegaard – no. 20*, p. 32.

¹² Que sejam verificados, por exemplo, os apontamentos kierkegaardianos na segunda parte de *A alternativa*: Ce que eê t'ai dit si souvent, je le dis encore une fois, ou plutôt je te le mets sur la conscience: ou bien-oubien; aut-aut; car em invoquant um terme Seul, on n'éclaircit pas la question, puisque ce dont il s'agit ici est d'une trop grande importance pour que l'on puisse se contenter de l'un de ses éléments, et d'une trop grande coherence intrinsèque pour permettre une possession partielle. Il y a dans le vie des circonstances où le recours au dilemme est ridicule ou témoigne d'une espèce de démençe; mais il y a aussi des gens dont l'âme est trop dissolue pour saisir la substance du pareil dilemme, dont la personnalité manque de l'énergie nécessaire pour dire avec l'accent de la pssion: ou bien – ou bien (KIERKEGAARD, Soeren. *L'alternative* in . TISSEAU, Paul-Henry. *Oeuvres Complètes de Soren Kierkegaard – no. 4*, p. 143).

uma tentação, como qualquer *contra*. É a mais perigosa de todas as tentações e muitos começos gloriosos, lançados com a exaltação espiritual do infinito, esgotaram-se com o que, para o indivíduo caído, é um abraço frouxo e efeminado. Mas, voltemos ao começo: em sua verdadeira exaltação ética, o indivíduo despreza tudo. Existe nas fábulas e no conto de fadas uma lâmpada que chama lâmpada maravilhosa. Quando a gente a esfrega, o espírito aparece. (...) Mas a liberdade é esta lâmpada maravilhosa. Quando o homem, animado pela paixão ética, a esfrega, Deus penetra-o. O espírito da lâmpada é um servidor (...), mas aquele que esfrega a lâmpada maravilhosa da liberdade torna-se um servidor – o espírito é o mestre. Isto é o começo. ((KIERKEGAARD, Soeren, *Post Scriptum à A alternativa* in REICHMANN, Ernani. *Soeren Kierkegaard*, p. 224).

Existir é querer apaixonar-se pela liberdade. A própria subjetividade sustenta a paixão e estimula a criação de uma identidade existencial do *Indivíduo*. Esta identidade está permeada pelo *pathos ontológico*. A verdade que acerca o próprio *Indivíduo*, tornando-o busca de si mesmo é, ao mesmo tempo que passional, ambígua, pois oferece a maneira de como o *Indivíduo* encara a si e vê-se refletido como coparticipante de uma esfera existencial comunitária e coletiva. Reforçando esse argumento, Clair (1997) sustenta que:

A subjetividade ou interioridade é paixão. Paixão como esforço pela verdade, mas também como atrativo. A paixão atraída é passividade. O *Indivíduo*, por sua vez, se esforça pela verdade e é atirado para ela. Doravante, a paixão é determinada como ambígua. Mas há também na verdade dualidade ou ambigüidade. Com efeito, a verdade se caracteriza como paradoxo. O paradoxo é a ligação entre duas realidades incomensuráveis: a verdade como impessoal e objetiva, e a subjetividade como paixão de um indivíduo, de onde resulta uma tensão extrema. A subjetividade é paixão; a paixão é o mais íntimo e mais profundo da subjetividade, de sorte que, terminantemente, há uma identidade entre subjetividade e paixão – paixão aqui compreendida como atividade, ou ainda, como impulsão, esforço por existir, tarefa de devir a si. Essencialmente, a paixão é a espontaneidade do querer. (CLAIR, André. *Kierkegaard – existence et éthique*, p. 56).

Um campo novo se descortina na pretensa formulação de uma ética kierkegaardiana: a concepção do *querer como escolha*, sabendo que toda escolha, intimamente, é o fundamento metafísico da existência, como empreendimento do Indivíduo em viver, com sentido, as incumbências que lhe são outorgadas pelos costumes¹³. E toda escolha, motivada existencialmente, é uma opção que se faz ou pelo bem ou pelo mal, instâncias paralelamente relativas ou absolutas para o existente. E toda opção, doravante, é uma alternativa, um mesmo do querer-se a si por meio da vontade. A expressão livre da vontade, somada às agruras que se tem por enfrentar, dão a característica ética à ação existencial do *Indivíduo*. No momento em que é chamado a existir, toda decisão que acompanha o *Indivíduo*, isto é, sua verdade interior, é uma decisão assim chamada de *ética*.

Binetti (2007), em um artigo sobre *A alternativa*, esclarece o pressuposto de que a ética não é uma aleatoriedade no discurso kierkegaardiano; seu preço é a síntese entre ser e agir, com base na impositação material da ação do *Indivíduo* no tempo e espaço concretos:

Se pode também afirmar que a alternativa alude à eleição entre bem e mal. Não obstante, a decisão ética cria e sustenta a diferença entre bem e mal. *A alternativa* não separa o eu e o não-eu, a liberdade e a não-liberdade, porque quando se alcança o lugar próprio da decisão, o eu e a liberdade constituem a única possibilidade. Finalmente, não há um dualismo entre o pensamento e o ser, a idealidade e a realidade, o infinito e o finito, a eternidade e o tempo, o necessário e o possível, o si-mesmo e o outro, o público e o privado, o universal e o particular, o objetivo e o subjetivo, a interioridade e a exterioridade. Pelo contrário, a subjetividade ética supera toda dualidade abstrata em uma terceira unidade, capaz de concretizar a identidade de ambos termos abstratamente opostos. Em síntese, em lugar de um ou outro, *A alternativa* pareceria basear-se em uma real mediação,

¹³ Neste ponto, mais uma vez, de forma explícita, se salientam as proximidades entre a ética formal kantiana e a ética existencial kierkegaardiana.

através da qual a idéia possível devém poder concreto, a vontade arbitrária, a liberdade; a idéia interior, manifestação interna e a substância eterna do eu, ação temporal. (BINETTI, Maria Jose. "O lo uno o lo outro: mediando todo uno o outro" in REDYSON, Deyve et Al. *Soren Kierkegaard no Brasil*, p. 156).

A subjetividade ética aclara a que tipos de juízo de valor deve o *Indivíduo* acorrer para proceder do modo mais fidedigno possível a seu anseio de existir com sentido. No estado ético, preserva-se o anseio. No estado religioso da existência recobra-se o sentido. Há uma troca endêmica que requer que o indivíduo se cobre existencialmente para dar conta da significação máxima de sua vida, ao adentrar o reino da religiosidade. Nota-se aí que, a exemplo de Kant, Kierkegaard alude ao imperativo categórico da existência, confessando uma espécie de *Aufklärung pós-romântico: Exsitere audere* (ousa existir).

Amiúde, há, ainda, muitos pontos a se destacar entre a ética sapiencial que permeia os escritos kierkegaardianos e a ética prudencial kantiana, que extrapola a velha designação de semelhança entre imperativos categóricos: há que se sustentar a dimensão escatológica que ambos filósofos propiciam à determinação da ética; o *factum moral* como presença teleológica da ação e a deontologia como princípio da racionalidade do pensamento ético, que soergue-se na noção de dever sua centralidade e intima a relação do fato ético, com o fato eterno, aquele evento transcendental que se solidariza na recompensa do Indivíduo em demonstrar a integridade na fidelidade às boas opções de ação¹⁴.

A seguir, será apresentado um breve estudo conciliador que visa, sobretudo, apresentar o que há de mais genuinamente comum entre estas duas éticas e fortalecer o argumento de que, apoiada na ética kantiana, a ética kierkegardiana também se desenvolve como uma espécie de ética do transcendente e da sabedoria e experiência empírica, que propõe especulativamente a conservação da *singularidade*, como modelo de personalidade moralmente constituída. Estes pontos comuns que vicejam

¹⁴ Para Kant, em outra vida, para Kierkegaard, na existência mesma.

em ambas éticas parecem remetê-las a um todo único que se delinea racional e formalmente em Kant e se expressa, teológica e religiosamente, em Kierkegaard. Em razão disso, aludiremos aos dois pensamentos a perspectivas de mútua complementariedade, sabendo-se que ambos ora se alternam na explicação das mesmas genuinidades éticas, ora se diferenciam no tocante às suas terminologias próprias para afirmarem a finalidade da ética, compreendida conceitualmente.

A ética sapiencial kierkegaardiana: veias de relações com a ética prudencial kantiana

Todo ser humano tem um direito legítimo ao respeito de seus semelhantes e está, por sua vez, obrigado a respeitar todos os demais. A humanidade ela mesma é uma dignidade, pois um ser humano não pode ser usado meramente como meio por qualquer ser humano (quer por outros quer, inclusive, por si mesmo), mas deve sempre ser usado ao mesmo tempo como um fim. É precisamente nisso que sua dignidade (personalidade) consiste, pelo que ele se eleva acima de todos os outros seres do mundo que não são seres humanos e, no entanto, podem ser usados e, assim, sobre todas as coisas. Mas exatamente porque ele não pode ceder a si mesmo por preço algum (o que entraria em conflito com seu dever de auto-estima), tampouco pode agir em oposição à igualmente necessária auto-estima dos outros, como seres humanos, isto é, ele se encontra na obrigação de reconhecer, de um modo prático, a dignidade da humanidade em todo ser humano. Por conseguinte, cabe-lhe um dever relativo ao respeito que deve ser demonstrado a todo ser humano (KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*, parágrafo 38).

O ponto central de toda questão ética é convalidar como o homem, e, por conseguinte, a humanidade, saia valorizada a cada reflexão que se permitir sobre as ações que *enobrecem* as coisas e os fatos por este/esta produzido. Na ética kantiana, a questão da dignidade humana assume o corolário de toda sua tendência em enfatizar o campo correto da ação humana, intermediada pelas circunstâncias inspiradas e

interseccionadas pela lei e liberdade. Na ética kierkegaardiana, a mesma dignidade será exaltada, porém, considerando-se-lhe um elemento que a absolutize: o dever de voltar-se a Deus. O que se propõe a perguntar coincide com a preocupação que expõe-se no início deste particularíssimo estudo: será a ética kierkegaardiana um protótipo de filosofia? Em que ponto a subsunção à ética kantiana faz das alocações tecidas por Kierkegaard um espelho de *philosophia perennis*? E de que modo as duas éticas cooperam para a formação de uma racionalidade, quer filosófica, quer teológica, em comum? E de que modo a ética sapiencial, indiretamente observável nos escritos éticos kierkegaardianos, não pretenda formar um *item contínuo* da ética prudencial kantiana? Parece-se que as questões convergem ao assinalamento de uma resposta que seja, ao mesmo tempo, ambivalente e polissêmica: como as duas éticas tratam o homem e como introjetam-lhe na centralidade de suas auscultações.

Kant trata o homem como um ser superior dentre as demais classes dos seres viventes na natureza¹⁵. Kierkegaard reafirma-o como ser possuidor da mais completa das finitudes, aquela que limita a existência na ocorrência histórica, e faz com que obtenha sentido através de instantes eternos, fulcrados no tempo e que a consolidem como item de reflexão passional. Entretanto, ambos coincidem para a admissão da idéia de unicidade do ser humano que se defronta em relação às exigências de se atender às prerrogativas de um sistema ético geral. Neste ponto, uma idéia se faz mais do que premente para descrever o espectro com que ambos os sistemas éticos se definem: a de que *a essência da ética seja a existência do indivíduo*¹⁶. Ambas as postulações éticas parecem convergir, em momentos determinados e específicos, para a anulação da vacuidade concreta que a *Sittlichkeit* recomendara. Isto porque, no sistema hegeliano, não existe a apreciação, por exemplo, nem no nível da moralidade, nem da eticidade, sobre o amor e a experiência particular de cada indivíduo. Oliveira (2003) salienta que:

¹⁵ Cfr. O mesmo parágrafo 38 da *Metafísica dos Costumes*, de Kant.

¹⁶ Dessa forma, então, é possível apontar para a formação de um existencialismo, dentro da história da Filosofia, consolidando-se a partir de Kant.

Nas obras textuais que expõem o *corpus kierkegaardiano*, a relação com Kant para a formalização de um *dever ético de amar* torna-se mais evidente no ataque a Hegel e à sua metamorfose em especulação; a grande diversificação introduzida por Kierkegaard e precedida por Kant, em relação a Hegel, é a de perfazer o sistema como o próprio indivíduo e, por conseguinte, a humanidade, me uma relação interiorizada de reflexão, relação consigo próprios e com os estágios do caminho da vida. O sistema, desse modo, passa a ser, a partir de então, o Indivíduo e isso implica dizer que, no constructo ético-filosófico kierkegaardiano, o *sistema* seja o próprio *existente* e que todas as determinações derivadas desta expressão permitem verificar a realidade (fenômenos e fatos compreendidos humana e conscientemente) não como um esquema de realização do pensamento absoluto, mas como uma história para a qual a *possibilidade* parece ser a única vocação ou razão de ser *Der Enkelte*. A existência como possibilidade. Eis aí uma temática evocada por Kierkegaard para desingar a concretude do evento homem e sugerir propósitos finalizantes e finalizadores com o propósito de reconhecer a sua imaculada *autonomia*. (OLIVEIRA, André. *Consciência e liberdade em Kierkegaard*, p. 13).

A autonomia do sujeito ético parece irromper como argumento norteador da ética deontológica kantiana. De fato, é por meio da sua ação que ele, normalmente exprime seu querer, a exemplo de sua liberdade fundamental. Doravante, esta autonomia ganha status de deontológica quando a ela configura-se a noção de dever, sobre a qual, e , em virtude da qual, Kant expõe as designações de um agir moral padronizável, por meio do qual todos os agentes façam-se respeitar e criem respeito ao outro, por sua conduta.

O Indivíduo não conquista a autonomia de sua ação, simplesmente a exerce. Não podemos desintegrar os propósitos da ética da própria concepção interna com a qual o sujeito/indivíduo a assimila. Depende, única e exclusivamente, do sujeito o fato de tornar sua ação um evento categórico que forneça a similitude geral para ações de outrem serem empreendidas. Nisto se baseava o imperativo categórico kantiano: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como

princípio de uma legislação universal” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, parágrafo 111).

Tal imperativo comporta-se, em relação ao sujeito/indivíduo, sem evasivas nem escapatórias. Coloca a ação individual como ponto de partida da lei e, ao mesmo tempo, recobra ao *Indivíduo* seu lugar de exemplaridade no mundo moral. A liberdade do *Indivíduo* está na gestão de sua consciência em aceitar ou não este postulado e verificar seu grau de adequação aos interesses próprios. Reconhece-se, pois, que esta liberdade concentra-se em um mitigado poder que, no mundo dos fenômenos, oblitera a vontade pela razão de cumprir a norma. Neste momento, verifica-se a carência de que a expressão “liberdade” esteja dotada, no contexto kantiano, para a explanação de um sistema ético: é uma liberdade que carece de automotivação, é uma liberdade que carece de liberdade e que não reconhece suas possibilidades inerentes senão na condição única de ver-se obrigada moralmente a cumprir a lei no *reino dos fins*.

O *faktum moral*, espécie de eventualização da existência humana, no nível da ação, em Kant, é o impulso que pode propiciar com que a liberdade concretamente se realize, influenciando os fenômenos contingentes por meio da expansão da *riqueza ontológica do homem* (seu próprio agir), aquele substrato peculiar que o faz o ser mais racional, e, portanto, mais livre, da natureza mecânica. Kant, doravante, só consegue enxergar a realidade no mundo fenomênico. Situada no tempo, a liberdade dá sentido a ele, e, só por ela, é realmente que o tempo pode ser sentido e pressentido. A liberdade é um fato e a crença nela povoa o sistema ético kantiano de seu sentido mais genuíno., o de que seja um fato da consciência.

Já nos opúsculos kierkegaardianos, principalmente em relação à *Segunda Ética*, preconizada no *Conceito de angústia*, o *fato moral* é a síntese direta entre ser e devir, entre liberdade e singularidade, que acaba por expressar a *singularidade do Indivíduo*. Destaca Oliveira (2003) que

(...) o indivíduo, por si mesmo, já está instaurado dentro de um princípio movente ao qual concede significado à medida em que as linhas do tempo vão se tornando as linhas da eternidade, à medida em que o *herói trágico*¹⁷ cede seu lugar espontaneamente ao cavaleiro da fé¹⁸. (...) a fé e os parâmetros do estádio religioso são a força de transcendência de que a ética necessitava para propriamente justificar a idéia kantiana de que na imortalidade possa o homem receber, numa ocasião supra-temporal, as recompensas pelos sérios cumprimentos dos deveres, justificando-se, na existência tempo-espacial, a ocupação ou obrigação moral de observá-los, e, destarte, querê-los. Em Kierkegaard, o prescritivismo ético também se fomenta, em espacial, à fundamentação de mal radical que consiste em ressignificar um dever geral como bem a si próprio, restando a esta queda, não só a desaprovação mas a sanção a ser imposta. Há um rastro, portanto, nas observações kierkegaardianas, à guisa das postulações kantianas, de que ambos pareceres éticos deixam-se adentrar pela sombra do nihilismo. (OLIVEIRA, André. *Consciência e liberdade em Kierkegaard*, p. 19).

Esta dimensão escatológica da ética é o novelo do pensamento moral de ambos os autores. Ambos, inclusive, ressaltam, através de seus escritos, a dimensão universal da ética e solicitam, em virtude a esse argumento, que se a busca do dever é fim, tal dever traz consigo o bojo de uma bem-aventurança *eudaimonista*, que recupera o alcance do conceito de *felicidade individual* para dentro das malhas existenciais da vida concreta do *Indivíduo*. Se para um pensador, a idéia de dever reside no próprio cumprimento deste e na espera de uma recompensa posterior, no outro, a própria recompensa torna-se o fato primeiro de existir para que o dever devesse. Do domínio da fé, para ambos os pensadores, o homem surge como ser sensivelmente moral.

¹⁷ O herói trágico moderno é subjetivamente refletido em si" E conclui: "A tragédia moderna não tem, pois, primeiro plano épico, nem herança épica". O contacto direito com aquilo que Hegel chama de realidade substancial e objetiva perde seu significado (KIERKEGAARD, Soeren. "Le reflet du tragique ancien sur le tragique moderne" in *Papirer*, pág 112).

¹⁸ Em *Temor e tremor*, Kierkegaard define este tipo indivíduo com movimentos aticantes ao infinito: "(...)faz constantemente o movimento do infinito, com tal segurança e precisão que sem cessar obtém o finito sem que se suspeite a existência de outra coisa". (KIERKEGAARD, Soeren. *Temor e tremor*, p. 56).

Entretanto, há uma diferença a ser circunstanciada quanto a elaboração de tal ética dos fatos: para Kant, *o tempo e a determinação casuística da objetividade moral*; para Kierkegaard, *o instante* envolvendo o Indivíduo predetermina a causa moral de si mesmo. Em Kierkegaard, a causalidade dos fatos não se incide sobre a ética que neles se manifesta. Em Kant, os fatos da ética prefiguram, outrossim, uma ética dos fatos, condicionando-se casualmente na questão do *factum* da ética. Amiúde, como afirma Green (2007),

Outro sinal de confiança de Kierkegaard sobre a epistemologia de Kant neste ponto a preocupação quanto à questão da ocorrência simultânea de eventos casualmente relacionados. Apesar da insistência de Kant que o conceito de causalidade envolve a noção de antecedente necessário de um evento para outro no tempo, ele reconheceu que este conceito também se aplica a eventos simultaneamente ocorrentes, tais como a impressão feita em uma almofada macia por uma bola. Discutindo esta dificuldade conceitual na primeira Crítica, Kant elimina o problema, afirmando que é a "ordem" dos acontecimentos no tempo, e não o lapso entre eles, que é relevante para a determinação de causalidade (GREEN, Ronald. *Kierkegaard and Kant: the hidden debt*, p. 80).

Esta diferença é lacinantemente passageira, já que Kierkegaard, por sobre os ombros de Kant, aduz a dimensão orgânica da ética como item de veiculação histórica, isto é, na história do *Indivíduo*, haverá o momento por meio do qual ele tornar-se-á ético. Por um lado se ambas as éticas apresentadas, uma sapiencial, a outra prudencial, configuram no tempo suas implicações e circunstâncias, o propósito final a que se destinam, em ambos os autores, diz respeito à *eternidade possível*, aquele tipo de tempo por sobre o tempo, de tempo atemporal em que a dialética da mudança ou do movimento, gratuito ou forçado, não aduz como ponto de expressão da realidade. Novamente, Green (1997) sustenta que

A influência do pensamento de Kant em Kierkegaard sobre a eternidade revela-se (neste) paralelo, aqui salientado. Há a importante compreensão compartilhada por ambos os

pensadores que a eternidade não deva ser pensada apenas como sucessão infinita de tempo. Pelo contrário, é o fim dos tempos, no reino dos fins, e com isso acompanha o fim, também, de expressões fenomenais do tempo, tais como a mudança eo movimento. (Id, p. 82).

E, ainda, no tocante à veiculação de uma possível ética para a eternidade, os mesmos não conseguem desvinculá-la de certa preceituação religioso-metafísica. Qualquer experiência futura, assim sendo, espera-se, tanto em Kant como em Kierkegaard, deverá ser construída por uma moralidade, que começa a intensificar-se no decurso das escolhas morais com as quais perfaz-se no *Indivíduo* seu caráter ou imprime um sentido de identidade existencial em sua paradoxal vida.

Estas interfaces provocadas na especulação de uma ética que se forma conciliada, em ambos os pensadores, permite entender os pontos sobre os quais se dinamiza a moral da existencialização do indivíduo em Kierkegaard e em quais deles esta moral viceja o constructo racional presente nas demais racionalidades éticas, acrescentando um item que define sua substantiva peculiaridade: ela soergue-se sapiencial, isto é, é uma ética fruto de um anseio por existir, que estimula o trânsito existencial do *Indivíduo*. Não se esgotam aqui, outrossim, a idéia de que ambas as éticas analogicamente dialogam-se com base em apenas estas premissas e propriedades afins. Como indica Green (1997), a possibilidade de ajustes ideológicos entre os dois pensadores e sobre como Kierkegaard aceitou as idéias de Kant, perpassa um longo ponto de discussão que, neste momento, divide os acadêmicos em duas posições: a de que a ética pré-estruturada de Kierkegaard é um fac-simile da ética kantiana, sobretudo na derivação de seus pressupostos racionais próprios, e a outra de que a ética kierkegaardiana, de cunho religioso, seja um modelo de insatisfação contra o sistema ético kantiano, em termos de idealidade moral, tal como a que ocasionou Kierkegaard contra Hegel. A querela ainda persiste e evocá-la permitindo em que ponto as concordâncias ensejem um lugar-comum para ambas as éticas parece ser a saída filosófica mais inteligível para o momento.

Corroborar-se o que foi exposto nas palavras de Green (1997), segundo o qual,

Percebe-se o problema no momento em que os escritos de Kierkegaard revelam pareceres semelhantes, quanto à ética, aos escritos de Kant. Para alguns estudiosos, na medida em que Kierkegaard reconhece uma ética filosófica, em tudo, ele é a ética de Kant. Mas ele faz isso, eles afirmam, apenas para rejeitá-la. Aqueles que defendem esse ponto de vista tendem a acreditar que a ética de Kierkegaard é fundamentalmente religiosa e é mais graficamente retratada em *Temor e Tremor*, onde vemos defendida uma ética do paradoxo, expressada pelo uso da história Abraão e Isaac em Gênesis 22, que conduz à possibilidade de uma ordem divina que pode insurgir-se no meio de existência e exigir a suspensão dos deveres comuns da ética racional. Alguns comentaristas que compartilham a visão de que Kierkegaard rejeita tal ética racional negam, no entanto, que é exclusivamente a ética kantiana que ele tem em mente. Eles vêem a posição desta alternância ética, da incidência moral para a religiosa em *A alternativa* e *Temor e Tremor* como uma mistura de Kant e Hegel quanto aos temas éticos (Id, p. 89).

Um indício importante que se destaca em relação à ética kierkegaardiana é a condição de sabedoria que o Indivíduo ganha ao transitar pelos estados estético, ético e religioso, graduando, por assim dizer, sua perfeição de ação. O modo de caminhar por eles demanda sabedoria, condição que se arraiga à criação e comprometimento de valores próprios à existência, como os de *viver no mundo sem ser do mundo, amar absolutamente a lei divina, mesmo quando a lei humana se lhe impugna como paradoxal, conquistar sua identidade individual num ordenamento de mundo em que as leis postulam-se como externas e assumir o fato da redenção como compensação ética que define a escolha pelo religioso, como modus operandi de inserção no Absoluto.*

Considerações finais

Descrever um Kierkegaard estritamente filosófico, quando sua reflexão tendencialmente aponta, em termos de intencionalidade, para uma propaganda da fé e entender que seu pensamento aludiu a outros rumos, que não os especificamente cristãos ou teológicos é uma tarefa que requer olhar para além do espectro intrinsecamente conteudista que perfaz os seus escritos, quer pseudonímicos, quer autonímicos ou heteronímicos, conservando, por vezes, uma apologia ao senso de cristianismo, dogmática e profundo senso de busca religiosa que acaba culminando em grande parte de suas obras.

Doravante, é na construção de uma proposição ética de própria cunhagem, que podemos reconhecer certa autenticidade filosófica no escritor do Cristianismo, tal como ele, outrora, se autodenominou. Kierkegaard não inaugura um novo modelo ético, como se demonstrou, mas uma *ética de modelo novo*, uma ética que não basta a si própria e que coincide com um fator simultaneamente transcendente, externo e estritamente exterior: o de que a graça divina seja o agente da finalidade de todo bem ético, bem a que a própria ética, sozinha, não tenha condições de aceder. Esta ética que suscita um novo modelo de postura existencial permite ser entendida diretamente quando se defrontam os diversos textos kierkegaardianos, especialmente, as duas partes que compõem a obra *A alternativa*.

Nesta obra, em referência diretamente alusiva às *Migalhas Filosóficas*, ao *Conceito de Angústia* e *Temor e Tremor*, certa moral de existencialização do indivíduo começa a aclarar-se quando se interpõem, num bailado conceitual ritmizado, a questão da *escolha* na determinação interior do indivíduo face a várias sujeições exteriores de ação. Não se trata apenas de uma escolha de itens e nem de uma escolha por opções. Na obra, se desvela o momento pelo qual *O indivíduo*, transcendentalmente, deve optar-se por sua humanidade, resgatando-a de toda pecha de pecado e concedendo a ela o mais definitivo de todos os propósitos de ação: o de

que pela fé, seja-lhe impressa a redenção, esta característica escatológica que põe em desafio os rigores de uma ética normal e normativa, ao propiciar-lhe como item de reconhecimento do eterno e sumo bem algo que absolutize a própria idéia de bem. É uma ética da crença, e, por isso mesmo, uma ética que resgata, para o *Indivíduo*, sua verdade, dada precipuamente em sua subjetividade. É uma ética que postula, amiúde, por sob a sombra da moral pietista kantiana, *a graça pelo esforço*. Alusivamente, ver-se-á que é sustentada, na versão kierkegaardiana de um sistema ético, duas possibilidades éticas que se interporão sucessivamente: *uma primeira ética*, de abordagem socrática, que revela seu apreço a leis eternas que instituem o campo de ação virtualmente perfeito do homem em processo de sociabilidade, mas, que ao mesmo tempo, rechaça o excesso de lei, alegando, para este episódio certa escravização da liberdade interior face às obrigações exteriores, e, *uma segunda ética*, que se sustenta, sobre os limites da primeira e evoca a possibilidade transcendente de uma graça, de uma dádiva, de um dom gratuito que aperfeiçoe a humanidade em queda e o sujeito que vê sua individualidade de ação encerrada num homem em que a estrutura de pecado seja a influência dominante de suas tendências morais. Reforçando este aspecto, Tisseau (1986), ao considerar estas duas éticas, em consonância com a ética grega, que notabiliza a reflexão ética kierkegaardiana como pujança filosófica, estabelece que

Ao interior destas principais formas de ética é necessário distinguir três orientações no domínio da ação, determinadas sobre a relação do homem a seu próximo, a si mesmo e a Deus. Estas orientações correspondem ao aspecto social, pessoal e religioso (*A alternativa, parte 2*), diferentemente acentuadas sobre as principais formas éticas. Assim sendo, a “ética grega”, ou moral propriamente dita, domina as veiculações sociais; a *primeira ética* o lado pessoal, Individual, como preponderância no existente, por meio do qual o homem busca realizar as exigências de uma eterna conquista do bem, através de seus esforços e a *segunda ética*, esta sendo de cunho exclusivamente divino, e em relação à qual as decisões e escolhas éticas devem manifestar-lhe dependência. (Tisseau,

Paul-Henry. *Oeuvres Completes de Soren Kierkegaard – no. 20*, p. 45).

A ética kierkegaardiana, doravante, não se aparta da kantiana, e, neste estudo, procurou-se demonstrar quais laços as vinculam ideologicamente. A ética kierkegaardiana disporá, também, de uma reflexão sobre a vontade, reconhecendo-a como *legisladora universal* que sempre interporá uma *necessidade de agir*. Tal necessidade de ação é sempre consequência, amiúde, da existencialização do *Indivíduo*, que vê a vida passar por ele e ele por ela e reconhece neste ínterim a chance de tornar realidade o fim a que se vê vocacionado: o de exercer sua *dignidade humana* (Kant) como *ser eterno* (Kierkegaard).

Referências bibliográficas

BINETTI, Maria José. “La existencia como libertad em acto. La concepcion kierkegaardiana y la exégesis de Cornélio Fabro” in *Analogia Filosófica*. Año 15, México, 2001.

_____. “O lo uno o lo outro: mediando todo uno o otro” in REDYSON, Deyve et al. *Soren Kierkegaard no Brasil*. Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Idéia, 2007.

CLAIR, André. *Kierkegaard: existence et éthique*. Paris: PUF, 1997.

FABRO, Cornélio. *L'essere e la liberta*. Pro manuscrito. Perugia: Año Acadêmico, 1967-1968.

GREEN, Ronald M. *Kierkegaard and Kant: a hidden debt*. Nova Iorque: New York State Press, 1992.

HANNAY, Alastair. *Kierkegaard*. The arguments of the philosophers. London and New York: Routledge, 2001.

JOLIVET, Regis. *Metafísica*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1970.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. SP: Abril Cultural, 1989. [Col. Os pensadores].

_____. *Metafísica dos costumes*. SP: Edipro, 2003.

KIERKEGAARD, Soeren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Álvaro Luís Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Oeuvres Complètes*. Tradução do dinamarquês por Paul Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau. Tomos I-XX. Paris: Éditions de L'Orante, 1986.

_____. *Papirer Soren Kierkegaards*. Ed. por P. A. Heiberg, V. Kuhr e E. Torsting. Copenhagen: Gyldendanske Boghandel Nordisk Forlag, 1948. Vols. De 1 a 11.

_____. *Samlede Voerker*. Ed. por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H. O. Lange. Copenhagen: Gildendalske Boghandels Forlag, 1948.

_____. *Dois discursos edificantes de 1844*. Tradução de Henri Nicolau Levinsphul. Rio de Janeiro: Fábrica de livros, 2001.

_____. *Três discursos edificantes de 1843*. Tradução de Henri Nicolau Levinsphul. Rio de Janeiro: Fábrica de livros, 2001.

_____. *Dois discursos edificantes de 1843*. Tradução de Henri Nicolau Levinsphul. Rio de Janeiro: Fábrica de livros, 2001.

_____. *Temor e tremor*. SP: Martin Claret, 2007.

_____. "Le reflet du tragique ancien sur le tragique moderne" in *Papirer Soren Kierkegaards*. Ed. por P. A. Heiberg, V. Kuhr e E. Torsting. Copenhagen: Gyldendanske Boghandel Nordisk Forlag, 1948. Vols. De 1 a 11.

OLIVEIRA, André. *Consciência e liberdade em Kierkegaard*. SP: Expressão Popular, no prelo.

REICHMANN, Ernani. *Soeren Kierkegaard*. Curitiba: UFPR, 1972.