

EXISTÊNCIA ÉTICA EM KIERKEGAARD: TORNAR-SE PERSONALIDADE

Ethical Existence in Kierkegaard: Becoming Personality

João Marcelo Crubellate
UEM

Resumo: Meu propósito principal neste texto foi investigar os atributos centrais do estágio ético, conforme definido por S. Kierkegaard, enfatizando a noção de liberdade como central para sua qualificação. Essa descrição é feita, primeiramente, com base na comparação entre o ético e o estético e, depois, com base principalmente na comparação entre o ético e o religioso, perpassando, então, os três grandes estágios definidos pelo pensador dinamarquês. Concluo, a partir disso, que o ético fundamenta-se em uma noção de liberdade enquanto auto-determinação da vontade, pela qual o indivíduo constitui sua própria subjetividade, esta definida, por sua vez, como espírito ou uma interioridade que tem, mediante si mesmo e o mundo, o dever de tornar-se personalidade integrada.

Palavras-chave: Kierkegaard, Ética, Vontade, Devir.

Abstract: My purpose in this paper was to investigate central attributes of the ethic stage, as defined by S. Kierkegaard, emphasizing the notion of freedom as a central conception to understand that stage. I develop my text firstly by comparing the ethic to the esthetic and, secondly, the ethic to the religious. That means this paper approaches the three main kierkegaardian' stages. I conclude that the ethic define freedom as self-determination of will, by which the individual constitute his/her own subjetivity, become him/herself spirit or, inwardness. That way, the individual must – it is his/her duty – to become an integrate, coherent, personality.

Keywords: Kierkegaard, Ethics, Will, Become.

Introdução

Se a existência humana pode ser entendida como abertura, como uma indefinição primordial, conforme Kierkegaard a trata, então talvez nada seja mais propriamente existencial do que a necessidade de fazer escolhas ao longo do caminho pelo qual todo humano vem-a-ser. Devir a partir da indistinção primordial entre possibilidade e realidade é, deste ponto de vista, um trabalho de escolher a si mesmo a cada instante

podendo, por isso mesmo, perder-se também a cada instante. Essa é uma das ideias mais centrais para o chamado estágio ético kierkegaardiano, no qual a existência é pensada enquanto uma sequência de escolhas nas quais se ganha ou se perde a si mesmo, de modo que uma vida significativa termina por ser tanto a condição para aquelas escolhas quanto o produto delas.

O ético é aqui investigado principalmente a partir de seu contraste em relação ao estético – tanto quanto o religioso, nas obras pseudonímicas, é investigado em contraste com o ético. Em relação ao estético, o ético kierkegaardiano é representado quase como um exato oposto. Assim é que as primeiras menções a essa perspectiva de vida nos textos estéticos¹ a retratam como vida reflexiva, interiorização de si, determinação da vontade – onde o estético é, por sua vez, paixão da possibilidade, que apenas um conjunto indistinto de forças primordiais. O próprio sedutor-esteta (figura central do estágio estético kierkegaardiano) admite essa mútua aversão entre os dois estádios, como se observa no modo como Kierkegaard o faz referir-se ao ético, no seguinte trecho: “Quanto aos esponsais, o diabo é haver neles sempre tanta ética, o que é tão enfadonho quando se trata de ciência como quando se trata da vida. Que espantosa diferença! Sob o céu da estética tudo é leve, belo, fugitivo, mas assim que a ética se mete no assunto tudo se torna duro, anguloso, infinitamente fatigante”².

Mas convém notar, igualmente, que o sedutor, no trecho acima transcrito, faz menção a dois aspectos da filosofia que certamente recortam, organizando, o pensamento de Kierkegaard e o ajudam a elaborar e distinguir os estádios, quais sejam, o elemento epistemológico (registrado na menção ao fastio que a ética produz, quando se trata de ética enquanto ciência) e o elemento moral (aqui o registro é quanto ao fastio produzido nas discussões quanto à vida). Esse é, basicamente, o conteúdo do segundo volume de *Either/Or*, acrescido depois de expansões e de outras temáticas, nos textos poético-psicológicos. É com base neste recorte específico dos textos que, neste artigo, pretendo discorrer a respeito do estágio ético, conforme qualificado pelo pensador dinamarquês, com foco na noção de liberdade, conceito central para a discussão da noção de existência e dos próprios estádios existenciais a partir dos quais Kierkegaard articula sua filosofia, do começo ao fim.

O Ético como Alternativa ou, o Ético à Vista do Estético

Kierkegaard inicia a apresentação do estágio ético pela discussão do matrimônio. A esse respeito basta notar que o casamento é, do ponto de vista ético, uma “(...) escola para o caráter [...] é a gênese do caráter”³. Quanto à personalidade, eis um dos limites do estético, que é descontinuidade da existência na medida em que ele – o

¹ Cf. KIERKEGAARD, Soeren. *Either/Or* (Part I). Princeton: Princeton University Press, 1987a.

² KIERKEGAARD, Soeren. *Diário de um sedutor / Temor e Tremor*. São Paulo: Abril, 1974, p. 193.

³ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 66.

esteta – deriva de ocasião a ocasião, e não devém consciência de si, espírito. Já no ético, o tempo deixa de ter um sentido fragmentado e o ser humano, que vive no instante fragmentado, passa a ter como trabalho fazer a síntese entre tempo e eternidade, no instante e em si mesmo.

Nas questões do tempo e do trabalho de si, encontraremos no ético aquela influência da filosofia socrático-platônica, que já inspirava Kierkegaard desde seus anos de formação teológica, e que parece ter sempre permanecido com ele. A primeira daquelas questões – a do tempo – é pertinente ao escopo da discussão platônica a respeito do que significa conhecer (tem relação, portanto, com o elemento epistemológico) e sua investigação deverá nos levar até à discussão da apreensão subjetiva – interioridade – como sentido da verdade, passando certamente pela análise da recordação.

Já a segunda questão, a do sujeito, está implicada na discussão do mecanismo principal mediante o qual a ética propõe ao indivíduo articular significativamente sua existência, qual seja, o da escolha, enunciado já no início da segunda parte do segundo volume de *Either/Or*: “mesmo em assuntos que são por eles mesmos inocentes, o que uma pessoa escolhe é sempre importante”⁴. Se, portanto, o estético kierkegaardiano tinha a marca – o *pathos* – da possibilidade, o ético expressa-se mediante o *pathos* da escolha. A escolha implica aqui o exercício da vontade, no mesmo sentido em que Aristóteles a discute⁵, isto é, enquanto ato voluntário. Se o estético não escolhe, como insistirá o autor na segunda parte do *Either/Or*, ele contudo não implica involuntariedade ou mesmo a não-voluntariedade, porquanto seus atos são produzidos primordialmente pela ausência de escolhas quanto a si mesmo – isto é, quanto à sua personalidade⁶ – e decorrentemente pelo deixar-se levar pelas contingências imediatas, o finito e natural dentro de si. Isso fica claro quando são tomados alguns exemplos que aproximam as ideias éticas propostas por Kierkegaard e a filosofia moral aristotélica. Já na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles antecipa os marcos principais do sentido de vida ética enquanto escolha de si, ao referir-se àquela questão específica do deixar-se conduzir pela ocasião ou, dito de outro modo, a espontaneidade do desejo.

A consulta ao texto aristotélico é suficiente para concluir que é nessa tradição filosófica que Kierkegaard se baseia, em primeiro plano, para construir sua distinção dos estádios existenciais, naquilo que tais estádios se referem ao aspecto da vontade e da escolha. Enquanto o estético se insere num certo vácuo conceitual aparentemente já detectado pelo estagirita, qual seja, o das ações que são voluntárias quanto ao seu princípio, mas não o são quanto ao seu abandono – daí que Kierkegaard não as considere como exercício da vontade, senão apenas negativamente, ou seja, ausência

⁴ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 157.

⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1992, pp. 52-54.

⁶ A afirmação de que o estético não escolhe é entendida principalmente neste sentido: que não escolhe a si.

da vontade e entrega de si ao imediato e às forças naturais⁷ – o ético se inscreve naquele cuidado moral de si, explicitamente defendido por Aristóteles como princípio da vida ética. Observemos como Kierkegaard retoma a discussão aristotélica e a entrelaça com as categorias do tempo e da liberdade:

Gostaríamos de tratar deste assunto um pouco à moda grega. Se um menino tivesse recebido de presente uma pequena soma de dinheiro e então com isso pudesse comprar, por exemplo, um bom livro ou um brinquedo, já que as duas coisas teriam o mesmo preço, caso ele comprasse o brinquedo, poderia ainda, com o mesmo dinheiro, comprar o livro? De maneira nenhuma; pois aí o dinheiro já teria sido gasto. Mas talvez ele pudesse dirigir-se ao livreiro e perguntar-lhe se este não ficaria com seu brinquedo, dando-lhe em troca o livro. Suponhamos que o livreiro respondesse: ‘Meu querido menino, o teu brinquedo não tem nenhum valor; é bem verdade que naquela ocasião em que ainda tinhas o dinheiro tanto poderia comprar o livro quanto o brinquedo; mas com o teu brinquedo acontece algo singular; pois logo depois de comprado, perde todo o valor! [...] E assim também houve um tempo em que o homem pelo mesmo preço teria podido comprar a liberdade e a não-liberdade, e esse preço era a escolha livre da alma e a entrega que há na escolha^{8 9}.

Com relação à escolha, esses exemplos nos falam de sua importância no presente e da sua capacidade de estender-se, enquanto consequência, para além do presente, de modo que toda escolha é um lançar-se para frente, um comprometer-se no agora com uma trajetória específica que se seguirá, ou seja, uma existência marcada por consequências. Deste modo é que, ao final daquele trecho acima citado, Kierkegaard retorna a Aristóteles, mencionando exatamente o texto da *Ética a Nicômaco* que anteriormente mencionei. Em outro lugar o estagirita afirma também que “a excelência moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha”, sendo esta definida como “razão desiderativa ou desejo racionativo”¹⁰, do que sabemos, então, que na escolha, eticamente falando, razão e paixão devem se reconciliarem.

O problema todo quanto ao estético, portanto, parece ser então que quanto a si mesmo ele não escolhe, não aplica a vontade: sendo em si possibilidade, não se volta para si, para dar-se necessidades, para presentificar-se enquanto existência coerente. E é esse o sentido ético de escolha, isto é, que ele escolha e que esse seja o aspecto

⁷ Mesmo assim ele não as iguala ao comportamento de animais, do que se pode depreender que aceite um certo princípio de razão e de vontade nelas implicado, como bem expressou na figura do sedutor.

⁸ KIERKEGAARD, Soeren. **Migalhas filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 36 – nota de rodapé 10.

⁹ Kierkegaard faz aqui alusão ao relato da queda do homem; ele o aplica, entretanto, ao entendimento da importância do instante como ponto de partida temporal para a consciência eterna, questão central no texto de *Migalhas Filosóficas*, de onde é extraída a citação.

¹⁰ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1992, p. 114.

primordial de sua existência, conforme o autor sugere na seguinte passagem: “Mais do que conceber a escolha entre bom e mau, o meu *Either/Or* concebe a escolha pela qual alguém ou escolhe bom e mau ou os descarta. Aqui a questão é sob quais qualificações alguém deseja ver toda a existência e pessoalmente viver”¹¹. Trata-se então do fato de que a existência eticamente orientada é, em si, uma escolha por escolher¹² – podemos assim dizer – contra uma existência que é indiferente em relação ao que venha a ocorrer. Então, se alguém antecede suas ações por uma avaliação, não importando (tanto) que depois escolha mal ou escolha o mau, adentrou o âmbito do ético. Não se trata de desejar o bom, ou o bem, porém – tanto quanto o estético não é em si o mau, mas a indiferença – o ético é escolher desejar. Em outro momento o autor vai assim expressar essa mesma ideia: “o ponto aqui não trata de escolher algo; o ponto não é a realidade daquilo que é escolhido mas a realidade do escolher”¹³.

Trata-se assim de uma qualificação da existência. Os estádios kierkegaardianos são condições qualitativas da existência, do ser, e não acúmulos quantitativos, como se em um ou outro estágio houvesse mais vida que nos demais, ou como se houvesse uma progressão entre eles¹⁴ – porquanto na existência ética o indivíduo está consciente da significância de suas escolhas em cada instante. Ora, o que se escolhe então? Independentemente do objeto primeiro de cada escolha, o objeto profundo alcançado é o próprio eu: “a própria escolha é crucial para a personalidade: através da escolha a personalidade submerge a si própria naquilo que está sendo escolhido; quando ele não escolhe, ela se atrofia”¹⁵. Ao escolher, escolhe-se também a si mesmo, submergindo a personalidade na escolha e a escolha na personalidade ou, fazendo-as emergirem uma da outra, uma em relação à outra; deliberando-se sobre o mundo externo, constitui-se simultaneamente um mundo interno – espírito – que é a base paradoxal para aquela primeira deliberação, um ganhar de si, um ganhar a si.

Eis nisso então a ideia de dar-se como tarefa de si mesmo, que tanto obstava ao estético e que trás os nítidos contornos da questão ética socrática do cuidado de si, que do meu ponto de vista é a fonte primeira do ético em Kierkegaard. Trata-se de pôr foco em si mesmo e concluir que uma personalidade não virá à existência caso não se escolha absolutamente a si mesmo, como o autor afirma, de modo um tanto poético, na seguinte passagem: “ Quando ao redor de alguém tudo se tornou silencioso, solene

¹¹ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 169.

¹² Aqui, a escolha é movida pela vontade, e não pela ocasião – o movimento de escolha é interno, e não externo.

¹³ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 176.

¹⁴ O que há é um despertar da consciência de si, da personalidade portanto, e um sentido diferente de liberdade entre eles. São, portanto, modos diferentes de existência, em que a diferença se refere, principalmente, ao grau de interiorização dessa existência, isto é, o grau em que ela é internamente, subjetivamente, orientada.

¹⁵ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 163

como uma noite clara e estrelada, quando a alma vem a estar sozinha no mundo, então aparece perante esse alguém, não um ser humano extraordinário, mas o próprio poder eterno, então os céus parecem se abrir, e o eu escolhe a si próprio ou, mais corretamente, recebe a si próprio. [...]. Alguém não se torna um outro do que foi antes, mas se torna a si próprio. A consciência se integra, e ele é ele mesmo”¹⁶. No estético kierkegaardiano, o homem se perde porque, ao presentificar-se em todas as suas possibilidades, presentifica-se enquanto multiplicidade e, portanto, enquanto distinção, dispersão de si consigo mesmo. No ético, por outro lado, ele se integra ou, melhor, ele dá a si a tarefa de integrar-se, num duplo processo de dar-se e não dar-se a possibilidades, realizando-as de modo coerente – que é o sentido kierkegaardiano de personalidade.

Há nisto um paradoxo. O pensador dinamarquês faz o ético entender que escolher é, também, não escolher ou, dito pela perspectiva inversa, que não escolher é também um modo de escolha, e desse paradoxo devém o indivíduo enquanto ser, interioridade, espírito. É por isso que a tarefa ética não tem como propósito a transformação do eu em um outro, mas sua transfiguração (cf. Kierkegaard, 1987b, p. 189), isto é, o trazer à existência daquela unidade, ao invés da dispersão, que já se encontrava inscrita no conjunto das possibilidades indistintamente acumuladas na liberdade primordial do não-ser, constituindo-se portanto em ser, distinto, delimitado em relação ao mundo externo, integrado em si¹⁷.

Há aqui também um sentido específico da vontade, diferente do desejo imediato que marcava o *pathos* estético. No ético a vontade é tarefa de si, um esforço formativo, como Kierkegaard faz questão de enfatizar, e que se encontra sob o domínio da própria pessoa: “Em um sentido espiritual aquilo a que uma pessoa dá nascimento é o *nisus formativus* [trabalho formativo] da vontade, e isso está inserido no poder da própria pessoa. O que você teme, então? Afinal, não se supõe que você dê nascimento a um outro ser humano; espera-se que você dê nascimento apenas a si próprio”¹⁸. Não se trata aqui, como bem se nota, de criar a si mesmo, mas de escolher a si próprio, o que implica trazer à existência um eu historicamente organizado, personalidade ou consciência eterna, trazer-se fazendo-se realizar no presente, extraíndo-se do emaranhado indistinto de possibilidades inscritas na sua essência.

¹⁶ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 177.

¹⁷ Não se deve esquecer que o ético, em Kierkegaard, tem uma faceta formal – ou universal – paralela à faceta existencial, por assim dizer, que consiste na escolha de si para auto-integração, não importando tanto – deste ponto formal, que se entenda bem! – o conteúdo moral em torno do que se articulará a personalidade. Se o que devém em termos de personalidade é moralmente virtuoso ou não, desde que provenha da escolha, de escolha consciente e que seja coerente ao longo do tempo, já se inscreve no domínio do ético. Neste aspecto, em específico, Kierkegaard afasta-se da filosofia grega e mostra sua faceta moderna.

¹⁸ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 206.

Por meio da vontade o indivíduo eticamente orientado impõe-se, mediante o trabalho de si, sobre as circunstâncias objetivas e em princípio externas a ele. É esta ausência que se observa no estético, isto é, a interiorização enquanto apreensão subjetiva e que, tornando tudo significativo para si mesmo, faz devir o espírito. Assim, diz o ético kierkegaardiano: “É precisamente por trabalhar [isto é, o trabalho de si] que uma pessoa libera a si própria; pelo trabalho, ele vem a ser mestre sobre a natureza; pelo trabalho, ele mostra que é superior à natureza”¹⁹. Há aqui nítida referência à tríade conceitual da filosofia hegeliana – natureza, história, espírito – colocada a serviço não da explicação de um movimento de uma totalidade abstrata, mas do próprio humano concreto, encarnado, fazendo-se ser: é na história, diz Kierkegaard, que o ser humano vem a ser espírito, liberando-se – fazendo-se livre – das obscuras forças naturais que o perpassam, porquanto estão nele, e que sobre ele incidem enquanto condições objetivas de existência.

Agora, no ético, essas forças não mais terão a palavra final, porquanto o ser, em liberdade, assumirá para si o significado da existência, como obrigação que transfigura o natural em espiritual, mediante a consciência. Mediante a consciência, ele vem a ser sua própria providência, tomando-se a si mesmo – e o que lhe sucede – como sua própria obrigação, estabelecendo consigo mesmo uma relação de obrigação que é, então, o cerne de sua própria personalidade: “A pessoa que escolhe a si própria eticamente tem a si própria como sua tarefa, não como uma possibilidade, não como uma marionete no jogo da arbitrariedade”²⁰. Por meio da escolha de si, o ético rejeita a arbitrariedade estética, presentificando-se enquanto personalidade concreta e coerente:

O indivíduo ético aprendeu isso em desespero e assim tem outra distinção, porque ele também faz uma distinção entre o essencial e o acidental. Tudo o que é proposto em sua liberdade pertence a ele essencialmente, não importando o quão acidental essa tal coisa possa parecer ser; tudo o que não é proposto em sua liberdade é acidental, não importando quão essencial essa tal coisa possa parecer ser. Mas para o indivíduo ético essa distinção não é um produto de sua arbitrariedade [...], mas ele é também completamente consciente de que é responsável, responsável por si próprio pessoalmente, visto que o que ele escolhe terá uma influência decisiva sobre ele mesmo, responsável perante a ordem das coisas em que ele vive, responsável perante Deus²¹.

Ressalto, então, que a noção de escolha tem um sentido de concretude, no ético kierkegaardiano, não sendo entendida como um exercício contemplativo ou qualquer

¹⁹ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 282.

²⁰ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 258.

²¹ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 260.

exercício abstrato de meditação, ou coisa do gênero. O ético escolhe a si mesmo ao escolher – isto é, tomar decisões – na vida cotidiana, decisões que impliquem resultados concretos, por vezes, e decisões quanto ao significado dos eventos que externamente se passam e que, assim interiorizados, se tornam subjetivamente significativos para o indivíduo. E o mecanismo operativo dessa escolha de si consiste em escolher como essencial aquilo que é posto e que condiz com o ser que está vindo-a-ser, e rejeitar como accidental tudo o que é proposto e que não condiz com a personalidade que devém. Decorre então que para o ético a verdadeira essência não precede, mas emerge, aparece, na existência²² – por isso dela se diz ser uma transfiguração, e não transformação²³, ou como diz o pseudônimo-autor das ‘Migalhas Filosóficas’, o que já era, agora vem à existência. Com isso, ele possui a si em obrigação, e encontra em si mesmo, e de modo absoluto, sua própria teleologia²⁴. Do que decorre que, enquanto o esteta é um observador da vida, e de si mesmo, o ético é agente de si mesmo e da vida, mediante sua subjetividade. Nela reside também a solução para a universalidade do princípio ético da escolha, anteriormente enunciada como se referindo não a uma escolha entre bom ou mal, mas a afirmação da escolha como necessidade.

Paralelamente a esse princípio universal, o ético kierkegaardiano afirma também um princípio existencial de encarnação, por assim dizer, da escolha enquanto uma obrigação – universal, portanto – mas uma obrigação minha, particular, porquanto sou eu quem devo escolher a mim mesmo. A obrigação é o universal; porém trata-se da minha obrigação, que então é particular, de modo que, do ponto de vista ético, o indivíduo vem a ser “(...) simultaneamente o universal e o particular”²⁵, a unidade entre universal e particular, reconciliados, sintetizados, então, na personalidade. Desse modo a obrigação toma forma universal, mas também se particulariza na subjetividade do indivíduo, numa dialética que não cancela – antes explica – a distinção entre o bom e o mau. Assim podemos ler: “a diferença entre bom e mau não é cancelada, pois eu duvido que tenha jamais havido alguém que tenha afirmado que é uma obrigação [isto

²² Antes da existência a essência do ser é possibilidade; mas na existência, aparece como realidade, se a existência é eticamente orientada.

²³ Nisso temos, então, um movimento do espírito, uma mudança, porém ainda – como bem se nota – dentro de um fluxo de possibilidades já inseridas numa essência indistinta que, mediante esforço presente de distinção, vem agora a existir. Consiste em metamorfose – uma forma superior aparece agora, no agora – mas não em transformação. É isso que levará o pensador dinamarquês a discutir o religioso, porquanto se o movimento, a mudança, é a *enteléquia* – isto é, o ato final, perfeito, acabado – da potência, o religioso (o cristão) quer ir além: quer fazer do homem nova criatura!

²⁴ Neste ponto o ético está explicitamente respondendo ao esteta a crítica quanto à beleza da vida estética, e a sua falta, na vida ética. Considerando-se o belo como aquilo que tem em si mesmo sua própria teleologia, vê-se aqui que o ético consegue encontrar também na vida ética, mediante a obrigação, uma teleologia interna, ou seja, encontrar beleza na existência ética.

²⁵ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 263.

é, sua obrigação] fazer o mau. Que ele faça o mau é algo diferente, mas ele terá tentado iludir a si próprio e aos outros de que se tratava de algo bom”²⁶.

Se então, em termos universais – ou formal –, a escolha como obrigação não depende do que se escolhe – ela *de per se* caracteriza a existência ética – o bem escolher, ou escolher o bem, em termos existenciais, é imprescindível para o devir ético, porque se minha consciência admite algo diferente, então eu mantenho apenas uma relação abstrata com o universal (a obrigação universal). Desse modo, minha personalidade a devir não é ainda meu absoluto, e portanto não adentrei certamente ao ético, ainda.

A distinção, deste modo, é subjetivamente importante, conforme insiste o pensador dinamarquês, ao afirmar que “o ético reside nessa consciência”²⁷ e igualmente ao insistir que é obrigação de todos, eticamente falando, encarnar – isto é, tornar específico em si e por meio de si, pessoalmente – o universal²⁸. Desde que isso ocorra, o indivíduo se mostrará como aquele encontro entre finito e infinito, particular e universal, de que outro pseudônimo vai também falar. E assim constituído, um tal ser não pode existir senão em um plano temporal que seja também o resultado desse encontro dual; o tempo da existência ética é, deste modo, o tempo da recordação, ao qual me volto agora para uma breve investigação.

O estádio ético, como bem se viu até aqui, não consiste num simples conhecer de si, pelo menos no sentido especulativo que o termo conhecer passou a ter, modernamente; no sentido kierkegaardiano há um ir além, que não nega mas supera o mero debruçar-se intelectualmente sobre si mesmo, e esse além é moral, implicando um desvelar, pela escolha. Quando o ético fala sobre isso, ele se refere também à confluência entre as noções de tempo e de subjetividade que explicam aquele processo. Vejamos, portanto: “O indivíduo ético conhece a si próprio, mas esse conhecer não é simples contemplação, pois então o indivíduo viria a ser definido de acordo com a necessidade. Trata-se de uma união²⁹ de si mesmo, que é ela própria uma ação, e é por isso que eu dolosamente usei a expressão ‘escolher a si próprio’ ao invés de ‘conhecer a si próprio’”³⁰.

Esse processo existencial de união consigo – *collecting* – tem sua contrapartida psicológica no termo recordação – *recollecting*, em inglês. Ora, devemos notar que em sua etimologia a palavra parece implicar não tanto um trazer à memória, e sim um trazer ao coração – algo como um centro dos sentimentos humanos³¹ – o que

²⁶ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 264.

²⁷ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 265.

²⁸ Isso é dito no contexto da afirmação ética do matrimônio como obrigação pessoal de todos (cf. KIERKEGAARD, Soeren. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton U. Press, 1987b, p. 302).

²⁹ O termo, na versão inglesa aqui adotada, é *collecting*.

³⁰ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 258.

³¹ Kierkegaard se refere a isso como sendo um *aduton*, um *sanctum* interior, apesar de também insistir que seu ético não é um místico.

expressaria melhor o sentido poético que Kierkegaard lhe atribui no prefácio do texto de *'In Vino Veritas'*. Talvez pudéssemos também especular que os termos em inglês sugerem um processo de reunião de si consigo mesmo, o que seria altamente esclarecedor em relação ao sentido dado por Kierkegaard ao termo, na sua distinção com outro processo, qual seja, o da repetição, ou retomada. Recordação seria então o processo de unir, reconciliar, o eu presentificado com um eu universal, que deve ser desvelado ao longo do tempo da vida – em continuidade – sendo portanto um voltar contínuo e concreto àquele universal.

A recordação, em Kierkegaard, é a captura poética das experiências vivenciadas, uma idealização da experiência. Ora, neste sentido ideal, a recordação é a consagração – ou, sacralização – da experiência no tempo, porquanto a experiência retorna ao agora, ao instante, transfigurada poeticamente na qualidade de lição de sabedoria – assim como em Platão a reminiscência era a entrada da idéia no mundo, explicando o conhecer³². E assim como no modelo grego era necessário um trabalho de parto para que o indivíduo recordasse, também aqui o processo corresponde à tarefa ética de si – no que então a diferença é que na recordação moderna o indivíduo deve ser parteira de si mesmo: “(...) recordação é idealidade, mas como tal ela é ativa e consiste de um modo completamente diferente da indiscriminada memória. A recordação quer manter para a pessoa a eterna continuidade na vida e assegurar a ela que sua existência terrena permanece *uno tenore*, (...)”³³.

Porém, onde está este encontro entre o finito e o infinito, entre tempo e eternidade, entre universal e particular, que a recordação representa? Do ponto de vista ético, assim como do ponto de vista grego, ele não se dá – enquanto conflito e conciliação – no tempo ou na eternidade enquanto realidades *de per se*, mas na consciência humana. Num pequeno esboço de texto, Kierkegaard afirma exatamente isso, na parte final do escrito:

Aqui há um redobramento, aqui se coloca o problema de uma repetição. A idealidade e a realidade, portanto, se chocam; em qual meio? No tempo? Isto é uma impossibilidade. Na eternidade? Isto é uma impossibilidade. Onde então? Na consciência, aí está a contradição. Esta questão não é desinteressada, como quando se pergunta se toda a existência não seria uma imagem da idéia, e se, portanto, num sentido um tanto atenuado, a existência sensível não seria uma repetição. Trata-se mais precisamente aqui, de uma

³² Além do mito da *anamnese* – e portanto mais tecnicamente falando – a recordação é descrita como parte do processo da memória, como explica ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 657– cf. o verbete Memória: “possibilidade de evocar, quando necessário, o conhecimento passado e de torná-lo atual ou presente: é propriamente a recordação”. Porém, ainda segundo Abbagnano, vem de Aristóteles a identificação do caráter ativo ou deliberativo da recordação, assim definida, então, como escolha.

³³ KIERKEGAARD, S. *Stages on life's way*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p.10.

repetição na consciência, logo, da reminiscência. A reminiscência tem a mesma contradição. A reminiscência não é a idealidade, é a idealidade que já foi; não é a realidade, é a realidade que já foi, o que implica ainda uma dupla contradição; pois a idealidade não pode, de acordo com o seu conceito, ter sido, e tampouco a realidade, segundo seu conceito³⁴.

O ponto central naquele trecho citado é a natureza psicológica da recordação – ou reminiscência. O autor-pseudônimo reconhece o antigo problema grego da possibilidade do movimento, ou da mudança, que sempre obstou aos gregos, pelo menos desde Parmênides, e a partir dela discute a questão da repetição. Todo o problema se constrói em torno da questão da identidade, a partir da qual aquele processo de escolha de si e de continuidade do ser pode existir. Ora, identidade pressupõe repetição, porquanto implica similaridade com algo que antecedeu, sem que seja o mesmo (obviamente, se estivéssemos falando daquela mesma coisa permanecendo sempre, não poderíamos falar de algo que lhe é idêntico, porquanto seria a coisa mesma). Assim a recordação quer explicar a conciliação ética de si consigo mesmo – o fazer-se personalidade, ou espírito, mediante as escolhas. Ao escolher – se escolho a mim mesmo – faço devir um eu ideal, presentificando-o.

Vê-se então que nesse devir encontra-se aquela contradição primeiramente apontada, entre idealidade e realidade. Se a eternidade sempre é e o tempo sempre passa – ou escoia – então a contradição primordial da qual provém essa repetição de que se fala aqui, origem da personalidade, não pode ter neles – tempo e eternidade – seu *locus*; mas é na consciência que eles vão se encontrar, e serão reconciliados, no âmbito da existência ética, pela recordação – considerada assim pelo autor como um tipo de repetição na consciência, que se diferencia da repetição *stricto sensu* (religiosa) por especificação, a partir da referência temporal que se adota (a repetição se refere a um olhar para a frente, ao invés do trabalho de si retrospectivo da recordação). Bem se vê, então, que o autor trabalha essas idéias a partir de um princípio de contradição, que ele retira da natureza e lança para dentro do ser humano, em sua consciência, onde também ela deverá ser solucionada, conciliando-se idealidade e realidade, caso se queira viver eticamente.

A proposição da identidade a partir da recordação, então, contém a mesma solução que Kierkegaard já via desenvolvida por Sócrates para o problema do conhecimento, e que ele expressa do seguinte modo: “A verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele”³⁵. Como se viu até aqui, o ético consiste numa escolha de si conciliatória, a partir da qual um ideal é realizado, presentificando-se, no que ele coincide com o modelo socrático e encontra um ponto fixo para a personalidade, uma referência fixa aceitável que ameniza a existência, ao não deixá-lo

³⁴ KIERKEGAARD, S. **É preciso duvidar de tudo**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.118.

³⁵ KIERKEGAARD, Soeren. **Migalhas filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 28.

só e às escuras nas escolhas da sua jornada existencial³⁶. A noção de tempo – a temporalidade – implicada na recordação é, portanto, completamente inversa àquela implicada na ocasião: se lá o tempo era significativo na qualidade de determinação sobre o ser que devém (o estético decorria das possibilidades ocasionalmente presentes), agora ele sucumbe ao eterno, exatamente porque não se pode devir – pelo menos por esforço próprio – um outro qualquer, senão um eu já inscrito na idealidade (novamente aqui a noção de conciliação entre um eu idealizado e um eu realizado, no presente). Lá a ocasião determinava o aparecimento das forças naturais primordiais; aqui, a recordação faz desdobrar-se, desvelar-se, a ideia no tempo, transfigurando, como se disse, o ser. Mas como eu afirmei antes, não é no tempo e sim na consciência que reside o conflito e, portanto, onde ocorrerá a reconciliação, e nela está, como bem enfatiza o ponto de vista ético, o princípio da liberdade. É o que se pode entender, quando o pensador dinamarquês fazia um de seus pseudônimos defender que a reflexão é desinteressada, já a consciência é relação e, portanto, interesse³⁷ (cf. Kierkegaard, 2003, p. 113); faz-se aqui clara alusão ao trabalho poético da recordação como o próprio mecanismo ético de escolha de si na continuidade da existência, reiterando que ele trata de encarnar a idéia, dar a ela (isto é, a idéia de si) corpo na existência. O que se tem com isso, se assim se quiser falar comparativamente, é a afirmação de que a idéia, eterna, é sempre o ponto de partida – melhor seria dizer, de chegada – para a consciência encarnada, no tempo.

Quando comparada com a memória, a recordação se mostra efetivamente como aquele mecanismo ético. Retomando a citação que Kierkegaard faz do diálogo entre Sócrates e Protarchus³⁸, vemos Sócrates definindo-a como a recuperação na alma e pela alma daquelas sensações – diríamos hoje experiências – primeiramente elaboradas pela alma e pelo corpo. Desta forma o indivíduo, ao se assenhorear da experiência, faz-se espírito: a recordação é o seu conteúdo. Porém, como tal, ele é retrospectivo, atributo que é fundamental para sua distinção do processo da repetição enquanto retomada. Desta forma, Kierkegaard afirma, para distinguir os processos, que “(...) repetição é um expressão crucial para aquilo que a recordação era para os gregos. Assim como eles ensinaram que todo conhecer é uma recordação, a filosofia moderna ensinará que todo viver é uma repetição”³⁹. A noção de recordação representa então um princípio de continuidade da existência, mediante o qual o presente adquire sentido e a contradição entre ideal e realidade é resolvida na dialética da consciência – aquela mesma contradição que já incomodava o

³⁶ Mas ocorre que, deste modo e assim como no pensamento socrático, o tempo termina sucumbindo sob a importância do que já estava definido enquanto ideal e que agora resta ser presentificado. Essa crítica é elaborada a partir da discussão da repetição *stricto sensu*.

³⁷ Derivada do latim, a palavra interesse tem, mesmo no contexto dinamarquês de Kierkegaard, o sentido de relação – *inter esse*.

³⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. **Stages on life's way**. Princeton: Princeton University Press, 1988, p.676.

³⁹ KIERKEGAARD, S. **Fear and trembling/Repetition**. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 131.

pensamento grego e o colocava entre soluções aparentemente extremas, como a dos eleatas e a de Heráclito, ou a dos sofistas, para quem tudo era verdadeiro, ao menos num sentido irônico, e a dos críticos.

Para Kierkegaard a repetição propriamente dita é uma nova categoria, e foi modernamente confundida com a categoria da mediação – numa evidente alusão a Hegel e aos hegelianos. A recordação, esta sim, é mediação e, enquanto tal, tem no pólo positivo sua principal categoria, da qual o negativo é ocasião para o processo de desvelamento da síntese. Ora, conforme destaquei até aqui, na recordação idéia e realidade se encontram na consciência; porém esta projeta sobre a existência, sobre o agora, a sombra daquela ideia primordial – por assim dizer – de modo que o presente – a realidade presentificada – poeticamente retorna, sempre, àquela idéia, ou ideal, e assim a vida do eu adquire continuidade, vindo a ser personalidade. Tudo isso para expressar o que Kierkegaard diz em poucas palavras: “Quando os gregos diziam que todo conhecer é recordar, eles diziam que toda existência, que é, já era”^{40 41}.

A repetição lança-se da existência para a frente, para a eternidade na consciência; a recordação também ultrapassa a existência, mas a ultrapassa ‘para trás’, dela retorna, fazendo-a sempre recordar o ideal, o que já era. Deste modo é que o seu sentido é o de continuidade, e aquele já era – o ponto de partida do movimento – vai-se desdobrando no presente vivido pela consciência, e vai se transfigurando na medida em que o indivíduo adquire e vive de acordo com sua consciência eterna⁴². A recordação é uma afirmação de si na dialética da consciência. Por isso Kierkegaard vai afirmar que o ético nada extrai de si mesmo, senão expõe poeticamente o brilho do tesouro a ele confiado desde o princípio.

Falei anteriormente do princípio poético da recordação, portanto da escolha ética de si. Porém retomemos uma vez mais o sentido grego de recordação, bem expresso numa citação já anteriormente transcrita e aqui repetida: “... eles [os gregos] ensinavam que todo conhecer é uma recordação”⁴³. Com a vinculação entre recordação e o conhecer, Kierkegaard nos leva outra vez à consciência como *locus* da dialética entre a idealidade e a realidade – por isso também a recordação é uma produção de algo, pelo espírito, produzindo-se na qualidade de espírito, e é poesia, também nesse mesmo sentido. Ora, inscrito nesse processo de produção da consciência, encontra-se a linguagem como mecanismo necessário da consciência. Juntamente com a contradição entre idealidade e realidade, desenvolve na consciência a contradição entre o imediato e o mediato. Kierkegaard expressou assim essas relações:

⁴⁰ Na versão em inglês a afirmação fica, do meu ponto de vista, mais clara: “... *all existence, which is, has been*”.

⁴¹ KIERKEGAARD, S. **Fear and trembling/Repetition**. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 149.

⁴² Um eterno, portanto, retrospectivo, em estilo essencial, que sempre lá esteve aguardando seu desdobrar-se na existência.

⁴³ KIERKEGAARD, S. **Fear and trembling/Repetition**. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 131.

A consciência não pode, então, permanecer na imediatidade? Esta era uma questão tola; pois se o pudesse, não haveria simplesmente nenhuma consciência. Mas como pode ser suprimida a imediatidade? Graças à mediatidade que a suprime ao pressupô-la. O que é, então, a imediatidade? É a realidade. O que é a mediatidade? É a palavra. Como esta suprime aquela? Por enunciá-la; [...]. A imediatidade é a realidade, a linguagem é a idealidade, a consciência é a contradição. No momento em que enuncio a realidade, surge a contradição, pois o que eu digo é a idealidade. A possibilidade da dúvida situa-se na consciência, cuja natureza é uma contradição. No momento em que enuncio a realidade, surge a contradição, pois o que eu digo é a idealidade⁴⁴.

A realidade imediata é a indeterminação, ou seja, uma pura apreensão dos eventos externos ao indivíduo. Caso se pudesse falar de consciência nesse estado, ela não refletiria quaisquer relações, não se debruçaria sobre qualquer objeto, mas seria algo como um mecanismo de transferência direta de imagens externas, para um interior que é um puro vazio em si⁴⁵. Mas aí se apresenta outra contradição, porquanto a consciência é, exatamente, a expressão dessa imediatidade e, portanto, é a sua mediação pela palavra. A consciência é a tradução da coisa externa em símbolos internamente processáveis, e tais símbolos não são outros que os da linguagem. Então, ao enunciar o imediato, a consciência o suprime, como se leu acima. E é na consciência, então, que isso ocorre, isto é, que a imediatividade (ou, imediatidade) é mediada pela palavra, e o indivíduo – por essa conciliação – se assenhoreia dos eventos, daquilo que se precipita em sua vida e, conseqüentemente, de si mesmo.

Ora, a recordação é esse enunciar do imediato, um produzir pela linguagem a si mesmo, e eis novamente porque no ético a realidade termina por esconder-se sob a idealidade; o ético é linguagem; o ético tem que falar e pela fala, conciliadora de contradições, vir-a-ser poeticamente. É pela linguagem que subsiste a dúvida – aquele princípio do qual se disse ser o fundamento da especulação – e é nela também que ela se dissipa – porquanto se agora subsiste a paixão da escolha, subsiste a dúvida, mas quando se escolhe eticamente a si mesmo, quando este ‘eu mesmo’ é manifestado na existência, a dúvida se dissipa. Por isso também a ética exige a manifestação e pune o oculto.

Em resumo, recordar é trazer à existência um modo de liberdade que consiste em transformar na consciência, a própria existência – porém não de qualquer coisa externa ao indivíduo e sim da existência de si próprio enquanto personalidade, tomando como referência um ideal de si que, no sentido grego, é passado, e no sentido moderno é abstrato; de qualquer modo, é uma referência retrospectiva, uma

⁴⁴ KIERKEGAARD, S. **É preciso duvidar de tudo**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 108.

⁴⁵ Kierkegaard fala desse tipo de consciência, ou pelo menos especula a respeito dela, como existindo na criança, para quem então tudo é imediatamente verdadeiro e imediatamente falso.

“consolação da liberdade”⁴⁶ na qual movendo-se retrospectivamente, pode-se possuir sua vida eterna, ‘aparece através do passado’ – enquanto ele vai propor que ela tenha, para uma nova filosofia a surgir, o futuro como referência. Não se trata então de uma liberdade da consciência, como se essa pudesse produzir do nada alguma personalidade – não se trata de criação de si, mas de escolha de si, a consciência da liberdade da vontade, e do seu poder para devir personalidade unificada e coerente. Dizer que o indivíduo se torna o que ele se torna é, então, dizer de sua liberdade enquanto princípio do seu desenvolvimento, de seu movimento interno em direção a si mesmo; é afirmar um *pathos*, ou paixão, da liberdade, operando conjuntamente com um *pathos* da escolha, mas não em uma relação de externalidade, senão numa relação de interioridade, de si consigo mesmo, um real e um ideal conciliando-se continuamente e presentificando-se na existência.

Os Limites do Ético nos Escritos Poético-Psicológicos ou, o Ético à Vista do Religioso

Tão cedo quanto a publicação de *Either/Or* - ou seja, simultaneamente à expressão dos estádios estético e ético – Kierkegaard já começava a fazer seus leitores vislumbrarem os limites daquelas formas de existência. Se, de fato, o ético se estabelece na comparação crítica com o estético, o religioso emerge da constatação de que o ético, por mais nobre e virtuoso que seja enquanto forma de vida, por mais louvável que seja, do ponto de vista da filosofia antiga e moderna e do próprio ponto de vista da religião formal, é ainda um modo terrenal de existência. O último capítulo de *Either/Or* já apontava para isso; mas principalmente os textos que estou chamando aqui de poético-psicológicos vão desenvolver alguns aspectos dos limites da existência ética, calcados principalmente na noção de uma diferença absoluta entre o divino e o humano e, portanto, na necessidade de transcender o que é humano, o ‘si mesmo’, caso se queira viver no âmbito do religioso⁴⁷. À parte disso, os textos também se opõem ao esforço especulativo que, tomando ocasião a partir da ética como mediação da linguagem, na consciência, pretendeu determiná-la como forma suprema de existência e à filosofia enquanto ciência, como a forma definitiva de verdade.

Não é de se espantar que, a partir de então, a existência singular e concreta seja reputada por menos importante que a vida especulativa ou, o viver menos importante que o falar sobre a vida. Mas a própria existência ética, conforme Kierkegaard e conforme vimos até aqui, é existência concreta, ainda que encarnação, presentificação da idéia e mediante a linguagem, na consciência. Não é já filosofia, senão ainda existência. Por isso o pseudônimo-autor de Temor e Tremor diz de si

⁴⁶ KIERKEGAARD, S. **Fear and trembling/Repetition**. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 317.

⁴⁷ O que Kierkegaard chama de religioso é, em resumo, o cristianismo, de acordo com sua interpretação, calcada na possibilidade e necessidade de vive-lo, mais do que conhecer especulativamente seus preceitos.

mesmo não ser um filósofo, não criar ou mesmo compreender qualquer sistema (e, ironicamente, diz mesmo que duvida da existência de um sistema)⁴⁸.

Como se viu antes a própria recordação é mediação da idealidade e da realidade – porém, mediação poética e interessada, relacionando ambas para produzir uma personalidade. O eu ético não é produzido especulativamente, mas poeticamente; por isso o autor “não tem dúvidas quanto ao seu destino numa época em que se põe de lado a paixão para servir a ciência, (...)”⁴⁹; a polêmica erigida por Temor e Tremor se volta, então, não apenas contra o ético mas principalmente contra a possibilidade especulativa a ele vinculada, quando o indivíduo – mais do que consciência de si – torna-se conceito de si. Kierkegaard enuncia essa diferença, de modo singelo e enganosamente simples, na história de um de seus pseudônimos: “Era uma vez um homem que tinha ouvido, na sua infância, a famosa história de Abraão, [...]. Na maturidade releu a narrativa e desta vez com acrescida admiração, porque a vida havia separado aquilo que a infância com piedosa simplicidade, unira. À medida que ia envelhecendo, o pensamento retomava mais por miúdo a história e com redobrada paixão; todavia compreendia-a cada vez menos. Acabou por esquecer tudo o mais fixando na alma um só desejo: ver Abraão; (...)”⁵⁰. Tem-se neste trecho um exemplo do que o pensador dinamarquês consideraria ser uma recordação. Por isso seu pseudônimo diz de si mesmo não ser um filósofo, nem exegeta, mas poeta que fixa em sua própria alma o único desejo de ver o patriarca – ainda que isso seja também produto do pensamento que retoma a história, numa contradição expressa na contraposição entre a paixão redobrada e o entendimento diminuído. Eis então a apreensão na interioridade do evento exterior, o que sugere que aquela sutil distinção entre o ético e a comunicação especulativa está em que no primeiro, os atos de interioridade não produzem objetos exteriores – conceitos que sejam – mas pela subjetividade produzem subjetividade. Já o pensamento especulativo, esforço da consciência e da linguagem, tem seu *telos* fora de si, enquanto conceitos. Enquanto um, pela interioridade produz personalidade, o outro, pelo mesmo processo, produz conceitos; um, pela linguagem, produz consciência, e o outro, pela linguagem, produz mais linguagem.

Abraão é figura ímpar no âmbito da contradição ética trazida pela vida religiosa e, portanto, é ponto central no texto de Temor e Tremor. Comparativamente a ele enquanto figura representativa do religioso, Kierkegaard descreve atributos éticos já enunciados em outras obras. Assim, por exemplo, o ético expressa o amor a outrem,

⁴⁸ Ele parte da dicotomia entre existência como concretude e a realidade especulativa, conceitual, dos sistemas filosóficos; e afinal, se a filosofia começa com a dúvida, duvidar do sistema é usar contra ele sua própria arma.

⁴⁹ KIERKEGAARD, S. *Diário de um sedutor / Temor e Tremor* (Coleção Os Pensadores, vol. XXXI). São Paulo: Abril, 1974, p. 252.

⁵⁰ KIERKEGAARD, S. *Diário de um sedutor / Temor e Tremor* (Coleção Os Pensadores, vol. XXXI). São Paulo: Abril, 1974, p. 255.

evidente expressão da relação de si consigo mesmo – a mediação entre idealidade e realidade, na consciência – que funda eticamente a personalidade (e cuja ruptura ou, não realização, é produtora do desespero⁵¹, quando se tem a consciência da sua possibilidade e necessidade). Ele expressa a esperança das coisas eternas, evidentemente porque o outro do seu amor é sua idealidade, aquela eternidade da idéia no sentido grego e que expus anteriormente nos comentários a respeito da recordação. Ele expressa, ainda, os “fortes da sua força”⁵² que tudo sacrificam, e a este respeito a comparação com Abraão – chamado pai da fé – muito tem a dizer, quando se discute a posição trágica à qual se pode chegar na existência e como a ética e a fé se posicionam, nessas circunstâncias.

Voltemo-nos agora à figura do herói, de quem Kierkegaard fala para se referir àquele que adentrou a uma existência do tipo ética e reconheceu que apenas o trabalho – o trabalho de si – pode ser atribuído dignamente como o seu chamado, a sua vocação. O herói, então, expressa o ético em sua trajetória, em sua tarefa e dever de vir-a-ser personalidade, em sua relação consigo mesmo, que para ele é o que há de absoluto na existência.

Porém Kierkegaard fala também de um tipo chamado de herói trágico, termo em princípio contraditório, porquanto a tragédia é, em si, expressão da estética, com sua ênfase na fatalidade do destino. O herói trágico – este evidente paradoxo – é então a expressão mais forte do ético assenhoreando-se da sua existência, dando sentido – mediante os atos internos da sua consciência – aos eventos externos e, assim, tornando-se senhor de sua própria existência, ganhando-se a si mesmo. Se ele não domina as relações com os eventos externos, trabalha para ser senhor de seus atos internos e por eles desenvolver-se personalidade. Se no mundo externo impera uma lei da indiferença⁵³, pela qual pode-se alcançar bons resultados casualmente ou, ocasionalmente (para manter-me fiel à terminologia estética), no “mundo do espírito [...] só quem trabalha tem pão. [...] só o angustiado encontra repouso, só aquele que desce aos infernos salva a bem-amada, só quem empunha a faca recebe Isaac”⁵⁴. Isso é verdadeiro para o religioso, e também para o herói trágico.

⁵¹ Convém aqui lembrar que para Kierkegaard o desespero humano, enquanto cisão do eu, é o estado em que se encontra o ser humano que vive esteticamente, mesmo que ele não saiba disso. Ora, o primeiro ato da consciência é tomar ciência disso e, conseqüentemente, dar-se a uma forma superior de existência. O ético e o religioso são, portanto, alternativas para saída do desespero.

⁵² KIERKEGAARD, S. **Diário de um sedutor / Temor e Tremor** (Coleção Os Pensadores, vol. XXXI). São Paulo: Abril, 1974, p. 260.

⁵³ Nos textos poético-psicológicos, Kierkegaard retorna sempre – e sutilmente – ao problema moderno de tentar fazer sucumbir a moral às leis científicas, a subsumir o religioso, por exemplo, à filosofia (como em Hegel), ou à ciência (como em Comte), enfim, àquela tendência de tomar as relações morais – internas, portanto – como sendo desinteressadas, ao contrário de serem fundadas no inter-esse, como defende Kierkegaard.

⁵⁴ KIERKEGAARD, S. **Diário de um sedutor / Temor e Tremor**. São Paulo: Abril, 1974, p. 265.

Abraão tem uma obrigação de paternidade para com seu filho Isaac e, portanto, se vai sacrificá-lo, um tal ato dificilmente poderia ser justificado. Dizer que Deus o ordenou é um absurdo, e apenas uma fé no absurdo poderia sustentar tal justificativa, principalmente se ainda espera, com o ato, não perder mas ganhar novamente o filho da promessa. Abraão, entretanto, não foi o único a sacrificar o filho, Kierkegaard nos faz lembrar, ainda que nele a esperança no impossível e a fé no absurdo tenham sido inéditas e, deste modo, deveriam provocar naqueles que evocam a sua história⁵⁵, grande espanto. Kierkegaard coloca ao lado de Abraão – em ato, mas de modo algum em fé – a Agamenon, a Jefté, e a Brutus, que foram heróis com seus atos em benefício de seus povos. Assim é que, se na tragédia permanecem irreconciliáveis o desejo e o dever, o herói trágico consegue, ao menos, justificar-se no geral, isto é, no benefício que seus atos trouxeram ao seu povo e, deste modo, permanecem no âmbito da ética – não são moralmente culpados por seu ato, involuntário portanto. Eis a descrição deste tipo ético, num longo parágrafo proposto por Kierkegaard:

Quando se suspende uma empresa que implica todo o destino de um povo, quando esta é frustrada por uma desgraça caída do céu, quando a divindade irritada impõe ao mar súbita calma que desafia todos os esforços, quando o áugere cumpre a sua tarefa e declara que o deus reclama o sacrifício de uma jovem, o pai deve então, heroicamente, efetuar tal sacrifício. Ocultará com nobreza a sua dor, apesar do desejo de ser *o homem insignificante que ousa chorar*, e não o rei obrigado a agir como tal. E se, na sua solidão, o seu coração se lhe enche de dor, não tendo entre o seu povo senão três confidentes, em breve todos os súditos conhecerão o seu infortúnio e a nobre ação de consentir, no interesse do geral, o sacrifício da sua virgem e amada filha⁵⁶.

Nota-se o tom trágico do relato no atrito entre o desejo de manter a filha – ou pelo menos por ela implorar junto à divindade – e o dever de sacrificá-la. E se o herói irá ocultar sua dor, é apenas temporariamente que o fará – a ética não permite o ocultar, mas exige falar – porquanto em breve todo o povo o saberá. É por esse povo que se fará o sacrifício e, deste modo, o herói vê na linguagem sua tragédia justificada moralmente. Nessa mediação, o sacrifício trágico é interiorizado pela consciência e torna-se compreensível, como também se vê na história do nobre juiz de Israel: “Quando o intrépido juiz, que na hora aziaga salvou Israel, se vincula a Deus pelo mesmo voto, deve então, heroicamente, mudar em tristeza a alegria da virgem, o júbilo da filha bem-amada e todo o Israel chorará com ela a sua radiosa juventude. Porém, todo o homem bem-nascido, toda a mulher generosa compreenderá Jefté

⁵⁵ Toda a parte inicial de *Temor e Tremor* é uma crítica ao desinteresse com que a figura de Abraão era usada na igreja contemporânea a Kierkegaard, tanto quanto na filosofia.

⁵⁶ KIERKEGAARD, S. *Diário de um sedutor / Temor e Tremor*. São Paulo: Abril, 1974, p. 285.

(...)”⁵⁷. Ele poderá ser compreendido porquanto encontra no geral, no bem do seu povo, o motivo que justifica cumprir o seu dever; e tudo se esgota aí, porque cumprido o dever, nada mais resta a esperar – o seu *telos* é exatamente este, a presentificação do ideal, ou do geral. Se fosse absurdo o sacrifício, não poderia ser compreendido. Assim, Kierkegaard conclui que “a diferença que separa o herói trágico de Abraão salta aos olhos. O primeiro continua ainda na esfera moral. Para ele toda a expressão da moralidade tem o seu *telos* numa expressão superior da moral; limita essa expressão entre pai e filho, ou filha e pai a um sentimento cuja dialética se refere à idéia de moralidade”⁵⁸.

O ético pode falar porque, em sua consciência, idealidade e realidade são dialeticamente conciliadas; e ele deve falar porque é pela fala que produzirá a si enquanto personalidade ética. Agamenon e Jefté podem e devem alertar suas filhas quanto à iminência do sacrifício, mas Abraão não o pode. Em outro de seus textos, Kierkegaard discute brevemente a fala e o silêncio. Para ele, “... o silêncio e a capacidade de agir estão em absoluta correspondência”⁵⁹, de modo que se o indivíduo pretende agir, ou está seguro de sua ação, não fala.

Ora, decorre então que a fala é exatamente o mecanismo do herói trágico para evidenciar, de modo indireto porém certo, sua dor, sua lamentação, seu desejo de não agir – embora então ele, cumprindo seu dever, efetiva o sacrifício. Ele se alarga em palavras exatamente porque carece da íntima consciência do querer, ou da convicção do ato. Deste ponto de vista, então, a fala é eticamente produtora da personalidade, assim como contemporaneamente se pode – de um ponto de vista certamente similar a este – dizer dela ser psicologicamente terapêutica. Por isso também Abraão não fala, e assim torna-se eticamente condenável, porque expressa, com seu silêncio, que está intimamente convicto do ato que irá praticar – ele mesmo o quer, porquanto não considera nem deseja desobedecer à voz divina.

Aqui resvalamos numa tênue fronteira entre o ético como existência e a ética como especulação, porquanto se o existir eticamente exige falar, exige revelar o oculto para efetuar a mediação pela reflexão, pela linguagem, facilmente se poderá cair na tentação de reduzir a fala enquanto ato interior ao mero conceito, linguagem filosófica. E isso é tanto verdadeiro quanto é o fato de ser a linguagem o principal aparato institucional e cultural de qualquer povo no qual alguém se insere tão logo domina a fala comum. Ainda mais num tempo em que a ciência deve explicar tudo, e que qualquer coisa que não possa ser cientificamente conceituada perca seu valor, é bem provável que ética se converta num enunciar de códigos e conceitos tão abstratos quanto externamente dados, do ponto de vista de indivíduos encarnados na

⁵⁷ KIERKEGAARD, S. *Diário de um sedutor / Temor e Tremor* (Coleção Os Pensadores, vol. XXXI). São Paulo: Abril, 1974, p. 285.

⁵⁸ KIERKEGAARD, S. *Diário de um sedutor / Temor e Tremor* (Coleção Os Pensadores, vol. XXXI). São Paulo: Abril, 1974, p. 286.

⁵⁹ KIERKEGAARD, S. *Dois pequenos tratados ético-religiosos*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 144.

existência, e que se fale muito da ética enquanto ela não se efetiva como ato real, no diálogo de si consigo mesmo – a interioridade da personalidade (afinal, “o homem verdadeiramente resoluto é *eo ipso* silencioso”⁶⁰).

Se Agamanon e Jefté podem contar o segredo, e mesmo assim agem, é porque o ato interno não se realizou (eles não desejam sacrificar a filha), e eles permanecem no ético. Deste modo, conclui-se que a linguagem, em Kierkegaard, compreende um princípio do desejo. Quando o que há é puro desejo – como no sujeito suicida – a fala aplaca o desejo e ele não fará o ato. Quando o desejo colide com um dever – como no herói trágico – então o falar justifica o ato, conciliando o desejo ao dever e liberando o ato que segue o dever. Por essa razão Abraão se inserirá em outro estádio, que não o ético, porquanto seu ato é primeiramente interior, e lá o salto já havia sido dado antes que a voz celestial impedisse o sacrifício; é um salto para o religioso. Vê-se então que o herói trágico aceita a mediação pelo geral e assim justifica-se, sendo compreendido porque seu ato expressa o geral. Para ele então o geral é seu outro eu, o ideal que deverá ser presentificado com o trabalho de sua consciência; é – repetindo outra vez – o *telos* de seu devir⁶¹. Deste modo, expressando no tempo o geral, o herói trágico torna-se igualmente consolo para outros vindo a ser, então, o filho querido da ética, aceito e compreendido por todos os que o cercam e pelos quais ele batalhou com o sofrimento de seu ser. Ele também concilia o individual e o geral, tornando-se o filho amado da especulação, se lembrarmos que em Hegel, por exemplo, a qualificação do ser humano enquanto indivíduo – isto é, sem expressar o geral – é uma forma moral de mal⁶².

Nisso também se insere a suspensão teleológica do ético em Abraão que, seguindo a ordem divina de modo absoluto, desvia-se do geral, do universal de que consiste esta moral do herói trágico, e aceita sacrificar o filho amado, comportando em si a dor da perda, a esperança em reavê-lo, e o silêncio – por não ter como justificar seu ato ou fazer-se compreender. Do ponto de vista de seu fim, Kierkegaard define o ético como “... o universal, e como universal ela se aplica a todos, o que de um outro ângulo significa que ela é aplicável em todo tempo. Ela repousa imanente em si mesma, nada tem fora de si mesma que seja seu *telos* mas é ela própria o *telos* para tudo fora dela, e quando o ético absorveu isso em si mesmo, ele não vai além”⁶³. Dando-se ao Absoluto e negando-se ao geral, Abraão afirma sua singularidade perante o geral – ou seja, apesar da obrigação paternal de amar ao filho, e apesar de ser neste filho que repousa

⁶⁰ KIERKEGAARD, S. **Dois pequenos tratados ético-religiosos**. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 145.

⁶¹ É precisamente isto que será suspenso por Abraão no sacrifício de seu filho, porquanto deixa de expressar em si a relação com o geral para expressar uma relação com o Absoluto – seu dever absoluto, portanto.

⁶² Coincide também com Hegel (cf. HEGEL, G. *Cursos de estética* – v. 1. São Paulo: EDUSP, 1999) o fato de que o herói trágico renuncia ao desejo para cumprir o dever, com o que aliás Kierkegaard expressa todo o espírito filosófico de seu tempo, ao criticar o primado da razão sobre o desejo.

⁶³ KIERKEGAARD, S. **Fear and trembling/Repetition**. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 54.

a esperança de que as nações da terra serão abençoadas, ele o vai sacrificar. Abraão, então, afirma-se enquanto indivíduo não presentificando o geral, isto é, não em relação com um eu ideal senão em relação com o Absoluto, o divino – uma relação de externalidade; por isso, para a ética e para a especulação, segundo Kierkegaard, Abraão não pode ser justificado.

Note-se que todo o problema em Abraão consiste em que, se antes seu desejo – de manter consigo o filho – coincidia com o dever de paternidade e mesmo com sua relação com a divindade, que havia cumprido nele a promessa, e portanto tudo se conciliava eticamente, agora com a ordem de sacrificar Isaac tudo veio a subverter-se e Abraão deve negar-se enquanto personalidade, submetendo-se à ordenança. A menos que ele seja definido religiosamente, em termos estritos (isto é, sem recurso à moral) sua solidão, seu silêncio, seu desejo incomunicável, são criminosos, e mesmo do ponto de vista religioso, o paradoxo contido na ordem divina – em que a ordem colide com a promessa, sem mediação possível – implica que se trata ou do divino, ou do demoníaco.

Desse modo caracterizada, a ética descrita nos textos poético-psicológicos quase se confunde com a ética especulativa, aparecendo então como universal e abstrata, num sentido bastante próximo ao sentido kantiano (enquanto no texto de *Either/Or*, ela é vista de uma perspectiva encarnada, concreta ou concretizada na existência a partir de uma dialética entre a idealidade e a realidade do eu que devém). Essa mudança fica evidente no tratado da angústia:

A Ética ainda é uma ciência ideal, não somente no sentido em que todas as ciências o são. Ela quer introduzir a idealidade na realidade efetiva; mas seu movimento não consiste, inversamente, em elevar a realidade à idealidade. A Ética mostra a idealidade como tarefa, e pressupõe que o homem esteja de posse das condições. Com isso a Ética desenvolve uma contradição, justamente ao tornar nítidas a dificuldade e impossibilidade. Vale para a Ética o que se diz da Lei, que é uma disciplinadora que, ao exigir, com sua exigência apenas julga, nada cria⁶⁴.

Evidentemente Kierkegaard já não está falando aqui de um estágio existencial, e sim de uma ciência, da ética enquanto conteúdo filosófico ou especulativo, como se queira. Porém há neste desvio não anunciado uma importante lição do pensador dinamarquês – ou, melhor dizendo, uma crítica sutil e sorrateiramente embutida não apenas no conteúdo de seus textos senão também na própria composição dos títulos que ele trás ao público. Ao passar direta e rapidamente da existência ética para a ética como especulação, o ilusionista não deixa os leitores mais desatentos perceberem a crítica ao desinteresse – que ele também chamou de falta de paixão – implicada em

⁶⁴ KIERKEGAARD, S. O conceito de angústia. Petrópolis: Vozes, 2010, pp. 18-19.

uma concepção científicista de existência que, já em sua época, pensava poder explicar tudo, especular sobre tudo e tudo submeter à razão sistematicamente orientada, da filosofia e também da ciência experimental. Ora, isso já havia sido enunciado pelo pensador na abertura de *Either/Or*, por meio da pergunta irônica que denuncia a contradição inscrita no desejo de uma vida desencantada: “Só a razão foi batizada; as paixões são pagãs?”⁶⁵. É essa objetivação e normatização científica da ética ou, melhor, da própria atividade de constituição de si enquanto personalidade, que Kierkegaard quer criticar nos escritos poético-psicológicos, e por isso ele olha para a face especulativa disfarçadamente inserida no modo de vida europeu e, com especial acidez, as critica na igreja dinamarquesa.

Abraão, as idéias de repetição e de instante, dentre outros, apresentam limites do ético do ponto de vista religioso. Porém mesmo de um ponto de vista mais genericamente existencial, há dificuldades e impossibilidades para aquela ética formal enquanto princípio de vida, o que Kierkegaard assinala com a menção ao movimento de ida do ideal ao real, que ela permite (aquele mesmo movimento da recordação), sem o percurso de regresso, isto é, sem elevar a realidade à idealidade. A ética, deste modo concebida, não acrescenta ao ser nada que já não estivesse inscrito na sua essência ideal, na qualidade de possibilidades. Em termos socráticos, ela é um mestre que apenas esclarece, cujo talento é a maiêutica, e não um mestre salvador (nos termos que Kierkegaard usa no texto das Migalhas Filosóficas). Dela nada advém de positivo ao discípulo, porquanto pressupõe que o próprio discípulo já esteja em posse das condições para sua elevação à estatura do mestre⁶⁶.

Um evidente limite se impõe nessa circunstância: tudo permanecerá imanente, ou seja, o discípulo permanecerá necessariamente limitado àquelas fronteiras inscritas em seu eu ideal; ele não irá além de si mesmo, nada surgirá de novo nele, nada qualitativamente diferente poderá surgir – nada será criado, mesmo que tudo o que há para se desenvolver venha à existência⁶⁷ – até porque no ético o discípulo é também mestre de si mesmo, e daí decorre que facilmente decaia para uma situação em que o ético se reduza a um ensino, uma doutrina externa, pelo desespero quase natural de encontrar fora de si um auxílio eficaz.

Voltemo-nos um instante mais para o dever no âmbito do ético, ou seja, enquanto categoria ética. Mais uma vez, aqui também o dever implica, para que se determine eticamente a existência, uma apreensão subjetiva, de modo que ele não se torne – ou permaneça sendo – algo externo à personalidade. É essa situação de externalidade à

⁶⁵ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part I). Princeton: Princeton University Press, 1987a, p. 1.

⁶⁶ Mas se esse mestre for divino, o deus de que Kierkegaard fala no texto de Migalhas Filosóficas (cf. Kierkegaard, 2008), então chegamos a uma impossibilidade, porque se há uma diferença absoluta entre o mestre e o discípulo, este não poderá obviamente transpor, por si, o abismo entre si e aquele outro.

⁶⁷ O que então, por uma via tortuosa, leva a ética a uma máxima que beira à sofística, ao afirmar o homem como medida de si mesmo, terminando por tudo relativizar em referência ao próprio homem.

qual me referi a pouco, e que Kierkegaard trata de igual modo, conforme a seguinte transcrição:

O erro consiste em que o indivíduo é colocado numa relação externa com o dever. 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. [...] se a ética 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 homens⁶⁸.

No texto do ‘Pós-escrito conclusivo não científico’ o ético é metaforicamente descrito como um teatro particular onde o indivíduo se desvela perante Deus, o único espectador da subjetividade⁶⁹ e perante o qual também o homem se encontra sozinho. Decorre disso então que a verdade sobre si mesmo é aquela que ele presentifica, mediante o desvelar do geral em si, e não qualquer conhecimento objetivo, cristalizado em conceitos abstratos e que especulativamente explicam uma existência que, deste modo, é também abstrata⁷⁰. Conclui-se portanto que uma vida ética do tipo que se conhece intelectualmente – melhor, especulativamente – doutrinas éticas, regras e costumes, e coisas do tipo, mas que não se dá o dever como deliberação interna, como determinação de si, na interioridade da consciência onde a existência se desenrola, não é um viver ético verdadeiro.

Externamente à personalidade, o dever permanece fragmentado e objetivado em regras particulares, e deste modo conduzir-se por ele se torna tão penoso quanto a vida ética se torna um fardo, farisaicamente atado sobre as próprias costas. Acrescente-se a isso a noção de que tal concepção de dever colide com um ponto de vista estritamente ético – conforme discorri anteriormente e que, como se observou, tem na escolha de si para um devir enquanto consciência seu ponto central. A posição ética perante o dever é assim expressa: “O dever não é uma senha, senão algo que nos incumbe [...] O indivíduo verdadeiramente ético experimenta, [...] tranquilidade e segurança porque não tem o dever fora de si, mas em si mesmo. Quanto mais profundamente um homem fundou sua vida sobre a ética, menor sentirá a

⁶⁸ KIERKEGAARD apud REICHMANN, Ernani. **Soeren Kierkegaard**. Curitiba: Edições JR, 1972, p. 132.

⁶⁹ KIERKEGAARD, Soeren. **Concluding unscientific postscript to philosophical fragments** (v. 1). Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 158.

⁷⁰ Em Hegel a verdade se encontra no pensamento – “pensamento conceitual, verdadeiro” (Hegel, G. **Cursos de estética**. V. 1. São Paulo: EDUSP, 1999, p. 115). Para Kierkegaard a verdade está na existência, que se realiza presentificando-se. O conhecimento “relaciona-se com o conhecedor [com quem conhece], que é essencialmente uma pessoa que existe [...]. Consequentemente, apenas o conhecimento ético e ético-religioso é conhecimento essencial” (KIERKEGAARD, Soeren. , **Concluding unscientific postscript to philosophical fragments** v. 1. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 197-198).

necessidade de falar constantemente do dever, de se inquietar para saber se o cumpre, de consultar a cada instante os outros para conhecê-lo enfim”⁷¹. O ético, existencialmente falando, é esse fazer-se dever; é fazer do dever o conteúdo da sua consciência. Porém, quando o dever colide consigo mesmo, em ordenanças contraditórias – eis o caso de Abraão – então chegou-se ao limite da ética, e apenas um movimento de outra natureza (a fé) poderá salvar o indivíduo. Mas no plano da imanência, esta vida no dever é o que de mais elevado, segundo Kierkegaard, pode ser alcançado, porquanto ela torna o indivíduo “infinitamente seguro de si mesmo”⁷², ou seja, ela coloca o indivíduo em plena e segura relação consigo mesmo e perante o mundo – plenamente consciente de si, personalidade estável, à qual nada exterior pode abalar, porquanto ele tudo submete e subjuga a si mesmo, enquanto espírito ou subjetividade.

Terminada sua tarefa, a ética não levou o indivíduo a nada mais além que o próprio eu, agora dialeticamente conciliado entre a idealidade do geral – ou sua alma – e a realidade do indivíduo – seu corpo – conciliação no seu espírito. Não foi além de si mesmo, o que resolveria tudo caso a consciência humana fosse finita, e não consciência eterna, ou consciência da eternidade. Desse ponto de vista, então, o ético não é mais do que uma relação absoluta com o relativo, isto é, a personalidade que devém em si mesma e de si mesma; é, desta perspectiva, ainda insatisfatória.

Breve Excurso Final sobre a Liberdade no Ético

A ética, de acordo com Kierkegaard, tem como premissa central a escolha de si em liberdade. Isso quer dizer, como tantas vezes insiste o pensador dinamarquês, em todos os seus textos de autoria pseudonímica, que a existência ética compreende uma qualidade de vida na qual idealidade e realidade – que em princípio colidem – são dialeticamente conciliados na consciência humana, ou em seu espírito. Isso ocorre à medida que o indivíduo vai adquirindo consciência de si, a personalidade pela qual ele atravessa a existência de modo significado, coerente, coeso – um eu que cada vez mais desvela a si próprio. A idealidade, enquanto tal ou em princípio, é apenas possibilidade; por outro lado a realidade histórica, em si mesma é pura determinação necessária – pura objetividade.

Por essa razão, o ato externo só produz história, mas não personalidade: apenas o ato interno pode produzir o sujeito. Portanto é ele que constitui a verdadeira vida da liberdade. Em sua consciência, ao devir eticamente na condição de espírito, o ser humano escolhe a si mesmo como o projeto ideal que deve ser realizado, e tudo o mais na existência vai adquirir ou não algum sentido em conformidade consigo mesmo, isto é, com sua subjetividade. Assim, enquanto no estético o ser humano é

⁷¹ REICHMANN, Ernani. **Soeren Kierkegaard**. Curitiba: Edições JR, 1972, p. 132.

⁷² REICHMANN, Ernani. **Soeren Kierkegaard**. Curitiba: Edições JR, 1972, pp. 132-133.

produto da ocasião, externa à consciência, no ético ele vem a ser aquilo que ele mesmo escolhe, quando escolhe a si mesmo; ele se torna aquilo que ele se torna. E se nele o querer ainda colide com o dever (cuja substância é a expressão do geral no individual existente presentemente), o ético escolhe a si, isto é, segue o dever, fazendo a mediação pela fala, que o permite justificar-se, ser compreendido e prosseguir.

A liberdade ética em Kierkegaard, assim, não é um criar a si – um devir absoluto. O indivíduo não cria a si, mas escolhe a si, porquanto tem uma referência – qual seja, seu eu ideal – a ser impressa na realidade, uma trajetória necessária do devir. Não é igualmente desejo imediato, ao que – pelo contrário – a liberdade ética se opõe. Não se trata, portanto, de qualquer modalidade de liberdade radical, como a entenderam erroneamente alguns pensadores no século XX. Não se trata, como se percebe, de escolhas entre bem ou mal, de escolhas discretas, pontuais e externas ao próprio sujeito; trata-se, antes, do exercício da vontade sobre si mesmo, de modo a que a existência aparente transcorra não em conformidade às circunstâncias externas e casuais, sejam elas boas ou não, agradáveis ou não, mas em conformidade ao ideal, de modo a que este ideal passe da possibilidade à realidade. Não à toa, portanto, o pensador dinamarquês faz repetidas referências à noção aristotélica de movimento, ou mudança, da potência ao real.

A liberdade ética, portanto, é autodeterminação da vontade, mediante a qual o ser humano existente (isto é, presente) devém espírito, ou, consciência, ou ainda, personalidade – mas aquele espírito entendido no sentido grego de uma ‘alma superior’, ou *nous*, sendo portanto o processo de sua completude ou realização na existência presente (uma *enteléquia*) descrito como transfiguração. Por isso também a reminiscência, ou recordação, é o modelo temporal desse processo, porque nele o ser humano não se trans-forma, não se converte em outro qualquer se não em si mesmo, mas um si – um eu – ideal. Assim definida, a liberdade se opõe a um mero livre-arbítrio – porque este ainda consideraria o externo como opção – e afirma uma “liberdade verdadeira”⁷³ na qual a escolha de si é absoluta e, como tal, não comporta outras alternativas além do devir na qualidade de espírito, um eu ideal de mim mesmo. É escolha absoluta de si mesmo; e nisso o ético concilia, dialeticamente, possibilidade e necessidade, enquanto o estético sucumbia à necessidade, ao histórico. Mas há, também nisso, alguns limites e, pelo menos do ponto de vista religioso, é o Absoluto que deve ser escolhido absolutamente – eis então uma importante distinção, que nos remete a outro estágio existencial.

Doutor em Administração de Empresas (FGV, 2004),
Mestre em Filosofia (PUCPR, 2012)

⁷³ KIERKEGAARD, S. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b, p. 174.

Bolsista de Produtividade 2 do CNPq
Professor Adjunto do Departamento de Administração/UEM
E-mail: jmcrubellate@terra.com.br