

5. AMOR

Como acabamos de ver, Johannes chega à conclusão de que há sim um dever absoluto para com Deus, a saber, o paradoxo em que o indivíduo como tal eleva-se acima do geral, encontrando-se, dessa forma, numa relação absoluta com o absoluto. Pois se assim não fosse, nunca teria havido fé e Abraão estaria condenado.

Mas qual é exatamente esse dever? A partir de agora, deixaremos a nossa análise da fé, tal e como disposta em *Temor e Tremor*, a fim de explorarmos um pouco melhor um outro tema kierkegaardiano, o qual todavia está íntima e diretamente relacionado com a problemática da fé.¹⁹⁵

Johannes de Silentio não esclarece esta questão. Quem o faz é o próprio Søren Kierkegaard. Em *As Obras do Amor* (*Kjerlighedens Gjerninger*), o filósofo, dirigindo-se diretamente ao seu público sem o recurso a nenhum heterônimo, fará *algumas considerações cristãs em forma de discursos*¹⁹⁶ sobre a vida oculta do amor e os seus frutos. A vida do amor cristão – afinal, Kierkegaard está se referindo a este tipo específico de amor – é oculta porque nasce de uma relação privada entre o indivíduo e Deus (a mesma relação, por certo, que caracteriza o movimento executado pelo cavaleiro da fé). Contudo, ela só é verdadeira se der bons frutos, quer dizer, se acompanhada de ações públicas efetivas que a manifestem. Como explica Jonas Roos:

A fé cristã, no entendimento de Kierkegaard, a partir de uma relação individual e subjetiva com Deus, se concretizará em obras, que são frutos do amor. Kierkegaard está propondo uma ética a partir dos conteúdos do cristianismo [...]; daí lermos no subtítulo, *considerações cristãs*. Kierkegaard sustenta sua ênfase na interioridade,

¹⁹⁵ Desse modo deixaremos para uma outra oportunidade a análise completa de *Temor e Tremor*, visto que apesar de bastante instrutiva excederia o escopo deste trabalho.

¹⁹⁶ Esta sentença faz parte da segunda metade do título do livro, ou seu subtítulo, cuja íntegra no original é: *Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christlige Overveielser i Talers Form* (*As Obras do Amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*). *As Obras do Amor* é de 1847, publicada, portanto, quatro anos após a aparição de *Temor e Tremor* (1843).

no relacionamento individual com Deus e, ao mesmo tempo, enfatiza a ação, a obra que, por meio da fé, provém de Deus, a fonte de todo amor.¹⁹⁷

Lemos no Novo Testamento que a mais alta das leis, aquela que Cristo veio justamente cumprir na sua plenitude, é a que manda amar a Deus com todo o coração e o próximo como a nós mesmos.¹⁹⁸ O mandamento de amar o próximo está íntima e necessariamente ligado ao mandamento de amar a Deus, sem o qual o primeiro não existiria. Deus não é só aquele que exige tal comportamento em relação ao outro, mas é antes de tudo o fundamento que permite o cumprimento desta lei, na medida em que é o único que dá as condições para que ela possa ser cumprida. É importante que mantenhamos constantemente presente essa tríplice relação que se estabelece entre o indivíduo, Deus e o outro porque é a partir daí que poderemos lançar alguma luz sobre a questão da comunicabilidade da existência e da transmissão da verdade. Analisaremos, portanto, a dinâmica própria desta relação, sem contudo termos a pretensão de esgotar o tema. Muito pelo contrário, limitar-nos-emos a abordar as suas características principais, pois um exame mais detalhado excederia o escopo original deste trabalho, nomeadamente, o de analisar o modo como essa tríplice relação se manifesta na existência concreta de um indivíduo.¹⁹⁹

Em primeiro lugar, caberia a pergunta: como é possível que o amor se transforme num mandamento? Como Kierkegaard explica esta relação pouco intuitiva entre amor e lei, dois elementos que à primeira vista parecem excluir um ao outro e que, não obstante, se encontram ambos no cerne da vida cristã?

¹⁹⁷ ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão*. O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007. 247p.

¹⁹⁸ Cf. Lucas 10:25-28; Mateus 22:36-40; Marcos 12:28-33; e no Antigo Testamento, Levítico 19:18.

¹⁹⁹ Não só excederia o escopo deste trabalho, mas também denunciaria a natureza ainda incipiente da minha relação com esta parte da obra de Kierkegaard. Deixemos, assim, o estudo mais aprofundado do tema do amor em Kierkegaard – e, por extensão, a sua obra veronímica que é toda ela de cunho declaradamente cristão – para uma próxima oportunidade. Entretanto, para uma análise exaustiva dos fundamentos e implicações do amor como mandamento, recomendo vivamente o livro de C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love – Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

5.1. Amor como dever e amor natural

Mas quando o homem descobre então na infinita transformação o quanto o eterno está perto dele, de modo que não há uma única exigência, nem uma única escapatória, nem uma única desculpa, nem um único instante de distância entre aquilo que *ele*, neste átimo, neste segundo, neste instante sagrado *deve* fazer: aí ele está a caminho de se tornar um cristão.²⁰⁰

Kierkegaard distingue o amor natural do amor cristão. O amor natural se identifica com o amor próprio, aquele em cujo centro se encontra o eu e a necessidade que este sente em satisfazer as suas próprias inclinações e interesses.²⁰¹ Esta manifestação do amor, que é a mais imediata, é também e sobretudo parcial, porque espera recompensas; não se dirige a qualquer um e a todos, mas escolhe quem será o seu objeto, porque ama por predileção e não por dever. Ama segundo a capacidade que o outro (o amado) possui em lhe retribuir os cuidados e a admiração ou ainda segundo um certo número de qualidades e atributos específicos que geram no amante um sentimento de prazer. O seu interesse pelo outro está condicionado à realização da sua própria felicidade, quer dizer, se se volta ao outro numa relação amorosa é porque procura, antes de qualquer outra coisa, o seu próprio bem-estar, de modo que agradar ao outro não passa de um meio para que ele (o amante) possa sentir-se melhor consigo mesmo.

No entanto, o amor cristão não pretende eliminar ou anular o amor natural, mas tão-somente conformá-lo às suas exigências.²⁰² Este amor por predileção ou preferencial (*Forkjærlighed*) é o amor típico daquilo que Kierkegaard convém chamar de paganismo ou, de igual modo, o amor tal como preconizado pelas afetações do poeta.²⁰³ O pagão e o poeta receiam ambos o amor cristão porque creem que o amor, assim exigido, perderá toda a sua espontaneidade e liberdade.²⁰⁴ Tanto um quanto o outro se concentram nas formas românticas e fraternas do amor, esquecendo-se do amor ao próximo, ou melhor, nem sequer o conhecem.

²⁰⁰ *As Obras do Amor*, p.113.

²⁰¹ Cf. EVANS, S., *Kierkegaard's Ethic of Love*, pp.203-204.

²⁰² Cf. EVANS, S., op. cit., pp.207-215, cap. "The transformation of romantic love and friendship". Entraremos em maiores detalhes mais adiante.

²⁰³ Em todo caso, a imagem tanto do poeta quanto do pagão se relaciona ao estágio estético da existência, estágio no qual o indivíduo vive numa espécie de imediatez espiritual.

²⁰⁴ Cf. ROOS, J., op. cit., p.211.

O amor ao próximo é o resultado de uma transformação levada a cabo pela eternidade.²⁰⁵ Só o amor ao próximo pode ser exigido, porque somente ele se baseia numa relação direta e necessária com Deus, estando portanto livre das típicas contingências que envolvem o amor sensual e o amor ao amigo.²⁰⁶ O esteta, ao contrário, foge do amor, encara-o como a supressão da própria liberdade pelas mãos do outro, porque o amor é justamente este vínculo que o liga ao eterno, cuja face ele teme mais do que tudo. Egoísta, a simples possibilidade de que o outro se revele, pelo amor, como liberdade que demanda um comprometimento absoluto faz com que o esteta permaneça na não-verdade. Não quer reconhecer que a verdade da sua existência, a unidade de si consigo, não se realiza a não ser por amor e que o amor trará, inevitavelmente, o outro à sua presença.

A respeito desta relação entre o amor e a eternidade comentará Kierkegaard:

Pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou. Mas justamente porque o amor é assim o vínculo da eternidade, e justamente porque a temporalidade e a eternidade são de natureza diferente, justamente por isso o amor pode parecer um fardo para a sagacidade terrena da temporalidade, e por isso na temporalidade pode parecer ao homem sensual um imenso alívio lançar para longe de si este vínculo da eternidade.²⁰⁷

Contudo, a lei e as exigências morais que acompanham o amor cristão não são verdadeiramente um empecilho para qualquer outra expressão do amor (seja sensual seja fraterno), mas muito pelo contrário o seu suporte mais básico e elementar.²⁰⁸ A transformação efetuada pela eternidade que nos referimos acima age tanto sobre o amor quanto sobre a lei. O amor imediato ou natural é purificado de todo egoísmo, o que inaugura a possibilidade do amor como dever, manifestação de uma obrigação moral que se volta ao outro. Por sua vez, a lei que antes era cumprida sem amor e, por isso mesmo, encarada como um peso, como uma obrigação penosa e impessoal, passa agora, com a transformação da eternidade, a ser assumida como a expressão mais alta do amor e como garantia da sua independência. A liberdade do indivíduo que ama por obrigação é garantida

²⁰⁵ Cf. ROOS, J., op. cit., p.212.

²⁰⁶ Cf. EVANS, S., op. cit., p.31.

²⁰⁷ *As Obras do Amor*, pp.20-21.

²⁰⁸ Cf. EVANS, S., op. cit., p.208: “Dizer que o amor ao próximo é fundamental não é tanto colocá-lo numa posição mais elevada que as outras espécies, mas sim que é o elemento necessário dessas outras espécies, caso elas queiram ser consideradas verdadeiramente humanas”.

pela transformação da eternidade de modo que, ao contrário do que se poderia pensar, o vínculo com instâncias superiores – que no caso do cristianismo e de Kierkegaard é a existência de Deus – não limita ou suprime a liberdade humana, mas antes é a sua condição de possibilidade, uma vez que segundo o próprio autor “... a expressão verdadeira da liberdade consiste em que haja uma necessidade no ser livre”.²⁰⁹ No entanto, não é adequado dizer ou pensar que possuímos a liberdade, uma vez que ela nos é oferecida à maneira de dádiva; apenas nos cabe atualizá-la ou não. Não somos sempre livres, embora sempre gozemos da possibilidade de sermos livres.²¹⁰

A liberdade existe apenas em face da transcendência, sem a qual estaríamos condenados ao nosso eu puramente empírico e presos irremediavelmente à cadeia da causalidade – tornar-nos-íamos meros objetos.²¹¹ Ora, a transformação da eternidade age diretamente sobre o tempo, porque é no tempo que a existência concreta de um indivíduo se desenvolve e onde a sua liberdade toma forma e se atualiza. No que concerne à relação do indivíduo com a liberdade, não há liberdade fora dos limites da existência e do tempo, mas tampouco há liberdade se esta mesma existência não se posicionar em face do absoluto (Deus) nem antes que o tempo passe a ser visto e vivido pelas lentes da eternidade.²¹² O mandamento de amar o próximo não pode portanto destituir o indivíduo da sua

²⁰⁹ *As Obras do Amor*, pp.55-56.

²¹⁰ Como bem sintetiza James Collins, “... o homem é um ser que goza da liberdade e que reconhece a obrigação correlativa da sua própria realização. A riqueza individual da personalidade, não é só o que cada um recebe, e sim algo que cada qual tem que ganhar para si mesmo” (COLLINS, James. *El pensamiento de Kierkegaard*. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958. p.212).

²¹¹ Ainda de acordo com Collins, a base de toda individualidade é “a relação essencial de todo ato humano em relação a Deus como fonte transcendente e real da vocação pessoal” (ibidem, p.215).

²¹² Com a transformação da eternidade ocorre simultaneamente uma transfiguração do tempo, a sua intensificação, a experiência de uma contínua plenitude a cada vez e sempre de novo no instante, características aliás próprias do fenômeno do amor. Pensemos o matrimônio (exemplo por excelência de um amor que está associado a obrigações morais e por isso tema recorrente em Kierkegaard). Para Kierkegaard, esta presença constante da eternidade promovida pelo amor faz com que o tempo, antes de significar desgaste e tédio, se revista de uma potência tal que cada momento do matrimônio, na companhia da pessoa amada, seja vivido com ares de plenitude, como se cada momento pudesse conservar em si todo o júbilo das conquistas passadas e das alegrias futuras. O casal deste matrimônio mantém uma relação original com o tempo, rompe com a cotidianidade e se abre a essa curiosa configuração a partir da qual se voltam para o tempo, se realizam no tempo e isso tudo a despeito do próprio tempo: experimentam-no desde a eternidade. Na experiência do amor, o tempo só é capaz de criar e fortalecer, nunca de desfazer. As bodas e os votos das bodas são, para o casal que vive na plenitude do tempo, renovados e celebrados dia após dia. Assim como não existe, para nós seres humanos, outra forma de lidarmos com a eternidade

liberdade, senão todo o contrário, porque ao assumir o seu compromisso com a lei e com o amor por meio da transformação da eternidade o indivíduo se torna verdadeiramente livre. Deste modo, aquele amor natural no qual o poeta julgava residir a essência da sua liberdade, revela-se, ele sim, como mera dependência ao objeto amado, por um lado, e por outro dependência em relação à satisfação das suas próprias inclinações.

Mas o amor que se submeteu à transformação da eternidade em se tornando dever, e ama porque *deve* amar, é independente, tem a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno. Este amor jamais pode tornar-se dependente no sentido não verdadeiro, pois a única coisa de que ele depende é o dever, e o dever é a única coisa que liberta. ... Ai, tão frequentemente se acha que há liberdade, e que a lei seria aquilo que amarra a liberdade. Contudo, é justamente o contrário; sem a lei a liberdade pura e simplesmente não existe, e é a lei que dá a liberdade.²¹³

Parece-me que se pode falar do *dever* de amar em Kierkegaard a partir de duas direções, não opostas, mas complementares. Primeiro, o dever como uma espécie de pedagogia divina, ou dito de outra forma, a restauração da lei pela graça de Deus.²¹⁴ Assim transformada, a lei perde a sua função de simplesmente acusar os desvios dos indivíduos e determinar regras para puni-los; agora ela serve de tábua de salvação para aqueles que enfraquecidos na fé e no amor se agarram às suas orientações e tentam, por este modo, superar a carência de uma iniciativa espontânea e autodeterminada. A lei apela continuamente para que os indivíduos atualizem as suas potencialidades, assumam e se comprometam consigo e com os outros mediante uma relação com Deus. No entanto, a sua exigência não se confunde com a violência de um reconhecimento requerido, mas com a inquietação positiva de uma solicitação constante. O que se deve entender pelo mandamento de amar ao próximo é instruído pela lei, a qual não somente instrui mas, ao mesmo tempo, oferece os meios adequados para a sua execução.²¹⁵ “Só a

senão no tempo, tampouco existe maneira mais autêntica de lidarmos com o tempo senão pelo auxílio da eternidade.

²¹³ *As Obras do Amor*, p.56.

²¹⁴ Cf. ROOS, J., op. cit., p.212: “Essa transformação da eternidade ensina o indivíduo a olhar para a lei não mais como aquela que esmaga e aniquila, mas como dádiva de um Deus amoroso que quer nos reorientar em nosso relacionamento com Ele, com nós mesmos e com o próximo”.

²¹⁵ Como nos explica Evans, uma pessoa não tem a sua ação legitimada simplesmente por invocar uma motivação amorosa. “Claramente, se o amor deve ser o cumprimento da lei, ele precisa dar os fins os quais a lei moral busca realizar. Isso dará um conteúdo determinado ao modo

lei pode dar a liberdade”,²¹⁶ lembra Kierkegaard. E é por isso que ele pode também dizer que “... Cristo não veio para abolir a lei, mas sim para levá-la à perfeição, de modo que a partir daí ela está presente no seu acabamento”.²¹⁷

Em segundo lugar, poderíamos falar de um dever enquanto desdobramento ou manifestação necessária daquele que ama e é amado por Deus. Tão-logo o indivíduo participa desse amor, é-lhe impossível que também não o manifeste em relação aos seus próximos, pois tal manifestação é indissociável do ato de amar e ser amado por Deus. Portanto, não é sem fundamento que se fale da gratuidade e liberdade do amor mesmo quando ele vem acompanhado pelo dever, pois *a necessidade de se estar fundamentado em Deus transforma-se em liberdade para o indivíduo que, tomando consciência dessa relação, a assume*. A obrigação moral fica assim entendida como a expressão direta da experiência que o indivíduo trava com Deus, não podendo, por conseguinte, deixar de repetir com os outros a relação necessária de amor que o liga a este Deus.²¹⁸

Kierkegaard sabia muito bem que se, de fato, a obrigação moral relacionada à convivência com os outros, com o próximo, era a consequência esperada e devida desta espécie de confronto amoroso que o indivíduo trava com Deus na busca de si, então a lei e o amor não poderiam jamais ser dissociados sem prejuízo para ambos e, em último caso, sem que fossem ambos invalidados.

O amor é o pleno cumprimento da lei; pois o amor não é uma forma de esquivar-se das tarefas, não é nenhum indulto, que se introduz sub-repticiamente entre o amor e o pleno cumprimento da lei, exigindo liberação ou concedendo isenção, amimando ou amimado, como se o amor fosse um sentimento indolente, nobre demais para precisar expressar-se em ação, uma inaptidão pretensiosa, que não pode nem quer dar satisfação. Só a estupidez pode falar assim do amor, como se houvesse conflito entre a lei e o amor, o que aliás num certo sentido existe também, mas no amor não

como o amor se expressa a si próprio e, assim, ele não pode ser um ‘vale-tudo’ [‘anything goes’]” (EVANS, S., op. cit., p.31).

²¹⁶ *As Obras do Amor*, p.56.

²¹⁷ *As Obras do Amor*, p.123. E, por mais que ainda se estranhe e se rechace esta ideia do amor como uma obrigação, penso que é de valia trazer uma imagem de Pascal por meio da qual ele fala a respeito da relação de Deus com o homem pecador, marcado pela vida de sofrimentos resultantes da sua corrupção: “É como uma criança cuja mãe a arranca dos braços dos ladrões e que deve amar, na dor que sofre, a violência amorosa e legítima de quem procura a sua liberdade, e só detestar a violência e a tirania dos que a retêm injustamente” (PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. §498, p.158). A única ressalva que eu faria ao comparar esta bela imagem com a relação da lei com amor é que a lei, como já dito, apesar de obrigatória e mesmo rigorosa, não exerce violência alguma. Diz Kierkegaard: “É assim que Deus é o educador; seu amor é a máxima brandura e o máximo rigor” (*As Obras do Amor*, p.422).

²¹⁸ Cf. EVANS, S., op. cit., p.33: “... a obrigação moral é, ela mesma, fundada num entendimento mais amplo de Deus como amor e amor como supremamente bom”.

há nenhum conflito entre a lei e o amor, que é a plenitude da lei; como se houvesse uma diferença essencial entre a exigência da lei e o amor, o que aliás num certo sentido existe também, mas não no amor em que o cumprimento é como que uma e a mesma coisa com a exigência. Somente a estupidez semeia a discórdia entre a lei e o amor, crê falar sabiamente quando se intromete entre os dois, ou mesmo até fala mal de um para o outro.²¹⁹

O amor é o pleno cumprimento da lei e a lei é a obrigação moral que temos para com o outro, com o próximo. Este amor não se confunde nem se reduz ao amor natural, visto que somente o amor ao próximo pode ser objeto de um mandamento, o qual por sua vez só Deus tem o poder de ordenar. Ordena não apenas que amemos o próximo, mas também e primeiramente que o amemos (a Deus), porque sem o amor de Deus não há como amar o próximo.²²⁰ Assim, o mandamento de amar se volta e concerne unicamente ao espírito, pois é por meio do espírito (e não de inclinações de ordem natural) que amamos a Deus e o próximo. No entanto, como de fato se ama a Deus? Como e por que cumprir este mandamento?

5.2. Amor a Deus e Deus como termo médio

A coisa é bem simples. O homem deve começar por amar o Invisível, Deus, pois assim ele mesmo aprenderá o que significa amar; mas que ele ame realmente o Invisível, deve justamente reconhecer-se no amor que ele tiver ao irmão, que ele vê; quanto mais ele ama o Invisível, tanto mais há de amar as pessoas, a quem ele vê.²²¹

Como já vimos anteriormente,²²² Kierkegaard sustenta a crença cristã de que somos todas criaturas feitas à imagem e semelhança de Deus. Somos, portanto, criaturas que devem a sua existência ao ato amoroso da criação divina. Deus é o sumo bem, de modo que a sua vontade é perfeita e todas as suas ações são levadas a cabo por amor.²²³ Como criaturas de Deus, estamos ligados a ele por um vínculo

²¹⁹ *As Obras do Amor*, p.130.

²²⁰ Cf. EVANS, S., op. cit., p.113: "... só é possível amar o próximo [*neighbour*] quando Deus é amado como um 'termo médio'. O amor pelo próximo não é meramente o que Deus requer; é algo que pressupõe amor por Deus".

²²¹ *As Obras do Amor*, p.189.

²²² Remeto o leitor ao capítulo 3 deste trabalho, no qual se mostra que para falar sobre o desespero Kierkegaard recorre a uma antropologia cristã.

²²³ Em *Migalhas Filosóficas*, o heterônimo Johannes Climacus afirma que Deus "Se move a si mesmo e o faz sem necessidade, se move como se não pudesse suportar o silêncio e tivesse que prorromper em palavras. Mas se se move a si mesmo e não o faz por necessidade, o que lhe move senão o amor, já que este não encontra satisfação da necessidade fora de si, porém dentro de si?"

essencial, e isso de tal maneira que apenas na sua presença nos tornamos de fato aquilo que somos. E o que somos? Somos fundamentalmente seres em relação com Deus.²²⁴ No entanto, esse relacionamento com Deus pode ou não ser atualizado ou, se se preferir, assumido consciente e responsavelmente. Sem um tal comprometimento na relação, sem um comprometimento absoluto, nunca chegamos a ser nós mesmos, porque continuamos a ignorar o poder que forma e sustenta a síntese espiritual que somos. Não pode haver relação com Deus sem comprometimento, confiança e amor. Ou, em outras palavras, ao ato amoroso da criação divina e à sua vontade de manter viva a sua relação conosco fazendo com que nos tornemos aquilo que realmente somos, devemos responder e retribuir igualmente com amor, confiança e comprometimento.²²⁵

Não há maneira de se relacionar com Deus a não ser por uma paixão infinita, uma “paixão sublime, expressão sagrada, humilde e pura, do divino frenesi...”, segundo a fórmula que Johannes de Silentio empregou ao se referir à fé.²²⁶ É o amor que conduz o movimento da fé em direção a Deus.²²⁷ O amor sustenta a fé, é tanto o seu *telos* quanto o seu fundamento. “Amor é o fundamento, amor é o edifício, amor edifica”,²²⁸ dirá Kierkegaard em outro contexto, no da relação entre um indivíduo e o seu próximo, mas cuja verdade se estende a todos os domínios da vida cristã e, portanto, também à fé.

O amor é o objeto da fé e a fé é o que nos aproxima de Deus.²²⁹ O amor gera a fé e a fé supõe confiança, fidelidade e comprometimento. Não há fé sem amor nem comprometimento sem fé. Ao nos relacionarmos com Deus pela fé,

(KIERKEGAARD, Søren. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Editorial Trotta, 2004. p.40).

²²⁴ Cf. EVANS, S., op. cit., p.22: “O eu [*self*] que devo esforçar-me para me tornar é um eu constituído por uma relação com Deus. Daí que eu não possa ser verdadeiramente eu mesmo separado de Deus”.

²²⁵ À guisa de exemplo acerca desta relação que se estabelece entre Deus e as suas criaturas, relação baseada sobretudo e antes de qualquer outra coisa no amor, podemos invocar um outro filósofo, de cujos escritos Kierkegaard foi leitor. Leibniz dirá o seguinte no artigo IV do seu *Discurso de Metafísica*: “O conhecimento geral da grande verdade, segundo a qual Deus age sempre da maneira mais perfeita e mais desejável possível, é, na minha opinião, o fundamento do amor que devemos a Deus sobre todas as coisas, pois quem ama procura a sua satisfação na felicidade ou perfeição do objeto amado e das suas ações”.

²²⁶ Cf. *Temor e Tremor*, p.122.

²²⁷ Cf. EVANS, S., op. cit., p.21.

²²⁸ *As Obras do Amor*, p.247.

²²⁹ Cf. EVANS, S., op. cit., pp.28-29.

comprometemo-nos com a sua vontade e com o seu amor.²³⁰ Comprometemo-nos de maneira absoluta e é desse absoluto comprometimento de onde se origina a moral.²³¹

A moral, em lugar de mediar a nossa relação com Deus, é constituída pela nossa obediência a Deus, de modo que é fruto deste comprometimento e não a sua razão de ser ou a sua causa. Antes de a moral conduzir a Deus, é Deus quem primeiro conduz à moral. Assim, a moralidade consiste em se obedecer a Deus, porém para se obedecer a Deus é preciso, primeiramente, entrarmos numa relação com ele. E como se entra numa relação com Deus? Por meio da fé. E qual é o princípio e o fim da fé? O amor. Ora, então a moralidade não é outra coisa senão o processo de se tornar mais próximo de Deus em amor.²³² Obedecer a Deus, demonstrar a nossa lealdade e o nosso amor para com ele, em uma palavra, ser um autêntico agente moral significa observar e cumprir o seu mandamento: amá-lo sobre todas as coisas. Porém, o mandamento não se encerra por aqui. Ele ainda se desdobra necessariamente em uma segunda parte, pois quem ama a Deus sobre todas as coisas *deve* amar o próximo como a si mesmo. Ao fim e ao cabo, tornar-se mais próximo de Deus em amor significa amar o próximo. Não há outra forma de se chegar a Deus senão amando e, portanto, não há outra forma de se chegar ao outro senão amando.²³³ Todo amor que se dirige ao outro deve, primeiramente, dirigir-se a Deus.

Cada indivíduo particular, antes de se relacionar no amor com a pessoa amada, com o amigo, os amados, os que convivem com ele, tem de se relacionar com Deus e com a exigência divina. Tão logo se deixa de lado a relação com Deus, torna-se o julgamento supremo a definição meramente humana dos interessados sobre o que eles querem entender por amar [*at elske*] e sobre o que eles querem exigir uns dos outros, e o seu mútuo julgamento que daí resulta.²³⁴

²³⁰ Cf. EVANS, S., op. cit., p.28: “Fé é a paixão que jaz no centro da relação com Deus, e daí que sem fé seja impossível para uma pessoa humana, no mais completo sentido, tornar-se o eu [*self*] que Deus deseja”.

²³¹ Cf. EVANS, S., op. cit., p.19.

²³² Cf. EVANS, S., op. cit., p.29: “Nós temos, então, uma ética do mandamento divino na qual o mandamento fundamental é o de que a pessoa se torne aquilo que Deus deseja. O que Deus deseja para cada um de nós é que nós nos tornemos como ele em amor. A obrigação mais fundamental é a obrigação de amar a Deus”.

²³³ Esta relação entre fé e amor é tão próxima que James Collins, após reconhecer a aspiração kierkegaardiana de que Deus é a terceira parte indispensável à comunicação humana, dirá ainda: “Só a fé pode vencer a solidão em princípio e dar ânimo às nossas tentativas humanas de entrar em comunhão uns com os outros” (COLLINS, J., op. cit., p.217).

Deus é o elemento que possibilita o correto amor de si e do próximo. Amar a Deus significa relacionar-se com o poder que nos abre à experiência tanto da alteridade quanto da ipseidade. O indivíduo, querendo ser si mesmo, entra em relação com o poder que o fundamenta. Ao assumir conscientemente esta relação, o indivíduo não apenas constitui a sua ipseidade mas, ao mesmo tempo, descobre a alteridade.²³⁵ Constitui a sua ipseidade porque mergulha em si mesmo em busca do seu fundamento, realiza um processo de autorreflexão que o leva a constituir-se como tal, nomeadamente como um indivíduo singular perante Deus.²³⁶ Tendo realizado a experiência da ipseidade, descobre por fim a alteridade – não só a de Deus que, se um por um lado é o totalmente outro²³⁷, por outro é o que de mais próximo se encontra de cada um de nós –, isto é, descobre os outros não mais como simples objetos ou entes, mas como outros indivíduos. Resumidamente, Deus faz com que o indivíduo penetre na sua ipseidade e somente daí, desde a sua ipseidade, é que o indivíduo pode se dirigir autenticamente à alteridade, reconhecê-la e ajudar os outros indivíduos a se tornarem aquilo que eles são mais propriamente, qual seja, indivíduos perante Deus.²³⁸

As tais obras do amor às quais Kierkegaard se refere no seu livro homônimo são assim as obras que se voltam à edificação (*Opbygge*) do outro nas bases sólidas do amor divino.²³⁹ Edificar (*at opbygge*) é, no sentido cristão, pôr ou pôr-

²³⁴ *As Obras do Amor*, p.137.

²³⁵ Cf. ROOS, J., op. cit., pp.211-212.

²³⁶ “Pois o que é a consciência? Na consciência é Deus que olha para um ser humano, de modo que este então tem de olhar para Ele em todas as circunstâncias. É assim que Deus educa” (*As Obras do Amor*, p.422).

²³⁷ Climacus, no terceiro capítulo de *Migalhas Filosóficas* intitulado ‘O Paradoxo Absoluto (um capricho metafísico)’, tratará do problema da diferença, isto é, de Deus como o outro, o desconhecido.

²³⁸ Na sua cuidadosa dissertação *Iipseidade e Alteridade em Heidegger e Kierkegaard*, Daniel Arruda Nascimento defende que o acesso à ipseidade ocorre na relação com a alteridade. A alteridade gozaria portanto de uma primazia em relação à ipseidade. De fato, se considerarmos Deus como o outro, ou melhor, o Outro por excelência, então nada mais justo do que se alegar que a alteridade precede a ipseidade na ordem dos acontecimentos, sendo em última análise a razão da sua existência, já que somente Deus pode fundar e servir de canal à ipseidade constituinte de um indivíduo. Contudo, poderíamos falar de duas espécies de alteridade, pelo menos no que concerne à filosofia de Kierkegaard: o Outro que encontramos no percurso do estágio religioso e o outro que reencontramos no estágio ético. O primeiro (Deus) é a condição de possibilidade para que reencontremos o último (os outros indivíduos). Uma alteridade é fundadora enquanto a outra é fundada. Se é certo que não há ipseidade sem Deus, também é certo que não há alteridade (eticamente falando) sem ipseidade. Sendo assim, a ordem pela qual se estabelece a conexão entre ipseidade e alteridade não é uma via de mão única, como para delimitarmos rigidamente a precedência de uma em relação à outra, mas antes um processo dinâmico e de mão dupla.

²³⁹ Cf. ROOS, J., op. cit., p.223: “Edificar é uma obra de amor onde o indivíduo é convidado a, a partir do amor de Deus, edificar amor na outra pessoa”.

se em relação com a verdade.²⁴⁰ No entanto, caso realmente um indivíduo deseje comprometer-se com a tarefa de edificar o seu próximo, deverá antes preocupar-se em edificar a si mesmo. E o inverso também é verdadeiro: ao preocupar-se em edificar a si próprio, o indivíduo será levado a preocupar-se com a edificação do próximo. Somente da correta edificação de si o indivíduo terá condições de ajudar a edificar os outros indivíduos.²⁴¹ “Amar-se a si mesmo da maneira certa – dirá Kierkegaard – e amar o próximo se equivalem totalmente, e no fundo são a mesma coisa”.²⁴² Kierkegaard nos apresenta portanto uma ética cujo maior e único interesse é o da realização do indivíduo enquanto tal, ética que aponta para o caminho da edificação de si e dos outros, que conduz ao relacionamento com a verdade mediante o respeito e o cumprimento do mandamento divino do *tu debes amar*.²⁴³

Deus cumpre o papel de termo médio na relação que o indivíduo deve travar com o outro.²⁴⁴ É por meio dele que o indivíduo aprende a se amar corretamente e porque agora se ama da maneira apropriada pode amar verdadeiramente o próximo.²⁴⁵ Somente Deus pode ocupar a posição de termo médio e somente dele pode partir o mandamento de amar o próximo porque Deus é ele mesmo amor e é ele quem se encontra no fundamento (*i Grunden*) de todos os indivíduos.²⁴⁶ Uma vez que o indivíduo consiga estabelecer uma relação autêntica com o seu fundamento, estará compulsoriamente conectado aos outros, e será ademais apresentado à obrigação de amá-los, não a uma obrigação estranha e absurda, mas a uma que não faz mais do que refletir a natureza do elemento que se encontra na base daquela conexão.

²⁴⁰ Cf. *As Obras do Amor*, p.242; ROOS, J., op. cit., pp.222-223.

²⁴¹ Cf. ROOS, J., op. cit., pp.221-222.

²⁴² *As Obras do Amor*, p.38.

²⁴³ Cf. EVANS, S., op. cit., p.135.

²⁴⁴ James Collins diz, em nota, que “Kierkegaard nega (*Hechos de amor*, p.99) e afirma (ibid., pp.48, 274; *Diario*, §487, p.133) que Deus seja o terceiro elemento ou termo intermediário nas relações humanas. O que nega é que Deus seja meramente um espectador externo e desinteressado, um elemento accidental, da união social. Afirma, pelo contrário, que Deus está íntima e radicalmente implicado em toda tentativa de estabelecer relações pessoais entre os homens” (COLLINS, J., op. cit., p.313, nota 22, cap.VI).

²⁴⁵ Cf. EVANS, S., op. cit., p.112: “Eu sou ordenado a amar meu próximo [*neighbour*] como a mim mesmo, e é apenas quando aprendo a amar dessa maneira que posso me tornar o eu [*self*] que fui criado para ser e verdadeiramente querer ser (embora em minha pecaminosidade seja também o eu do qual eu queira fugir). Eu apenas posso amar meu próximo como a mim mesmo quando tenho uma relação com Deus, o qual se torna o ‘termo médio’ em qualquer relação verdadeiramente amorosa”.

²⁴⁶ Cf. EVANS, S., op. cit., p.149.

Assim, quando amamos o próximo, não o fazemos senão em virtude de Deus, que é quem nos dá a condição para que cumpramos de fato tal mandamento.²⁴⁷ Ao recolher-se na sua própria intimidade, o indivíduo não somente encontraria Deus, mas ao encontrá-lo se depararia com todos os outros indivíduos, já que Deus é a condição mesma de toda intersubjetividade, e somente o é na medida em que é amor. Deus relaciona todos os indivíduos, fã-los encontrar uns aos outros, por meio do amor. O amor no seu estado mais puro e original só pode ser encontrado em Deus, e é por meio do seu amor que amamos. Deus é, pois, o fundamento metafísico para a intersubjetividade.²⁴⁸ France Farago tentará resumir a questão da seguinte maneira:

Trata-se de ter acesso à ipseidade, não à identidade, à personalidade, não ao impessoal de qualquer grupo que seja, pois não deve haver mais ‘nem bárbaros nem judeus, nem homem nem mulher’, mas só *singularidades abertas à alteridade de Deus e, por via de consequência, do outro*. Amar o próximo como a si mesmo, inclusive o inimigo, torna-se então possível, uma vez que o sadio amor de si é suficiente para compreender a natureza da tarefa a realizar quando se está lidando com o humano. O amor do outro é a preocupação para não deixar que se extravie. Isto não tem nada de sentimental. Deve-se ter, ao contrário, firmeza e exigência. Ora, meu próximo é obscuro, apesar da evidência dos sentidos que atestam sua existência. Ele permanece paradoxalmente afastado de mim, apesar de sua aparente proximidade, diferente de mim, apesar de sua aparente semelhança. Tenho, no entanto, acesso à sua realidade profunda quando me aprofundo a mim mesmo até encontrar dentro de mim as condições transcendentais de nossa realidade comum.²⁴⁹

Unicamente Deus pode servir de intermediário entre os indivíduos, e reconhecê-lo é admitir os limites próprios da existência humana.²⁵⁰ Apenas se conhece os exatos limites da própria finitude quando lhe é confrontada a eternidade. Somente então a finitude toma consciência de si e somente então pode adotar uma postura adequada na relação com a eternidade e, por extensão, com os outros. O amor ao outro é o cuidado que se tem em dirigir-se a ele como indivíduo votado à liberdade, ajudá-lo a atualizá-la, estimular-lhe a vontade de ser si mesmo, tratá-lo sim a partir das suas determinações empíricas, mas sem nunca limitá-lo ou

²⁴⁷ Cf. EVANS, S., op. cit., p.188: “Qualquer um que verdadeiramente ame a Deus deve amar aquelas criaturas as quais Deus, que é amor, fez à sua própria imagem, dotando-as com a capacidade de amar”.

²⁴⁸ Cf. COLLINS, J., op. cit., p.212.

²⁴⁹ FARAGO, F., *Compreender Kierkegaard*, p.112. Meu grifo.

²⁵⁰ Cf. EVANS, S., op. cit., p.213: “Uma vez que a relação com o outro humano é baseada na relação com Deus, nenhum humano pode ocupar o lugar de Deus”.

reduzi-lo a elas, preservar-lhe o eterno que guarda consigo, o incondicionado, o seu mistério.

Se amar Deus é, de alguma maneira, refletir-se nele, então daí deve se seguir duas coisas: a primeira é que o homem, o indivíduo, se revela a si próprio, isto é, chega à consciência de si pela reflexão em Deus;²⁵¹ a segunda é que, sendo Deus o fundamento da intersubjetividade, o indivíduo que assim consegue se refletir em Deus haverá também de reconhecer no seu reflexo todos os outros indivíduos, tornando-se aberto à alteridade. É por isso que France Farago diz o seguinte ao explicar a importância que a correta experiência de si e do próprio fundamento de si desempenha no pensamento de Kierkegaard:

Se cada um pode e deve tender a esta realização do eu, é quando alcança este ponto que o homem descobre seu próximo, se liga verdadeiramente à humanidade, e o amor ao outro decorre do amor a si mesmo. Mas é necessário, primeiro, trabalhar no seu próprio nascimento, com *paixão*. É necessário amar-se, querer amar-se a si mesmo.²⁵²

Já temos por estabelecido que o acesso à alteridade é o resultado direto do mergulho na ipseidade e que é na vigência do amor que o eu se reconcilia consigo, e que é também no amor que este mesmo eu descobre o outro. O amor revela pela primeira vez aquilo que a indiferença costumava cobrir.²⁵³ O outro ou o próximo que é revelado pelo amor e que constitui, como criatura divina, um modo determinado do mesmo e único fundamento transcendente de todos os indivíduos, comporta sempre a possibilidade de comunhão com o seu próximo, mas nunca de

²⁵¹ Uma interessante e, a meu ver, muito frutífera coincidência ocorre neste ponto em particular entre Kierkegaard e um autor de uma outra tradição, o qual embora não se relacione nem com o pensamento cristão nem tampouco com a filosofia kierkegaardiana, não deixa por isso de nos oferecer uma imagem bastante ilustrativa desta relação que o indivíduo trava com Deus. Rabindranath Tagore (1861-1941), poeta e místico hindu, primeiro asiático a ser laureado com o prêmio Nobel de Literatura, escreve o seguinte verso acerca da sua relação com Deus: “Tu te dás todo a mim mesmo no amor para então sentires inteira em mim a tua própria doçura” (TAGORE, Rabindranath. *Gitanjali*. Oferenda Lírica. Brasília: Coordenada Editora de Brasília, 1969. p.57, §65).

²⁵² FARAGO, F., op. cit., p.151.

²⁵³ Esta ideia tal como aqui está expressa, a saber, que o amor é esse poder que arranca o outro indivíduo da indiferença e, por consequência, que o amor pressupõe e requer a existência da diferença, da alteridade, só se revelando na face do outro, devo-a à pequena mas significativa menção que o Dicionário de Filosofia Ferrater Mora faz no verbete *amor* ao filósofo espanhol Joaquín Xirau (1895-1946), a cuja obra principal *Amor y mundo* (1940) infelizmente não tive acesso. (Cf. FERRATER MORA, verbete *amor*, p.111.)

uma unidade indiferente, justamente porque a alteridade é o que *revela* o amor,²⁵⁴ sendo portanto avessa à indiferença, pois sem diferença não há o apelo e sem o apelo não há a possibilidade do encontro.

O amor, tal como entendido por Kierkegaard, não suporta nenhuma forma de indiferença, seja a gerada pelo infinito afastamento do indivíduo em relação a Deus e aos outros, seja a indiferença que quer introduzir-se nas relações disfarçada de infinita proximidade e comunhão, relações nas quais o amante se identificaria com o amado de tal maneira que vê a sua própria singularidade diluída e incorporada na singularidade do outro.²⁵⁵

O amor espiritual, ao contrário, afasta de minha identidade [*af mit Selv*] toda determinação natural e todo amor egoístico, e por isso o amor ao próximo não pode me tornar um com o próximo, numa identidade unificada. O amor ao próximo é amor entre dois seres eternamente determinados como espírito cada um para si; amor ao próximo é amor segundo o espírito, mas dois espíritos jamais podem tornar-se um, no sentido egoístico.²⁵⁶

A afirmação de si, a autêntica afirmação de si, só é possível quando realizada pelo amor. E ao afirmar-se desta maneira, o indivíduo comunga com todos os outros, aberto que está a todos os indivíduos aos quais ele vai ao encontro

²⁵⁴ *Revela* o amor num sentido agora um pouco distinto do que aquele de quando dizíamos que o amor é o que revela o próximo. *Revela* o amor porque nos torna a apresentá-lo. Primeiro havíamos conhecido o amor e, somente então, pudemos ser apresentados ao próximo. Mas agora o amor se desdobra de tal forma que o identificamos no reflexo da sua própria imagem: o amor nos fez enxergar o próximo e agora o próximo devolve as nossas vistas ao amor. “Pois, para a compreensão cristã, amar os homens é amar Deus, e amar Deus é amar os homens” (*As Obras do Amor*, p.429). E, no entanto, o próximo *revela* o amor ainda num outro sentido. Revela-o porque torna a vê-lo. Deus, que é amor e condição de amor, como que se recolhe e passa a lançar os seus apelos já não mais diretamente, mas indiretamente por meio dos apelos das suas criaturas, “pois amar as pessoas é de fato a única coisa pela qual vale a pena viver, sem esse amor tu propriamente nem vives” (ibidem, p.419).

²⁵⁵ Embora na contramão de uma ética ontologicamente fundada, Emmanuel Lévinas (1906-1995), tal como apresentado por Rafael Haddock-Lobo, também levanta sérias suspeitas a toda mística que propõe a superação da multiplicidade em favor de uma unidade originária, na qual já não existiriam nem o eu nem o tu, mas apenas o mesmo. Para justificar esta recusa em relação à dissolução do outro no mesmo – dissolução esta que para a ética é uma verdadeira catástrofe –, Lévinas recorrerá à figura do feminino. “Segundo a lógica do pensamento levinasiano,” explica Rafael Haddock-Lobo, “a primeira feição da alteridade verdadeira surge com o feminino. Isso é fundamental, posto que é radicalmente necessário que nos afastemos de uma concepção ontológica da alteridade como um tu neutro, pois, ao passo que concebemos a alteridade como neutra, aproximamo-nos cada vez mais da possibilidade mística de fundirmos dois em um, de reduzirmos o outro ao mesmo – imperativo do amor, ainda ontológico, como apresentado por Martin Buber e Gabriel Marcel. Se o amor, como fundamento da ética, deveria consistir em persistirmos na manutenção da alteridade de outrem tal qual ela se manifesta, do outro como outro, não podemos nunca apostar nesta neutralidade do outro” (HADDOCK-LOBO, Rafael. *O humanismo de uma outra mulher*. Analógos. Vol.II. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003. pp.146-147).

desde o fundamento último que é Deus, pois “... se há um único outro ser humano que tu no sentido cristão amas ‘como a ti mesmo’, ou em quem tu amas ‘o próximo’, então tu amas a todos os homens”.²⁵⁷ Portanto, a afirmação de si, se tomada na sua seriedade, não se confunde com o egoísmo. Nem o altruísmo poderá, nessas circunstâncias, ser tomado como o disfarce nobre de interesses pessoais. Todo o contrário. O verdadeiro altruísmo não será outra coisa que esse afirmar-se em plenitude do eu. A verdadeira existência é aquela que deseja expandir-se, alargar as suas fronteiras, porque tem a convicção de que para além dos seus próprios limites deve haver algo que, incorruptível, une de maneira essencial a sua singularidade à dos demais. Ir ao encontro do outro: essa é a verdadeira expansão levada a cabo pelo exercício do amor.

A unidade originária ou, melhor dito, esta relação originária a qual nos liga a todos e a cada um em particular nos faz não só solidários com os outros, mas também corresponsáveis pelo que lhes ocorre. De tal modo que o ato de me assumir absolutamente implica, em igual medida, assumir absolutamente o outro, todos os outros, o meu próximo.²⁵⁸ Se um deles se perde sob a minha convivência ou indiferença, então, de alguma forma, eu também me perco, e daí esta sensação de culpa inexprimível que provém de uma moralidade metafisicamente fundada. Viver nessas condições significa que se fracassou no exercício da edificação da existência. Solidarizar-me com o outro, mesmo no mais irrevogável malogro, significa, por outro lado, o sucesso de um comprometimento absoluto comigo e com o outro.

Mas afinal, quem é este outro com o qual nos comprometemos e ao qual devemos amar? Em que medida ele pode ser chamado de próximo e, mais precisamente, *meu próximo*? Exatamente de que maneira devemos, sob a luz do mandamento divino, lidar com ele? O que é amar o próximo e de que maneira isto se desdobra em obras de amor?

²⁵⁶ *As Obras do Amor*, pp.76-77.

²⁵⁷ *Ibidem*, p.37.

²⁵⁸ Cf. EVANS, S., op. cit., pp.211-212: “Quando Kierkegaard diz que se deve amar ‘sem distinções’ ele quer dizer que a nós não nos é permitido excluir ninguém como um objeto de amor na medida em que não possuímos uma relação especial com aquela pessoa. Eu não posso limitar minha preocupação amorosa à minha família, amigos, vizinhos ou mesmo aos meus pares. Nunca me é permitido dizer que o que acontece com outros seres humanos não é de interesse moral para mim. ... eu estou proibido de excluir quaisquer indivíduos ou grupos da categoria ‘próximo’ [*neighbour*]. Kierkegaard o expressa ao dizer que não é permitido negar parentesco com toda a raça humana só porque se vive como se certas pessoas não existissem”.

5.3. A relação ético-amorosa com o próximo

*Se tivesse cortado as suas asas
teria sido meu,
não teria escapado.
Mas dessa forma
já não teria sido um pássaro.
E eu...
o que amava era um pássaro.*²⁵⁹

O amor ao próximo concerne unicamente ao espírito, não estando por conseguinte sujeito às inclinações e preferências das outras instâncias que compõem a síntese humana, a saber, a alma e o corpo. O espírito é, já o sabemos, autorreflexão, autoconsciência, relação do eu consigo.²⁶⁰ Ora, Deus só se revela às consciências inquietas que, saindo da imediatez, se examinam a si mesmas em busca do seu fundamento. E como Deus é o elemento que garante a intersubjetividade, fundamento de todas as singularidades, temos a resposta de por que o amor ao próximo depende exclusivamente do espírito. O indivíduo que mergulhando na sua interioridade se acha a si (que se ama da maneira adequada, portanto), achará conseqüentemente o próximo, e assim como se ama, o amará. Sem amor não pode haver autêntico reconhecimento nem de si mesmo nem do próximo.

O conceito de próximo (*Næste*) é crucial em *As Obras do Amor*. Todos os esforços de Kierkegaard de pensar a vida cristã sob a luz do mandamento divino têm como objeto o próximo, já que, afinal, é para este elemento que se volta o dever de amar. Quem ama a Deus se aproxima do outro, descobre a alteridade e as suas obrigações para com ela. E é por isso que se pode dizer que o próximo é sempre o nosso vizinho,²⁶¹ porque é aquele a quem nos achegamos, em direção ao qual vamos ao encontro, embora nunca nos seja permitido agir como se somente os nossos vizinhos fossem os nossos próximos, “... pois o próximo é todos os

²⁵⁹ Estes poucos versos compõem a letra de *Txoria Txori* (“Um pássaro é um pássaro”), uma canção popular basca que, a meu ver, sintetiza de maneira espetacular o que será dito a respeito da relação ético-amorosa com o próximo.

²⁶⁰ Remeto novamente o leitor ao capítulo deste trabalho que fala sobre o desespero.

²⁶¹ O termo dinamarquês *Næste* significa literalmente “próximo”, podendo no entanto ser traduzido como “vizinho” em certos contextos, embora *nabo* seja efetivamente a sua tradução mais direta. Por exemplo, em dinamarquês o mandamento bíblico que proíbe cobiçar a mulher do próximo é dito: *Du må ikke begære din næstes hustru*. Aqui a palavra *næste(s)* significa “vizinho” (“do vizinho”). Tal equivalência entre estes termos ocorre também na língua inglesa quando a

homens, incondicionalmente todo e qualquer homem”.²⁶² Todos os homens e mulheres são, à luz do mandamento, os nossos próximos, independentemente dos laços afetivos que nos ligam a eles ou independentemente de pertencermos a um mesmo grupo ou esfera de relações sociais.

Como vimos previamente, o próximo é uma categoria gerada pelo dever, e não pela predileção, de modo que “... o amor ao próximo tem afinal de contas o objeto que não tem diferenças, o próximo é a distinção completamente irreconhecível entre um homem e outro, ou é a eterna igualdade diante de Deus [...]”.²⁶³ Deus é, portanto, aquele que provê as condições para que o eu se livre das suas determinações egoísticas e possa assim amar de maneira correta o próximo ao instituir o *tu debes* na relação entre os vários indivíduos. Diante da eternidade de Deus, todos os homens são iguais e, sendo assim, ninguém está excluído de ser o próximo quando este mesmo Deus é assumido como o termo médio das relações. À questão de quem é verdadeiramente o nosso próximo ou o que ele é, Kierkegaard responde:

Quem é então o meu próximo? A palavra é manifestamente formada a partir de “estar próximo”, portanto, o próximo é aquele que está mais próximo de ti do que todos os outros, contudo não no sentido de uma predileção; pois amar aquele que no sentido da predileção está mais próximo de mim do que todos os outros é amor de si próprio “não fazem também o mesmo os pagãos?” O próximo está então mais próximo de ti do que todos os outros. Mas ele está também mais próximo de ti do que tu mesmo para ti? Não, ele não o está, mas ele está justamente, ou deve estar justamente tão próximo de ti quanto tu mesmo. O conceito do “próximo” é propriamente a reduplicação da tua própria identidade [*af Dit eget Selv*]; o “próximo” é o que os pensadores chamariam de o outro [*det Andet*], aquele no qual o egoístico do amor de si é posto à prova.²⁶⁴

O próximo é todo aquele a quem devo amar, isto é, é toda pessoa que por dever reconheço como o meu próximo, de quem por dever me aproximo e a quem por dever amo. Não há, neste sentido, proximidade sem dever, mas tampouco há dever sem amor, sem esta transfiguração da eternidade levada a cabo por Deus, o qual, sendo amor, ensina os homens a se amarem e amarem uns aos outros da maneira adequada, sem que qualquer um fique excluído, uma vez que “... todo e

comparamos com o português: *You shall not covet your neighbour's wife* (Não cobiçarás a mulher do próximo).

²⁶² *As Obras do Amor*, p.89.

²⁶³ *Ibidem*, loc. cit.

²⁶⁴ *Ibid.*, p.36.

qualquer homem é objeto deste amor”.²⁶⁵ O próximo não é somente todos os outros, mas segundo Kierkegaard também e efetivamente o primeiro *tu*, porque é no próximo que pela primeira vez o outro se revela como um outro.²⁶⁶ Sem as predileções e inclinações que ao se apoderarem do amado o convertiam numa espécie de segundo eu, com o qual me identificava e me completava, o amor gerado pelo dever preserva a diferença que marca a singularidade de cada indivíduo.²⁶⁷

*O amor não procura o seu interesse. Pois o verdadeiro amoroso não ama sua característica peculiar, ele ama, ao contrário, cada pessoa segundo a característica particular dela; mas “sua particularidade própria” é justamente para cada um o que lhe é próprio, assim, o amoroso não procura o seu interesse; exatamente ao contrário: ele ama o que é próprio do outro.*²⁶⁸

O amor cristão estabelece a proximidade na diferença. Quer tornar familiar o estranho, tornar vizinho o distante, sem deixar no entanto de preservar a sua alteridade e singularidade. Se por um lado o *tu debes amar* do cristianismo institui a separação entre o eu e o outro na medida em que saca o eu da sua atitude egoística – e, por que não dizer, solipsista, já que o outro era sempre o resultado de uma projeção da sua própria vontade e fruto das suas demandas particulares –, por outro lado reata tal relação, apresentando o outro ao eu com uma intimidade que nenhuma forma de amor natural jamais poderia sequer ensaiar.

Kierkegaard aprende esta importante lição do cristianismo: descobre que só se pode ser familiar na diferença. A ausência de diferença não é familiaridade, e sim aniquilação do outro. Sem a diferença o amor jamais poderia se revelar, uma vez que ele só se manifesta na face do outro, arrancando-o da indiferença. Se

²⁶⁵ Ibid., p.88.

²⁶⁶ Cf. *As Obras do Amor*, p.78: “Quer falemos sobre o primeiro eu ou sobre o segundo eu, com isso ainda não nos acercamos nenhum passo do próximo; pois o próximo é o primeiro tu”. Kierkegaard não está sozinho na defesa de que o outro não deve nem pode ser encarado como um outro eu; Lévinas também entende que esta projeção do eu sobre o outro acaba por reduzir o outro ao mesmo, destituindo-o da sua singularidade e anulando o verdadeiro confronto que todo o outro propõe ao eu. “Entretanto,” explica Rafael Haddock-Lobo, “o que justamente acaba com a paz do mesmo é saber que este outro é ‘o próximo’, que continuará sempre próximo; não se afastará do eu, vindo a ser distante, nem se fundirá a ele, tornando-se mesmo. O outro estará sempre ao nosso lado, por mais que não o queiramos, estampando em seu rosto sua radical diferença, exibindo tanto o que desprezamos quanto o que invejamos, sempre, como a dizer: ‘olhe só, não sou você!’” (HADDOCK-LOBO, Rafael. *O Humanismo de um Outro Homem*. Analógos. Vol.I. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2002. p.140).

²⁶⁷ Cf. EVANS, S., op. cit., p.188.

²⁶⁸ *As Obras do Amor*, pp.303-304.

Kierkegaard fala de uma reduplicação da própria identidade, seguramente não o faz pensando que o outro deva ser encarado como o desdobramento egoísta de um eu que anseia por ver a sua própria projeção no espelho, mas antes como uma determinação que depende do correto amor de si para emergir da indiferença. E amar-se corretamente não é outra coisa que seguir à risca a exigência do mandamento divino.

“O próximo” ameaça assim o amor de si tanto quanto é possível; se há apenas dois homens, o segundo homem é o próximo; se há milhões, cada um deles é o próximo, que por sua vez está mais próximo do primeiro do que “o amigo” ou que “a pessoa amada”, na medida em que estes, como objetos de predileção, acabam fazendo causa comum com o egoísmo que há naquele.²⁶⁹

Para Kierkegaard, o “como a ti mesmo” do mandamento é o que purifica o amor que se deve ao outro, porque amar o outro como a si mesmo significa que a relação estabelecida entre o eu e Deus deve servir de parâmetro para este amor, e diante de Deus todos são iguais. Portanto, o outro não é amado por motivações egoístas nem, nessas circunstâncias, o “como a ti mesmo” pode ser entendido como uma determinação autônoma, na qual o próprio eu instituiria as condições para o amor.²⁷⁰ Todo o contrário. O “como a ti mesmo” designa, isso sim, que o outro só pode ser adequadamente amado quando Deus é considerado como o elemento intermediário, isto é, quando é amado por ser, tanto quanto o eu que ama, uma criatura de Deus.²⁷¹ Assim como a expressão “ama o próximo” não pode ser desvinculada da “como a ti mesmo”, tampouco esta última pode ser sustentada e cumprida sem aquela que é a expressão máxima: “ama a Deus sobre todas as coisas”.

Mas o mandamento do amor cristão ordena amar a Deus mais do que todas as coisas, e então amar ao próximo. No amor erótico e na amizade, a determinação intermediária é a predileção; no amor ao próximo, Deus é a determinação intermediária, ama a Deus acima de todas as coisas, e então tu amas também ao teu próximo, e no próximo amas todos os homens; só ao amar a Deus acima de todas as coisas pode-se, no outro, amar ao próximo. O outro homem, eis o próximo, ele é o outro homem no sentido de que o outro homem é qualquer outro homem.²⁷²

²⁶⁹ Ibidem, p.37.

²⁷⁰ Tal disposição de caráter é própria aliás daquele a quem Kierkegaard chama de *homem rígido e dominador*, cujas busca e exigência se dirigem exclusiva e mesquinamente àquilo que lhe é próprio ou conforme a si próprio (cf. *ibid.*, pp.304-305).

²⁷¹ Cf. EVANS, S., op. cit., p.188.

²⁷² *As Obras do Amor*, p.78.

Deus é assim não só este elemento originário que garante o correto amor de si e, portanto, o acesso à ipseidade, mas ao garanti-lo preserva também a individualidade e a singularidade de cada um dos indivíduos, o que, por sua vez, é justamente o que dá origem ao múltiplo, à diversidade, à alteridade. Não só institui a ipseidade e a alteridade como – e eis aqui o espírito da lei divina – possibilita a relação entre um e outro, entre o eu e o tu. Assim, se o eu chega a reconhecer o outro o faz porque, atento à sua própria essência, depara-se com o múltiplo. Sem a autêntica afirmação do eu (por meio da introspecção do espírito) não há maneira de ser estabelecida a alteridade do outro, restando apenas a indiferença. E é justamente a partir da *diferença* entre o eu e o tu que uma espécie de luta amorosa pela verdade é travada.

“Luta” porque supõe um antagonismo entre o eu e aquilo que não é ele nem dele; “amorosa” porque este antagonismo, esta diferença, quando transfigurada pela eternidade, gera união e cumplicidade entre os indivíduos que foram postos frente a frente. “Pela verdade” porque tanto o eu trabalha pela edificação do outro quanto o outro é indispensável na edificação do próprio eu. Kierkegaard pede para que “... não nos esqueçamos de que todo homem deve sê-lo e tem de sê-lo [um instrumento da Providência a serviço da verdade], e que no mínimo ele deve e tem de organizar sua vida no sentido de que pudesse sê-lo”.²⁷³

Só há verdadeiro antagonismo na proximidade com o outro, e só na proximidade a verdade se revela. Sem luta, sem antagonismo, sem oposição é impossível tanto para o eu quanto para o outro atualizarem as suas próprias possibilidades – cai-se na indiferença e na impassibilidade. “Oh, que tarefa difícil: ao mesmo tempo afastar de si e ganhar para si, ao mesmo tempo ser tão rigoroso quanto o exige a verdade, e contudo tão suave quanto o deseja o amor, para conquistar aquele diante do qual se usa a severidade!”.²⁷⁴ A fim de distinguir este combate amoroso de quaisquer outras formas ordinárias de competição, nas quais prevalecem o ódio, o orgulho, a vaidade ou a arrogância, Kierkegaard ainda dirá:

Agora a relação se altera; de um instante para o outro torna-se completamente manifesto que é o amoroso que toma parte no combate: pois ele não luta apenas

²⁷³ Ibidem, p.108.

²⁷⁴ Ibid., p.380.

para que o bem possa permanecer nele, mas luta *num espírito de conciliação*, para que o bem possa vencer no desamoroso; dito de outra forma, ele luta *para conquistar o vencido*; a relação entre ambos não é mais, portanto, uma relação de luta direta contra o outro, pois o amoroso luta do lado do inimigo para a vantagem dele, ele quer esvaziar a causa do desamoroso, levando-o à vitória. [...] Vê só, isso é o que podemos chamar de uma luta do amor, ou uma luta no amor!²⁷⁵

Se pudéssemos resumir o que está sendo dito aqui, diríamos simplesmente que sem amor não se luta e tampouco se chega à verdade, uma vez que o amor é a condição de unidade metafísica e, portanto, de intersubjetividade. “Na verdade, só ao amar o próximo um homem pode alcançar o que há de mais alto; pois o mais alto é ser um instrumento nas mãos da Providência”.²⁷⁶ Porque Deus é ao mesmo tempo o elemento que fundamenta e ultrapassa os indivíduos, é também o ponto para o qual todos eles tendem; desgarrar-se dele significa autoaniquilação, inautenticidade, indiferença, ao passo que abraçá-lo é a atualização e edificação do eu rumo à sua própria perfeição.

No entanto, poder-se-ia objetar que se o indivíduo ama o outro unicamente porque reconhece no outro um próximo em Deus ou, dito de outra maneira, se o ama somente porque o seu amor a Deus assim o compele, amor este sem o qual o outro jamais se elevaria à categoria do próximo, então a conclusão seria que não se ama verdadeiramente o outro enquanto outro, o outro na sua alteridade, e tudo não passaria de uma grande farsa ou mal-entendido, pois quem é de fato amado e revelado nesta relação é Deus e mais ninguém.²⁷⁷ O outro seria, por assim dizer, anulado nas suas especificidades e subsumido na infinitude divina. Em lugar de o amor revelar a diferença, ele na verdade a encobriria e o outro não seria mais do que a expressão do mesmo, isto é, de Deus, diante de quem todos somos iguais.

Amar o outro seria assim amar tão-só e exclusivamente aquilo que é igual e o mesmo para todos os seres humanos, seria ligar-se ao outro por conta de uma essência comum, o que descartaria todas as outras determinações secundárias ou contingentes. Evans põe a questão da seguinte maneira: “Como a relação com Deus, que é a mesma para todo mundo, pode ser um meio de descobrir a alteridade do outro?”²⁷⁸

²⁷⁵ Ibid., pp.375-376.

²⁷⁶ Ibid., p.108.

²⁷⁷ Cf. EVANS, S., op. cit., pp.188-189.

²⁷⁸ EVANS, S., op. cit., p.188.

A resposta sugerida²⁷⁹ é que embora Deus seja o único e o mesmo fundamento para o amor entre os indivíduos, ainda assim o amor revelaria no próximo uma verdadeira alteridade na medida em que cada indivíduo expressaria a sua própria relação com Deus de uma maneira única.

Assim, ainda que Kierkegaard afirme que “... ‘o próximo’ significa ‘todos os homens’, e contudo, em um outro sentido, basta um único homem para que tu possas praticar a lei”,²⁸⁰ isso não significa absolutamente que este homem que é amado substitua todos os outros, como poderíamos ser levados a pensar caso o amor exigido pela lei fosse privilégio exclusivo de uma essência que, estendendo-se uniforme e indiscriminadamente sobre todos os indivíduos, toma o exemplar pelo todo e o todo pelo exemplar. O que Kierkegaard quer mostrar é justamente o contrário: todos, sem exceção, gozam do privilégio de virem a se tornar o próximo, porque todos possuem no seu fundamento a capacidade e a vocação para o amor e para o encontro amoroso com o outro e com Deus.²⁸¹

Sendo assim, não pode haver exclusividade quando se trata do cumprimento da lei. Um único homem não tem o direito de representar todos os indivíduos, porque todos eles, um por um, devem atualizar por si mesmos o amor que se encontra desde sempre no seu fundamento e se responsabilizarem individualmente pelo cumprimento da lei.

Quando se diz que basta um único homem para que se cumpra a lei não é isto antes uma afirmação da singularidade do indivíduo do que propriamente a pressuposição de uma generalidade? Ora, segundo Kierkegaard, “... só o amor verdadeiro ama cada um segundo sua característica própria”.²⁸² O indivíduo que ama segundo a exigência divina deve amar o próximo tal como este é, e isso inclui considerar a sua forma única de expressar a sua relação com o seu fundamento, seja ela adequada ou inadequada. Pois, ainda que a única condição que lhe permite aproximar-se do outro seja a sua relação fundamental com Deus, tal relação é expressa de tantas maneiras como o número de indivíduos que existem – e não como o amante porventura julgasse a ideal. Porque reconhece o seu fundamento comum com o próximo, o indivíduo é capaz de acolher as suas especificidades, as

²⁷⁹ Cf. *ibidem*, pp.188-189.

²⁸⁰ *As Obras do Amor*, p.37.

²⁸¹ Cf. EVANS, S., loc. cit.

²⁸² *As Obras do Amor*, p.304.

quais traduzem de maneira singular uma determinada relação com este mesmo e único fundamento, relação sem a qual tal fundamento permaneceria inacessível.²⁸³

A categoria do próximo não deixa ninguém de fora e, contudo, essa sua universalidade não se insere no domínio da abstração, pois exige, ao mesmo tempo, que cada indivíduo seja considerado na sua singularidade. Não é a humanidade em geral que será objeto do amor nem tampouco o correto cumprimento da lei será avaliado a partir de critérios quantitativos. A lei é cumprida sempre e quando o indivíduo estiver pronto e disposto para ir ao encontro do outro, torná-lo o seu próximo, independentemente de que haja um, nenhum ou cem mil indivíduos diante dele. É neste sentido que Kierkegaard pode dizer que “[s]e um homem vivesse numa ilha deserta e conformasse seu sentido ao mandamento, então poder-se-ia dizer dele que ama ao próximo, por renunciar ao seu egoísmo”.²⁸⁴

De fato, o amor autenticamente cristão, o amor ordenado pela lei, não é movido por interesses próprios, mas antes procura liberar o próximo, ajudá-lo a tornar-se si mesmo, colaborar na edificação da sua própria singularidade. “Amar o próximo significa essencialmente: permanecendo em sua diversidade terrena, como a que é indicada a cada um, querer estar aí de maneira igual para absolutamente qualquer pessoa”.²⁸⁵ Em uma palavra, *estar aí* para os outros indivíduos é comprometer-se com eles, não de uma maneira provisória ou

²⁸³ Apesar de Kierkegaard falar no longo parágrafo que se estende da página 109 até a página 112 de *As Obras do Amor* que a diferença entre os indivíduos é mera ilusão e que devemos, portanto, desvincular-nos dela a fim de nos relacionarmos com o essencial que faz de cada outro o nosso próximo, não podemos esquecer que a característica dessa natureza essencial é precisamente revelar as diferenças, e não suprimi-las; essas diferenças – e é a isso ao qual Kierkegaard parece estar chamando a atenção – só podem existir mediante um fundo comum que as preserva e as sustenta e que, sem o qual, elas simplesmente não existiriam. Este fundo é, não faz falta dizê-lo, Deus. “Mas aí, na vida real amarramos os cordões do manto das diferenças de modo tão firme que fica completamente oculto que essas diferenças são uma roupa sobreposta, porque a glória interior da igualdade nunca ou muito raramente se deixa vislumbrar através dela, o que no entanto deveria e conviria acontecer” (*As Obras do Amor*, p.110). Ademais, o que está em jogo no referido parágrafo é a ressalva indireta ao amor gerado por predileção, pois havendo diferença entre os muitos indivíduos é bem possível que se acabe se inclinando mais pelas qualidades de um do que pelas de outro em lugar de amá-los a todos pelo simples cumprimento da lei. Assim, não é a diferença ela mesma que está sendo criticada por Kierkegaard, mas a predileção que daí poderia advir e tomar o lugar da lei – muito embora a lei, e explicaremos isso melhor mais adiante, não exclua as formas de amor que trazem em si a predileção. “E como este mandamento quer ensinar a cada homem como deve amar a si mesmo, assim também quer ensinar ao amor natural e à amizade o verdadeiro amor: conserva em teu amor a ti mesmo o amor ao próximo, conserva no amor apaixonado e na amizade o amor ao próximo” (ibidem, p.83).

²⁸⁴ *As Obras do Amor*, p.36.

²⁸⁵ Ibidem, p.106.

calculista, mas absoluta e essencial, porque afinal o compromisso que se assume com eles é um compromisso firmado entre o indivíduo e Deus.²⁸⁶

Atualizando a sua liberdade, dirigindo-a em direção a Deus, travando um encontro absoluto com o absoluto – segundo a fórmula de Johannes de Silentio –, o indivíduo já não pode deixar de reconhecer a responsabilidade que deve ter em relação a todos os outros, porque todos, iguais a ele, são feitos à imagem e semelhança de Deus. Ser feito à imagem e semelhança de Deus significa possuir no fundamento de si a potência de se tornar mais amoroso, em outras palavras, mais próximo deste Deus que é amor. Sendo assim, comprometer-se com o outro, *estar aí* para ele, enfim, amá-lo não é outra coisa que ajudá-lo a atualizar a sua potência amorosa, tornando-o mais próximo de Deus e dos outros.²⁸⁷

Para determinar o que é o amor, [o Cristianismo] inicia ou com Deus ou com o próximo uma doutrina do amor que é a essencialmente cristã, já que é preciso partir de Deus para no amor encontrar o próximo, e no amor ao próximo é preciso encontrar Deus.²⁸⁸

Kierkegaard insiste na ideia de que tudo o que se relacionar com o amor deverá relacionar-se obrigatoriamente com Deus. De modo que assim como o indivíduo ao amar a Deus chega ao próximo e, de maneira inversa, ao amar o

²⁸⁶ Lembremo-nos de *Temor e Tremor*. O cavaleiro da fé é aquele indivíduo que já não se reporta ao geral a fim de mediar a sua relação com Deus; pelo contrário, o tipo de relação que trava com o geral é que está subordinado à relação que mantém com Deus. Deus, portanto, é o fim absoluto. No entanto, antes desta transformação, antes que o indivíduo chegue ao estágio de se tornar um cavaleiro da fé, a sua relação com os outros indivíduos ou é idólatra ou é puramente interessada (cf. EVANS, op. cit., p.213). Enquanto que na relação idólatra um indivíduo passa a desempenhar um papel absoluto na vida de outro, tornando-o totalmente dependente de si e tornando-se o seu fim último (cf. ibidem, p.209), na relação interessada o outro é visto e tratado como um mero meio para que o indivíduo obtenha aquilo que ele deseja, sendo portanto descartável. Apenas com a transformação da eternidade e o advento do cavaleiro da fé, apenas com esta regeneração da realidade cuja lei que manda amar visa manter e regular, é que as relações entre os indivíduos podem encontrar a sua expressão adequada, tendo como firme fundamento a categoria do próximo. Pois agora o indivíduo já não se relaciona com os outros de maneira idólatra nem interessada, mas constrói o seu relacionamento na justa medida do amor divino. Não faz do outro o seu próximo com vistas a usá-lo de acordo com as suas próprias inclinações, mas compromete-se de maneira absoluta com ele sem, contudo, idolatrá-lo, colocá-lo no lugar de Deus, pois “... uma pessoa não pode pertencer a uma outra de tal modo que esta seja tudo para ela; um ser humano não pode permitir que um outro pertença a ele como se ele fosse para o outro tudo” (*As Obras do Amor*, p.132). Afinal, o seu comprometimento é absoluto somente porque absoluta é a sua relação com Deus.

²⁸⁷ Cf. EVANS, S., op. cit., p.30: “A tarefa primária do amor é procurar ajudar os outros a se tornarem eles mesmos, o que por sua vez significa que devo procurar ajudar os outros a se tornarem mais amorosos”.

²⁸⁸ *As Obras do Amor*, p.167.

próximo chega a Deus, assim também o seu amor pelo outro deverá conduzir não somente ele mesmo, mas também o outro para junto de Deus.

Contudo, como vimos desenvolvendo ao longo deste capítulo, esta proximidade com Deus não anula a singularidade nem a liberdade do indivíduo, pelo contrário, as sustenta e as atualiza na existência concreta. O amor gerado pelo dever salvaguarda as especificidades do indivíduo, liberando-o e garantindo a sua autonomia. Enquanto que nas formas naturais do amor prevalece o egoístico e, por conseguinte, uma relação de índole heterônoma na qual o amante restringe a liberdade do amado querendo fazer dele o seu objeto particular (em última análise reificando-o),²⁸⁹ no amor cristão o amado é convidado e encorajado a tornar-se independente, livre para ser si próprio, para atualizar as suas próprias possibilidades.²⁹⁰

Quando na sociedade falamos das condições das pessoas, nós distinguimos entre aqueles que são senhores de si mesmo e aqueles que são dependentes, e desejamos a cada um que algum dia possa vir a tornar-se seu próprio senhor, como se diz. Mas no mundo do espírito também é o máximo o tornar-se senhor de si mesmo – e o maior de todos os benefícios consiste em ajudar amorosamente alguém a tornar-se tal, tornar-se si mesmo, livre, independente, seu próprio, ajudá-lo a se manter de pé sozinho.²⁹¹

No entanto, Kierkegaard deixa claro que tal benefício espiritual só pode ser alcançado quando o amante, longe de querer granjear os méritos de ter ajudado o amado a tornar-se senhor de si, executa a sua tarefa de maneira oculta, passando totalmente despercebido. Pois, caso contrário, o amado sentiria como se lhe devesse a sua própria libertação, ligando-se ao amante por laços de grata dependência. É justamente isto que o amante, se é que ama de maneira realmente adequada o amado, deve precisamente evitar.

Ele, o amante, deve obrar na edificação do outro silenciosamente, sem estardalhaço nem garantias de reconhecimento público. Nem o próprio beneficiário, o amado, poderá reconhecê-lo como o seu benfeitor, sob o risco de pôr tudo a perder. O amante sabe, por sua vez, que não edifica por conta própria, mas que é apenas um instrumento nas mãos divinas e por isso mesmo não pode

²⁸⁹ Para J.P. Sartre (1905-1980), por exemplo, o amante confisca a liberdade do outro na medida em que, paradoxalmente, exige ser amado livremente, não de maneira contingente, mas sim necessária. (Cf. FERRATER MORA, verbete *amor*, p.111.)

²⁹⁰ Cf. EVANS, S., op. cit., p.151.

nem quer incitar o amado a pensar o contrário, fazendo-se notar de tal maneira e pondo-se em tal evidência que porventura o amado pudesse confundi-lo com a razão mesma da sua libertação.

Toda a edificação se realiza em segredo e indiretamente: nem o amado sabe que está sendo auxiliado nem o amante se revela por completo.²⁹² O amante deve se limitar a insinuar, seduzir, propor – nunca impor – e mesmo enganar quando este for o caso – mas nunca para deixar o outro no erro, e sim, pelo contrário, para conduzi-lo mais habilmente à verdade.

²⁹¹ *As Obras do Amor*, p.308.

²⁹² É interessante notar que o relacionamento entre Søren Kierkegaard e a sua noiva, Regina Olsen, foi conduzido de maneira parecida à descrita aqui. Kierkegaard rompe com Regina, o seu grande amor, porque prevê que ela jamais poderia ser feliz ao lado de uma pessoa tão melancólica e também porque, a seu ver, a sua missão cristã era incompatível com as obrigações de um chefe de família. Quis preservar Regina, abriu mão do seu amor porque cria que isto era o melhor para ela. Sentia-se responsável por ela e, por isso mesmo, não viu outra saída que afastá-la, ainda que ela jamais pudesse compreender as razões que o levaram a essa atitude. E assim, incompreendido, Kierkegaard cumpria a exigência da discrição que o autêntico amor impõe. “O amoroso compreendeu que o maior, o único benefício que um homem pode realmente realizar por outro, é ajudá-lo a se manter de pé por si mesmo, para tornar-se ele próprio, tornar-se senhor de si; mas ele igualmente compreendeu o perigo e o sofrimento que comporta este trabalho, e sobretudo a terrível responsabilidade que ele supõe” (ibidem, p.313).

Não podemos tampouco deixar de notar que este esquema no qual o indivíduo atua indiretamente sobre o outro com vistas a transformá-lo ou, mais precisamente, a ajudá-lo a se tornar si mesmo se faz presente nas obras estéticas (heteronímicas) de Kierkegaard, e isso em dois sentidos: na medida em que Kierkegaard se esconde, ele mesmo, por trás dos seus heterônimos e, em outro sentido, na medida em que alguns dos seus personagens executam os seus movimentos de maneira velada ou indireta, manipulando os seus interlocutores de tal jeito que eles são levados a acreditar que as decisões às quais chegaram, chegaram por conta própria. No primeiro caso, trata-se, conforme o próprio Kierkegaard viria a elucidar no seu *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, de uma estratégia que consistia em conduzir os seus leitores ao cristianismo, momento no qual os seus escritos veronímicos poderiam ser devidamente apreciados. Trataremos deste tema no capítulo 6 deste trabalho. Já no segundo caso, embora o movimento maiêutico seja o mesmo que o indicado em *As Obras do Amor*, os personagens não partilham da mesma motivação cristã, e portanto não se pode dizer que se trata de uma edificação, de uma relação autenticamente amorosa. Como exemplo podemos citar o *Diário de um Sedutor*, no qual encontramos a história de Johannes, o Sedutor, o qual, depois de ter seduzido a jovem Cordélia, entedia-se agora que a conquista foi realizada, partindo assim para um outro jogo que a seu ver era ainda mais interessante: convencê-la sutil e ardilosamente que é ela, e não ele, a culpada pelo fim do romance. “Para ele, os indivíduos nunca foram senão estímulos, e lançava-os para longe de si do mesmo modo que as árvores deixam tombar as folhas – ele rejuvenescia, enquanto morria a folhagem” (*Diário de um Sedutor* in: KIERKEGAARD, Søren. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.6).

Em lugar de edificar, o resultado deste trabalho realizado às sombras pelo esteta (como é o caso de Johannes) é desviar o outro de si próprio. Engana-o não com o intuito de mostrar-lhe a verdade acerca da sua própria condição, mas para irresponsável e egoisticamente tirar proveito dele. Ao contrário do verdadeiro amoroso para quem o amor é um dever que se relaciona com a seriedade, o compromisso, a responsabilidade e mesmo com o sofrimento, o esteta se esquia e foge desta ideia do amor como obrigação, pois para ele as relações humanas se resumem à recreação e ao divertimento. “Embora ela deva pertencer-me,” escreve Johannes no seu diário, “tal

Qual é então o maior benefício? Ora, é aquele que já nomeamos, sempre que, ao mesmo tempo (bem entendido), o amoroso souber fazer-se despercebido, de modo que o ajudado não se torne dependente dele – por lhe dever o benefício supremo. Quer dizer, o maior dos benefícios consiste justamente na *maneira* como o único verdadeiro benefício é realizado. Ele só pode ser realizado essencialmente de uma única maneira, embora num outro sentido possa ser de mil maneiras; sempre que o benefício não é feito naquela maneira ele está muito longe de ser o maior dos benefícios, ou até bem distante de ser beneficência. Portanto não se pode dizer diretamente qual é o maior de todos os benefícios, já que o benefício supremo, consistindo em ajudar uma outra pessoa a ficar de pé sozinha, não pode ser realizado diretamente.²⁹³

Vemos assim que apesar de ser uma obrigação o amor gerado pelo dever não é de forma alguma violento, pois que em lugar de reclamar a sua efetivação ele se limita a clamar por ela. Para edificar o amor no próximo é suficiente *pressupor* o amor no próximo.²⁹⁴ Nem um ser humano pode incutir o amor em outro ser humano nem Deus – que seria o único que tem poder e autoridade para tornar alguém amoroso – força que alguém manifeste o amor que há nele próprio, no seu fundamento.

Não posso chantagear alguém para que me ame; não posso comprar o seu amor, ameaçá-la ou obrigá-la. Não posso exigir o seu amor. Mas posso pressupô-lo. Agir com aquela pessoa *como se* houvesse amor nela – porque, no fundo, sabe-se que esta pessoa tem virtualmente em si a capacidade para o amor, como todas as outras, aliás. Ao agir desta maneira, atribuo-lhe o amor de uma forma indireta e não violenta, quer dizer, não exijo nada, não forço nada. Contudo, ao agir *como se* pudesse esperar o amor daquela pessoa, ajo, concomitantemente, de maneira amorosa com ela, e ao fazê-lo a animo a seguir os meus movimentos, deixo em aberto a possibilidade da sua interação amorosa comigo, até o ponto em que esta pessoa possa eventualmente corresponder de maneira verdadeiramente amorosa.

Apesar de não ser cobrada nem consistir numa condição para que o indivíduo aja amorosamente,²⁹⁵ a reciprocidade é contudo esperada como o resultado da correta relação de edificação para com o próximo, uma vez que edificar é ajudá-lo a se tornar mais próximo de Deus e, portanto, mais amoroso.

não deverá poder identificar-se com a fealdade de um fardo pesando sobre mim. Ela nunca deverá constituir para mim uma prisão física, nem uma obrigação moral” (ibidem, p.46).

²⁹³ *As Obras do Amor*, pp.308-309.

²⁹⁴ Cf. ROOS, J., op. cit., p.225: “Nesse processo, ao pressupor amor no outro, agindo amorosamente para com ele, o indivíduo o ajuda a perceber o amor de Deus, e nisso o amor nele é edificado, e se *faz crescer com amor o amor*”.

²⁹⁵ Cf. EVANS, S., op. cit., p.152.

No entanto, tal reciprocidade não é determinada por uma relação egoísta, que pretende tirar vantagens para o agente da edificação. Nem mesmo é a base para a edificação (ainda que seja a sua consequência), porque para edificar basta tão-somente pressupor o amor no outro, o que é muito diferente de partir de uma exigência de troca e reivindicar para si qualquer reconhecimento ou consideração para que tal edificação possa ser realizada.

O amante tem sempre, por dever de ofício, que deixar em aberto ao outro opções que nem o próprio amante pode compreender. Deve respeitar a sua liberdade, não pode fechar-se egoisticamente sobre si próprio. Não deve desejar exclusividade, e sim buscar uma autêntica comunicação. Deve, enfim, esperar sim reciprocidade, mas nunca exigí-la.

Assim obtivemos a explicação do que quer dizer “o amor edifica”, e queremos nos deter nessa explicação: *aquele que ama pressupõe que o amor esteja presente no coração da outra pessoa, e justamente com essa pressuposição ele edifica nela o amor a partir do fundamento – na medida em que ele, é claro, amorosamente o pressupõe no fundamento.*²⁹⁶

O amante que assim ama e que se preocupa, portanto, com a edificação do outro resiste às maiores decepções e enfrenta as maiores dificuldades. Humanamente falando, tal amor não passa de uma nobre ingenuidade, por vezes incompreendido, por vezes tido como exemplo de conduta... para os outros!

Quando se trata da compreensão meramente humana do amor ou, o que dá no mesmo, quando se trata do amor natural a ação de abrir mão da reciprocidade numa relação é vista como fraqueza. Que os outros façam isso pode até ser louvável – sinônimo de abnegação –, mas que eu na minha relação o faça é inadmissível. Pressupor o amor no amado desta maneira, sem pedir em troca qualquer garantia, sem nem sequer basear a pressuposição em ações concretas do amado, isso para o amor natural é um excesso de confiança cujo risco não vale a pena ser corrido. Para o amante mais fervoroso – e desconfiado – chega mesmo a ser uma tolice. Pura ingenuidade. E, no entanto, o amor cristão nada tem de ingênuo.²⁹⁷ Ele pode crer no amado porque antes crê em Deus. É traído e continua

²⁹⁶ *As Obras do Amor*, p.248.

²⁹⁷ Cf. EVANS, S., op. cit., p.153; ROOS, J., op. cit., p.226.

amando. É amaldiçoado e continua amando. Não é correspondido e continua amando. Sofre e não desiste de amar.

O verdadeiro amante não fecha os olhos para a maldade nem para as imperfeições, mas justamente o contrário: porque ama é capaz de enxergá-las em toda a sua nitidez sem virar o rosto. Como diz o apóstolo Paulo na passagem que talvez seja a mais conhecida de todas as suas epístolas: o amor tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.²⁹⁸ Ou como diria Kierkegaard: “*O amor crê em tudo – e no entanto jamais é enganado*”.²⁹⁹

Feliz daquele que ama, pois ele espera tudo; até no último instante ele espera para o mais perdido dos homens a possibilidade do bem! Ele aprendeu isso com a eternidade, mas ela pôde instruí-lo, e instruí-lo a esse respeito, só porque ele era o amoroso. Ai daquele que em relação a um outro renunciou à esperança e à possibilidade; ai dele, pois dessa maneira ele próprio perdeu o amor!³⁰⁰

O amante continua crendo na regeneração do amado não obstante todas as evidências contrárias, e jamais poderia crê-lo sem pressupor continuamente o amor no amado. Quando cessar de pressupô-lo, cessará de amá-lo. Mas enquanto amá-lo – e portanto pressupuser o amor nele –, o outro permanecerá sempre como uma possibilidade a realizar-se. Se o amante resiste a todas as provações, é porque o seu amor repousa no firmamento divino. O amor edificante é, pois, aquele que tanto possui os seus fundamentos inabaláveis no amor quanto, por conta disso, volta-se para os outros, tratando de elevá-los, por amor, no amor. E o edifício do amor é sólido porque construído segundo o dever de amar (e não segundo inclinações particulares), dever este que faz pressupor o amor no outro a quem se quer edificar, tornar próximo, e porque o pressupõe, já o edifica.

Vemos assim que para Kierkegaard a verdadeira tarefa ética – esta que consiste em tornar o outro o meu próximo em amor e, em amor, torná-lo mais próximo do seu fundamento – exige um comprometimento absoluto com Deus. “*Pois amar a Deus, isto é que é amar verdadeiramente a si mesmo; auxiliar um outro ser humano a chegar ao amor de Deus, isto é que é amar a um outro ser*

²⁹⁸ I Coríntios, 13:7.

²⁹⁹ *As Obras do Amor*, p.266.

³⁰⁰ *Ibidem*, p.293.

humano; ser ajudado por uma outra pessoa a amar a Deus significa ser amado”.³⁰¹

Uma vez que a lei foi transfigurada pela eternidade ou, em outras palavras, uma vez que a graça de Deus torna o cumprimento da lei possível, configura-se então uma nova relação entre o indivíduo e o geral, instância na qual as exigências éticas encontram o seu lugar próprio. O indivíduo – mesmo que já tendo efetuado o movimento de se elevar acima do geral, tal como Johannes o explica em *Temor e Tremor* – volta, não obstante, a esse mesmo geral, submetendo-se às suas regras e limites, mas não de maneira absoluta, porque se retorna é somente na medida em que obedece a um fim superior, qual seja, a sua relação com o absoluto.³⁰² Retorna para atualizar a sua liberdade (a qual, sem as limitações, seria apenas projeto, possibilidade de liberdade) e, ao fazê-lo, deve necessariamente ajudar e ser ajudado pelos outros, já que a liberdade deita as suas raízes no fundamento metafísico comum a todos, nomeadamente, Deus. Em suma, a existência é livre quando ama a Deus, e por amor o indivíduo se compromete e encontra no compromisso a expressão da sua liberdade.

A existência autêntica é edificada no amor (de si, dos outros, de Deus). Não obstante, tal autenticidade, que é a afirmação da liberdade, não pode ser conquistada de uma vez por todas, devendo ser atualizada e reconquistada continuamente. Daí a categoria da repetição (*Gjentagelse*).³⁰³ E daí também a

³⁰¹ Ibid., p.131.

³⁰² Em uma nota de rodapé a comentadora France Farago cita, *provavelmente* de Kierkegaard mas sem dar a referência, que “a verdadeira opção concreta é aquela em que, no próprio instante que opto por mim mesmo fora do mundo, opto por mim entrando de novo no mundo” (FARAGO, F., op. cit., p.154). A nota fala sobre o rechaço a um certo tipo de mística ou de místico cuja “... depreciação da realidade finita em que, mesmo assim, está vivendo, impede-o de optar realmente por si mesmo” (ibidem, loc. cit.). Não faz falta dizer que a alusão à figura do místico é utilizada pela autora como contraste à posição que ela julga ser a de Kierkegaard. Julgamento este, aliás, compartilhado por outros comentadores, como Ricardo Quadros Gouvêa e, particularmente, pelo autor deste trabalho. Outros autores também dão suporte a essa ênfase no indivíduo imerso no mundo como sendo a verdadeira posição kierkegaardiana, embora tenham as suas reservas e, por vezes, desfiram fortes críticas quanto à maneira que Kierkegaard desenvolve (ou deixa de desenvolver) este tema. Entre eles posso citar Stephen Evans e James Collins.

³⁰³ A repetição não é uma reprodução idêntica de um fenômeno original, e sim uma reapropriação diversa, livre, que renova o objeto reapropriado e que, portanto, nada tem a ver com a mesmice. A repetição não apenas tolera, mas acolhe entusiasmadamente a diferença. As repetições dos estádios estético e ético falham fundamentalmente porque confundem a repetição ou com um retorno impossível às condições originais do seu prazer (estético) ou com a monotonia das obrigações (ético). Já a repetição religiosa, ao reordenar os papéis que o estético e o ético desempenham na vida de um indivíduo, conseguirá efetuar a verdadeira repetição, que é aquela que reencontra cotidianamente um prazer renovado e, ao mesmo tempo, original, porque mantém com a existência uma relação de constância e fidelidade sem, contudo – e por conta disto mesmo –, deixar de originar uma renovação desta mesma relação. Pois aquilo que é original o é não porque

necessidade de que o estádio ético se torne uma repetição do estádio religioso, pois é neste estádio que o amor – na sua expressão mais pura – pela primeira vez se manifesta.³⁰⁴ A repetição é, por assim dizer e neste contexto, a renovação dos votos da eternidade no tempo ou, ainda, a retomada do ético pelo religioso.

A repetição está aqui definida como aquele acontecimento que devolve o indivíduo ao ético, o qual, agora, já não é mais encarado como um fim absoluto, senão relativo, porque subordinado a uma instância superior – instância esta que, não obstante, não se exclui do terreno ético, mas antes faz dele uma extensão de si. Farago, ao comentar a dinâmica que leva o indivíduo do estádio ético ao religioso, diz que “[a] generalidade deve ceder o lugar à singularidade única e responsável”.³⁰⁵

Ora, como falar de uma singularidade responsável sem referi-la ao ético, ao geral? Toda singularidade, porque fora do âmbito do ético, será vista por este como irresponsável. Quanto maior for a responsabilidade do indivíduo, tanto mais ele estará comprometido com este mesmo geral que ele superou, mas o qual ele também retoma, não da mesma forma mas a partir de novos critérios. Assim, o retorno do indivíduo à esfera ética quer dizer que agora a sua relação com os

se encontra imutável num ponto anterior qualquer, mas sim pela sua capacidade de originar, de dar novas origens.

A repetição é esta tarefa sempre inacabável de agarrar a eternidade no instante para, então, tentar fazê-lo durar no devir. É este renovar-se dia a dia, esta edificação sempre inacabada. É, por fim, esta intermitência entre eternidade e tempo, tensão renovada e dinâmica de dois pólos que, embora opostos, existem um em função do outro. E já que estamos falando do conceito de repetição, vale lembrar que a diferença entre a repetição ética e a repetição religiosa é que esta ocorre em virtude do absurdo, enquanto aquela da observação e aplicação metódica de certos princípios morais, sem qualquer auxílio da eternidade e, por conseguinte, fadada ao desgaste do tempo e ao puro condicionamento do hábito.

Uma última mas não menos importante esclarecimento sobre o conceito de repetição. Segundo Ricardo Gouvêa (cf. *A Palavra e o Silêncio*, pp.213-214), enquanto que na sua vertente latina o vocábulo repetição vem de “re-petitio, -onis”, o qual significa pedir novamente, seja por algo que se quer mas não se teve seja por algo que já se tem e se quer ainda mais uma vez, na sua versão germânica este mesmo vocábulo denota uma ação não de súplica, mas de relação direta e afirmativa com aquilo que se deseja. Tanto a sua versão dinamarquesa, *Gjentagelse*, quanto a sua versão alemã, *Wiederholung*, indicam um movimento de tomar ou pegar novamente, sem prévios consentimentos ou rogos.

³⁰⁴ E, no entanto, a dialética do amor é tal que ele se torna menos perfeito por causa do mais imperfeito, porque para se oferecer tem de primeiro tornar-se acessível ao ser imperfeito tal como este se encontra, tal como este pode recebê-lo, para só depois alçá-lo, na medida das suas próprias capacidades (das do ser imperfeito), a novas alturas. Ora, fazer-se menos perfeito é o que constitui mesmo a sua maior perfeição; eis o paradoxo ao qual chega a dialética do amor. A ética deve ser, portanto, a manifestação mais perfeita do amor, embora não na sua pureza, pois justamente para se adaptar às exigências éticas, isto é, às normas que regem a nossa relação com o outro, o amor é capaz de se transformar, reduzir-se e, em última instância, deformar-se, na medida em que abre mão da sua pureza originária.

³⁰⁵ FARAGO, F., op. cit., p.126.

outros e com o mundo é uma expressão da sua relação com Deus. É a partir deste movimento executado pela repetição que podemos compreender de maneira mais precisa a observação de Evans quando ele diz que Kierkegaard assume em *As Obras do Amor* que “... o nosso conhecimento ético natural é vago e sujeito ao erro, necessitado de uma revelação histórica para a sua clarificação e correção”.³⁰⁶

Somente a partir da fé – que é este momento da existência no qual o indivíduo finito se descobre partícipe do absoluto, da eternidade – é que se pode relacionar verdadeiramente a lei ao amor a ponto de se dizer que *o amor é o pleno cumprimento da lei*.³⁰⁷ Afinal, este retorno às origens realizado através da paixão infinita da fé não só faz com que o indivíduo reconheça a sua relação de parentesco ontológico com o outro, abrindo-se a ele num ato original e gratuito de acolhimento, como também permite que ele se aproprie desta correção e clarificação da lei efetuadas pela eternidade, duas condições sem as quais, com efeito, nenhuma autêntica relação entre a lei e o amor seria possível.

No entanto, não é o caso de se pensar que o amor se esgote na ética nem tampouco que o indivíduo seja circunscrito de maneira integral a partir de determinações morais. Pois, como já vimos, é o compromisso e o amor a Deus que marcam a singularidade do indivíduo e orientam a sua conduta ética, e Deus é aquele que está acima de todas as convenções e definições – por mais que se deixe efetivamente revelar em certas configurações temporais e contingentes, mas por isso mesmo sempre se revela em partes, nunca na sua totalidade que é infinita, eterna e humanamente inapreensível. Assim, a respeito da afirmação apostólica de que o amor é o pleno cumprimento da lei, Kierkegaard explica:

O amor é o pleno cumprimento da lei, pois a lei, apesar de todas as suas determinações é, contudo, de certo modo o indeterminado, mas o amor é a plenitude; a lei se assemelha a alguém que fala com dificuldade, que apesar do esforço não consegue, mesmo assim, dizer tudo, mas o amor é a plenitude.³⁰⁸

³⁰⁶ EVANS, S., op. cit., p.110. Naturalmente Evans se refere à revelação de Cristo. Aliás, Kierkegaard tratará em *Migalhas filosóficas* (*Philosophiske Smuler*, 1844, livro escrito sob o heterônimo Johannes Climacus), acerca do paradoxo absoluto, isto é, do Deus que se faz humano e se insere no tempo com vistas a resgatar o gênero humano da não-verdade; Johannes discutirá ainda – e concomitantemente – sobre as implicações que esta revelação traz para o pensamento filosófico.

³⁰⁷ Referência ao tema do capítulo III A de *As Obras do Amor* que, por sua vez, alude a Romanos 13:10.

³⁰⁸ *As Obras do Amor*, pp.127-128.

O amor não exaure toda a sua força na ética e, apesar disso, a ética é imprescindível.³⁰⁹ A esfera ética da existência não deve ser deixada para trás quando o indivíduo finalmente conseguir alcançar a esfera religiosa, mas justamente porque a alcançou o indivíduo tem a obrigação de retomar o ético, e todavia ainda mais vigorosa e apaixonadamente do que quando só conhecia o ético como estádio mais elevado. Evans endossa esta posição ao dizer que “... o ético em Kierkegaard não é meramente um ‘estádio’ a ser deixado para trás ou uma ‘esfera’ a ser rejeitada em favor da vida religiosa. Ao contrário, [...] o ético é um componente da vida humana quando ele é vivido na sua mais plena e melhor forma”.³¹⁰

Somente o amor – o amor proveniente da graça divina – torna o homem capaz de cumprir a lei na sua plenitude, isto é, de encontrar no ético a sua realização enquanto indivíduo. A lei é o que exige do homem ao passo que o amor é o que dá ao homem a condição de atender as suas exigências; e não somente atendê-las por obrigação e de maneira indiferente, mas agindo de tal forma que essas exigências sejam tomadas como a expressão (ainda que sempre incompleta) do amor que move este homem. O *tu debes amar* do cristianismo relaciona ou deseja relacionar os indivíduos entre si. Portanto, já não se trata de uma singularidade numa relação absoluta com o absoluto, mas de uma singularidade que partindo de Deus é agora capaz de interagir amorosamente com o seu próximo.³¹¹ Arne Grøn coloca a questão da seguinte forma:

Mas o ponto fundamental da análise de Kierkegaard é que a subjetividade implica *ser* determinado como este indivíduo. Esta autorrelação do indivíduo tem lugar em relação com outros e com o mundo no qual chegamos a nos entender. É aqui – em

³⁰⁹ Remeto o leitor a uma discussão muito interessante acerca do conceito ou “configuração” do amor puro, cuidadosamente reunida e apresentada por Jacques Le Brun no seu “Le pur amour de Platon à Lacan” (LE BRUN, Jacques. *El amor puro de Platón a Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004. 442 pp.). Mais precisamente, gostaria apenas de indicar ao leitor que a relação entre a ética e o amor pode ser a das mais controversas. Prova disso – para nos atermos a um único exemplo da referida obra – é a posição de Fénelon (1651-1715) que, contrariamente ao que está sendo exposto aqui, defende que a moralidade não passaria de um momento a ser superado em direção ao amor puro (cf. p.ex.: ibidem, pp.265-266; pp.286-287; além, é claro, do próprio capítulo dedicado a este pensador).

³¹⁰ EVANS, S., op. cit., p.51. Consoante a posição de Evans a respeito do papel que o ético cumpre em Kierkegaard, Arne Grøn também alega que “... a ética em Kierkegaard não é uma etapa, mas sim – e tal é o meu argumento – uma determinação radical da existência humana” (GRØN, Arne. *Kierkegaard – Ethics of subjectivity*, p.4).

³¹¹ Como explica Evans, “Ser um ‘indivíduo singular’ não deve ser entendido como excluindo, mas ao contrário como demandando certos tipos de relações com as outras pessoas” (EVANS, S., op. cit., p.109).

relação com os outros e com o mundo – que a autorrelação é o assunto de que se trata. O “isolamento” ou “singularização” ética pressupõe que temos relações com outros. [...] Assim, a radical noção de subjetividade de Kierkegaard não implica um subjetivismo. [...] Subjetividade não somente significa escolher, mas sim também ser um eu eticamente determinado.³¹²

Estamos pois de volta ao âmbito do geral, das relações humanas, do ético. A diferença fundamental é que já não é o geral que dá as condições para o indivíduo se relacionar com Deus, mas Deus é quem dá as condições para que o indivíduo se relacione com o geral. E, contudo, o geral tem as suas próprias regras e configurações. Como conciliar então o mandamento divino com as exigências e demandas particulares do contexto específico – social, cultural, histórico etc. – no qual o indivíduo se encontra?

O amor é a condição necessária, mas não suficiente para que haja intersubjetividade. Evans critica Kierkegaard porque, a seu ver, o filósofo “... não presta atenção suficiente ao fato de que o próprio amor busca orientação em relação a como se expressar em formas particulares e concretas, e que tal orientação pode vir através de princípios morais”.³¹³ Contudo, não é pertinente imaginar tais configurações éticas – por meio das quais o mandamento divino assume a sua presença no geral – como sistemas fechados e autossuficientes. Quer isto dizer que por mais que o indivíduo se valha das regras do geral a fim de aplicar numa situação concreta o *tu debes amar* cristão (dando esmolas, ajudando viúvas e órfãos, abrigando refugiados, sendo um cidadão honesto, um profissional diligente, um marido exemplar e um amigo fiel, etc.), ainda assim nenhum conjunto de regras, por mais bem elaborado e justo que possa parecer, será capaz de delimitar todas as possibilidades de manifestação do mandamento divino; e isto também quer dizer, por outro lado, que nem todas as disposições morais contidas em tal conjunto refletirão necessariamente a motivação do amor cristão. Kierkegaard dirá que isto acontece

... porque o conceito da lei é o de ser inesgotável, infinito, ilimitável nas determinações; toda e qualquer determinação faz nascer de si mesma uma outra ainda mais exata, e aí, mais uma vez com respeito a esta e em relação a esta nova determinação, uma outra ainda mais exata, e assim vai até o infinito. Ocorre na relação do amor com a lei o mesmo que na relação do entendimento com a fé. O

³¹² GRØN, Arne. op. cit., p.5.

³¹³ EVANS, S., op. cit., p.211.

entendimento conta e reconta, calcula e calcula, mas jamais alcança a certeza que a fé possui; assim também a lei, ela determina e determina, mas nunca chega à soma global que é o amor.³¹⁴

Assim, embora os princípios morais facilitados por uma sociedade determinada possam efetivamente servir de instrumento à tarefa do indivíduo de edificar o amor no seu próximo, não é o caso de que o mandamento divino se conforme e se identifique plenamente com tais princípios. Mais do que simplesmente se limitar a cumprir as prescrições éticas de maneira automática, o indivíduo deve antes de tudo cumpri-las a partir de uma verdadeira motivação que o anime a ir ao encontro do outro, ou em outras palavras, sempre e quando o seu ato ético for uma expressão consciente e deliberada do amor que se encontra no seu fundamento.³¹⁵

É por isso que Kierkegaard pode concordar com o apóstolo sobre o amor ser o pleno cumprimento da lei, já que “no amor a lei justamente está incorporada”,³¹⁶ e ainda assim levantar a ressalva de que o amor não é a mera extração ou resultado da soma de todos os princípios morais, mas antes aquilo que os suporta e, ao mesmo tempo, aquilo ao qual eles se destinam, o acabamento da lei, o todo que subsiste para além e independentemente (embora não sem prejuízos) da soma das suas partes. No entanto, antes de toda e qualquer ressalva, Kierkegaard acredita na conciliação entre a lei e o amor, e mais: acredita que um completa o outro.

Não há uma única determinação da lei, nem uma única, que o amor queira excluir, pelo contrário, é o amor quem lhe dá todo o cumprimento e a determinidade; no amor todas as determinações da lei são muito mais determinadas do que na lei.³¹⁷

O que parece estar por trás deste suposto receio de Kierkegaard – apontado por alguns dos seus comentadores – quanto ao papel que as leis humanas podem desempenhar na vida de um indivíduo é a sua convicção de que o amor se recusa a ser determinantemente codificado, na medida em que a sua expressão legal

³¹⁴ *As Obras do Amor*, pp.128-129.

³¹⁵ Cf. EVANS, S., op. cit., p.211. À questão de se o agente moral age não somente conforme a lei, mas realmente movido pelo amor, podemos encontrar uma pista no comentário que Kierkegaard faz à obra de amor que consiste em elogiar o próprio amor: “nenhuma outra pessoa pode decidir com certeza; pode ser que seja por vaidade, orgulho, enfim, por más razões; mas pode ser também que seja por amor” (*As Obras do Amor*, p.418).

³¹⁶ *As Obras do Amor*, p.128.

(contingente, temporal) não deve nem pode esgotar a sua dimensão metafísica. O amor não se identificaria de maneira última e decisiva com regras éticas e morais, embora ainda assim, por se tratar justamente do amor, procuraria sempre um modo de se adaptar a tais regras. Ora, o indivíduo que não estiver atento a isso poderá incorrer no erro de pensar que a lei por si só, isto é, sem o auxílio da eternidade (da Graça) basta para orientá-lo na existência.³¹⁸ Ademais, o indivíduo só será capaz de atualizar verdadeiramente as suas possibilidades à medida que puder se apropriar subjetivamente dos conteúdos que lhe são objetivamente oferecidos, os quais, por sua vez, são tanto mais sujeitos a uma tal apropriação quando preservam um certo grau de flexibilidade nas suas formas. Evans acredita que

... essa abertura, a dificuldade que nós temos em codificar o amor genuíno, é parcialmente motivada, em Kierkegaard, pelo desejo de Deus em dar total oportunidade à liberdade e criatividade humanas. Nossa tarefa de amar não é simplesmente a de medir a nós mesmos a partir de uma lista de regras morais, mas criativamente procurar determinar como o amor deve expressar a si mesmo numa situação particular.³¹⁹

Grøn se refere às *Obras do Amor* como o lugar onde Kierkegaard trabalha uma ética preocupada com “... o problema de *como* fazemos o *que* devemos fazer”.³²⁰ Para termos uma vaga ideia de que o *como* é sempre mais importante do que o *o que* no que concerne à filosofia kierkegaardiana, basta pensarmos no papel que tal distinção desempenha para a verdade e a sua comunicação ou, em outras palavras, na interação que o indivíduo entabula com o geral.

³¹⁷ Ibidem, p.130.

³¹⁸ A convivência social e as regras oferecidas pelo geral devem *complementar* o valor pessoal de um indivíduo, e nunca substituí-lo (cf. COLLINS, J., op. cit., pp.208-209). Contudo, Collins reconhece, assim como Evans, que Kierkegaard não deu a devida atenção ao “... problema do quê constitui uma comunidade autêntica no mundo, sacrificando-o a favor da investigação do quê é o que determina a saúde do indivíduo”, uma vez que acreditava que “... o trabalho preparatório deve se fazer na alma do indivíduo, onde se dão todas as batalhas decisivas e se estabelecem fundamentos permanentes” (ibidem, p.209).

³¹⁹ EVANS, S., op. cit., pp.30-31. A respeito do amor cristão, Kierkegaard diz que “... é impossível para ti percebê-lo, se não és tu mesmo o interessado e o sabes juntamente com Deus” (*As Obras do Amor*, p.174). E continua, endossando a citação de Evans: “Da parte de Deus, quanta confiança, num certo sentido, em relação a um ser humano, e quanta seriedade! Nós, homens, ficamos atentos a ter certeza e um sinal confiável no qual se reconheça o amor. Mas Deus e o Cristianismo não têm nenhum sinal: acaso isto não significa ter uma grande confiança, sim, toda a confiança possível nos homens?” (ibidem, loc. cit.).

³²⁰ GRØN, Arne. op. cit., p.6.

Para Kierkegaard, há de fato uma primazia da maneira que a verdade é comunicada (o seu *como*) em relação ao conteúdo propriamente dito e veiculado pela mensagem (o seu *o que*). Parece mesmo que o *o que* da verdade é já um modo do seu *como*, isto é, não meramente o lugar fixo ao qual o *como* levaria, mas antes a própria constituição da expressão desse *como*. Em outras palavras, antes de ser um conteúdo específico, a verdade é originalmente relação – relação de adequação entre o indivíduo e Deus, sendo portanto da ordem da subjetividade.

Falar sobre a verdade é sobretudo falar de uma certa disposição de abertura que o indivíduo mantém e cultiva com relação à força que o fundamenta, abertura esta que possibilita, por sua vez, a apropriação por parte do indivíduo das verdades objetivas: a maneira pela qual se relaciona com tal fundamento determinará a maneira pela qual se relacionará com o mundo e com os outros. Seguindo este raciocínio, o *como* da relação do indivíduo com o seu fundamento (este Deus que é incondicionado e pura abertura) providenciará o seu *o que*, os seus condicionamentos e determinações temporais.³²¹

Tal postura em relação à verdade está plenamente de acordo com esta indeterminação última do mandamento divino que, não obstante (ou justamente por conta disso), necessita das determinações temporais e, portanto, parciais para se manifestar. Esta indeterminação ou abertura está de acordo ainda com o caráter mais proponente do que impositivo do *tu debes amar* cristão. Ordena, sem dúvida, que devamos amar, mas não nos diz como. Ou melhor, nos diz sim: devemos amar o próximo como a nós mesmos. Porém o amor, o correto amor que um indivíduo tem por si mesmo, depende do amor que o relaciona a Deus. E, contudo, a relação de um indivíduo com Deus não é mediada por nenhum critério exterior, sendo um assunto particular do próprio indivíduo com Deus.³²²

Voltamos, portanto, ao ponto de onde começamos: o mandamento nos diz o que temos que fazer, mas não nos explica exatamente como. Segundo Kierkegaard, “o Cristianismo não veio ao mundo para ensinar uma ou outra

³²¹ Já que nos movemos no terreno da Revelação, seríamos tentados a exemplificar esta relação do indivíduo com a verdade invocando a reação de Pilatos que por não saber *como* se relacionar com a verdade não pôde reconhecer a resposta à sua própria pergunta: *Quid est veritas?* (O que é a verdade?) Seja como for, falaremos mais sobre a questão da relação do indivíduo com a verdade quando abordarmos o tema da comunicação indireta, no capítulo 6.

³²² Cf. *As Obras do Amor*, p.424: “É eternamente certo que para ti é feito segunda a tua fé; mas a certeza da fé, ou a certeza de que tu, justamente tu, crês, tu precisas obter a cada instante e com o auxílio de Deus, e portanto não por algum meio exterior”.

modificação no modo como tu *particularmente* deves amar tua esposa, ou teu amigo, mas para ensinar de que modo tu, *no sentido da universalidade humana*, deves amar todos os homens”.³²³ Não poderia ser diferente. O amor é o incondicionado e, como tal, deve permanecer no mistério sem, contudo, deixar de se manifestar, pois é ao manifestar-se que ele atualiza a sua potência infinita.

Esta indeterminação em relação a como executar a lei salvaguarda a liberdade do indivíduo, uma vez que o torna totalmente responsável pela reflexão e apropriação daquilo que lhe é dito. No entanto, não se deve confundir as determinações empíricas do cumprimento da lei, que são sempre parciais, com o amor mesmo na sua plenitude. A sua dialética é tal que o amor puro, isto é, em estado de pura transcendência, não seria nada para nós, seres existentes, ao passo que a sua “impureza”, a sua imperfeição por assim dizer, é o que o torna mais completo, porque atual na sua potência. Desde as limitações empíricas desse mistério – limitações estas que se traduzem em termos éticos – que o amor é capaz de nos lançar os seus apelos.

De onde vem o amor, onde está sua origem e sua fonte, onde é o lugar que constitui seu paradeiro, do qual ele provém? Sim, este lugar é oculto ou está no oculto. Há um lugar assim no mais íntimo do homem, deste lugar procede a vida do amor, pois “do coração procede a vida” [Provérbios 4:23. Referência indicada por France Farago]. Mas não consegues ver este lugar; por mais que tu penetres, a *origem se esquia na distância e no ocultamento*; mesmo quando tiveres penetrado no mais profundo, a origem parece estar sempre um pouco mais profunda, assim como a origem da fonte, que justamente quando estás mais próximo se afasta ao máximo. *Deste lugar procede o amor, por múltiplos caminhos; mas por nenhum desses caminhos podes penetrar na sua gênese oculta. [...] assim também é o sofrimento mais doloroso e também o mais prejudicial quando alguém em vez de se alegrar com o amor em suas manifestações quer alegrar-se em esquadrihar o amor, quer dizer, perturbá-lo.*³²⁴

Como bem nota Farago, “[o] amor se experimenta sempre como eterno, ele se ama e se quer assim, mas como não pode viver senão no tempo, está dilacerado”.³²⁵ O amor, apesar da sua natureza eterna, não pode ser experimentado senão no tempo. Quer isto dizer: mediante determinações, o que significa limitações, limitações estas incorporadas pelo ético. O amor não é uma determinação da ética, mas se manifesta eticamente: se realiza, se determina, se

³²³ Ibidem, p.170.

³²⁴ Ibid., p.23. Meus grifos.

³²⁵ FARAGO, F., op. cit., p.152.

vale dos meios éticos. Quanto mais ética for a expressão do amor, tanto mais realizado (tornado real, consistente) ele será.

É, portanto, na esfera ética que a alteridade passa a ser encarada em toda a sua amplitude. Se no estágio estético o outro era simplesmente ignorado ou manipulado e no estágio religioso a alteridade era suspensa temporariamente – embora, por outro lado, permanecesse ainda uma relação de alteridade com o absoluto –, no estágio ético presenciamos o caráter humano da alteridade, no qual a alteridade absoluta de Deus se multiplica no rosto de cada indivíduo, no qual a alteridade já não se limita a Deus e ao âmbito da eternidade, mas abrange todos os indivíduos, afirmando-se na temporalidade. Sempre que inserido deste modo entre a alteridade divina e a alteridade humana, entre o poder da eternidade e o turbilhão do tempo, o indivíduo estará situado no único lugar onde poderá edificar uma existência verdadeiramente autêntica. Continua Farago:

O homem é um ser em situação, mas trata-se de uma situação de um ser dilacerado entre o tempo e a eternidade. Esta dupla referência é que faz o homem, que é o homem, o peregrino do absoluto. Negar um ou outra significa ocultar a condição humana. *A beatitude não consiste em esquecer a existência, mas em estar presente a ela, e a beatitude eterna consiste em saborear a eternidade no tempo.*³²⁶

E assim a graça de Deus é exercida sobre os homens e a transformação da eternidade pode ser levada a cabo. Mas para isso ocorrer a gratuidade do amor deve se valer de alguns artifícios (se conformar à ética, por exemplo) caso queira que a sua gratuidade seja provada, desfrutada, efetivada. Caso contrário, careceria de forma, de realidade.

Se o amor, por um lado, está para além do ético, por outro deve assumir as suas formas a fim de se realizar. A pura gratuidade seria o amor como pura possibilidade. A gratuidade do amor não é algo que se realiza como tal, mas antes condição de possibilidade para as suas determinações. Sendo assim, essa imposição de um amor incorporado como mandamento não passa de uma tática para que ele, o amor, possa finalmente apenas se propor, oferecer-se e ser oferecido. Não se trata, contudo, de se ter o mandamento suspenso, mas sim enxergá-lo e vivê-lo de uma outra maneira, na qual, pelo auxílio da transformação

³²⁶ FARAGO, F., loc. cit. Meu grifo.

da eternidade, as suas imposições são recebidas não como o peso de uma ordem, mas sim como a urgência de um clamor.

Quando se trata da comunidade humana, a ética não deve ser suspensa, ou melhor, não deve permanecer suspensa, porque pelos seus meios o amor não só instrui os homens como também executa o que instrui. Assim, podemos pensar que este amor exercido em forma de lei desempenha uma função estritamente pedagógica no que concerne à ética cristã – que é, afinal de contas, a ética que Kierkegaard desenvolve em *As Obras do Amor*.³²⁷

5.4. O amor cristão como fundamento para outras formas de amor

A relação desta ética (fundada no dever cristão) com o amor não se resume nem se limita à dimensão espiritual. Kierkegaard deixa claro que a ética cristã não negligencia as outras formas de amor, nomeadamente, a sensual e a fraterna (ambas, como já havíamos visto, formas preferenciais de amor ou, ainda, formas do amor natural). Muito pelo contrário. O cristianismo não se opõe à vida nem, portanto, às relações que lhe são próprias. Apenas quer que o indivíduo tenha o cuidado de conduzi-las adequadamente. E isso não por um excesso de rigorismo, mas antes por zelo e generosidade, já que quer oferecer ao indivíduo os meios sem os quais este estará restrito a uma existência que por muito que possa oferecer e por mais que seja efetivamente usufruída ainda assim assumirá uma forma bastante mesquinha e tacanha se comparada ao que ela pode realmente proporcionar. Vejamos o que Kierkegaard tem a dizer sobre isto:

³²⁷ Chegamos até aqui repetindo à exaustão a relação entre a lei e o amor e a função que Deus desempenha na intersubjetividade. Receamos, entretanto, que a despeito de o leitor já estar a esta altura mais do que familiarizado com tais informações, termos que repeti-las ainda algumas poucas vezes mais. Estas informações são o ponto de apoio e equilíbrio deste trabalho, de modo que recorrer a elas tão frequentemente, apesar de cansativo e enfadonho, se faz necessário para que possamos esclarecer algumas questões fundamentais que se apresentam no decorrer desta dissertação. Não vá por acaso pensar o leitor que descuidamos deste aspecto e que a redundância seja supérflua. De modo algum. Pensamos que há mais méritos do que deméritos em toda esta repetição conceitual. Toda as vezes que retomamos algum conceito ou relação já abordada, fazemo-lo inevitavelmente rearranjando a ordem da explicação, escolhendo outras palavras, dando mais ênfase a algum componente da explicação do que a outro. Desta rearrumação das ideias surgem – pelo menos é isso o que pretendemos – novas perspectivas a respeito daquilo que já foi dito, esclarecendo por meio de uma reestruturação sintática ou ainda de um simples emprego de palavras sinônimas aquilo que antes parecia mais hermético. Que o leitor possa reconstruir a partir de qualquer ponto e mesmo antecipar certas relações conceituais essenciais contidas neste trabalho assim como tê-las sempre em mente (ainda que à força de repetição) é sinal de que estamos todos no rumo certo. Esperamos que a condescendência do leitor seja recompensada no final.

Em outras épocas, quando as pessoas se esforçavam seriamente por compreender o especificamente cristão no contexto da vida, acreditou-se que o Cristianismo tivesse algo contra o amor natural, porque este se baseava num instinto, e acreditava-se que o Cristianismo que, enquanto espírito, estabeleceu a discórdia entre a carne e o espírito, odiava o amor natural como sensualidade. Mas isso era um mal-entendido, um exagero de espiritualidade. ... Não, justamente porque o Cristianismo é espírito em verdade, ele entende por sensível algo de diferente daquilo que se costuma chamar imediatamente o sensual, e tampouco como pretendeu proibir ao homem de comer e de beber, tampouco escandalizou-se com um instinto que o homem não deu a si mesmo. Pelo sensual, pelo carnal, o Cristianismo entende o egoístico.³²⁸

Ora, o problema então não é que haja outros tipos de relações entre os indivíduos além da espiritual. O problema é que impere entre esses indivíduos uma relação egoística, na qual se ama exclusivamente por predileção. Onde houver a predileção haverá necessariamente a parcialidade e, no fundo, o amor egoísta de si próprio. O amor que assume a forma de predileção nem sequer é verdadeiro amor, porque não chega a descobrir a alteridade. Esta espécie de amante fica dando voltas sobre si mesmo e se ilude pensando que ama o seu próximo. Na verdade, sequer encontrou o seu próximo, porque próximo são todos os outros, e não aquele a quem se elege por motivos particulares. E mais: não encontrou o seu próximo porque o objeto do seu amor não é um autêntico *tu*, mas tão-somente um outro *eu*.³²⁹ E o amor, como já o sabemos, não exclui ninguém do seu domínio nem tampouco eclipsa o outro no mesmo, antes inclui e relaciona os indivíduos enquanto tais, isto é, na sua singularidade. Claro está, Kierkegaard se refere ao amor entendido como dever, na falta do qual nenhuma relação poderá ser verdadeiramente edificante.

Mas não se pode mundanamente e de maneira meramente humana subtrair nenhum amor [*Kjerlighed*] e nenhuma expressão de amor à relação com Deus. O amor é uma paixão do sentimento, mas neste sentimento o homem, contudo, em primeiro lugar, antes mesmo de se relacionar com o objeto do amor, deve relacionar-se com Deus, e com isso aprender a exigência, de que o amor seja o pleno cumprimento da lei.³³⁰

O dever aparece assim contraposto à busca da satisfação dos caprichos e vontades que o paganismo chamava equivocadamente de amor. O *tu debes amar*

³²⁸ *As Obras do Amor*, p.72.

³²⁹ Cf. *ibidem*, p.78.

exorta o indivíduo a uma autêntica relação de cumplicidade com o próximo, distanciando-se dessa forma do meramente egoístico. Uma vez que o egoístico é dissipado da relação, o indivíduo está finalmente apto a amar o outro não somente como um próximo, mas também como um amigo ou mesmo como um companheiro, um amante. É o cumprimento do mandamento cristão ou, o que dá no mesmo, é a instauração da categoria do próximo que funda e dá estabilidade às outras formas de amor, e só se pode falar verdadeira e justamente de amor quando sob tais condições.

Antes de amar o meu amigo como amigo devo amá-lo como o meu próximo; antes de amar a minha consorte como tal devo amá-la como o meu próximo: “ai, amor ao próximo é o extremo e o mais sublime amor, e por isso tem direito à primeira fileira no primeiro e supremo instante do enamoramento”,³³¹ suspira Kierkegaard antes de seguir adiante: “Pois certamente a esposa é amada de maneira diferente da do amigo, e o amigo é amado de maneira diferente da do próximo, mas esta não é uma diferenciação essencial, pois a igualdade fundamental consta da determinação do próximo”.³³²

O *tu debes amar* apregoadado pelo cristianismo tanto é a base para qualquer relação edificante como é o elemento regenerador e purificador capaz de transformar as relações naturais – apoiadas na predileção e no egoísmo – em relações verdadeiramente amorosas.³³³ Pois, como exulta Kierkegaard, “... o Cristianismo só conhece uma única espécie de amor: amor espiritual, mas este pode servir de fundamento e estar presente em qualquer outra expressão de amor. Que maravilhoso!”.³³⁴

Aquilo que no paganismo era debilidade e corrupção de uma vontade que se aferra egoisticamente ao outro, no cristianismo é força e controle de si tanto como respeito e comprometimento com a liberdade do próximo. Segundo Kierkegaard, este comprometimento em relação ao próximo – seja o amigo, o amante ou simplesmente o ainda desconhecido, mas cuja face já não me é mais estranha – caracteriza um coração puro. Quanto mais puro for o coração, mais comprometido

³³⁰ Ibid., p.136.

³³¹ Ibid., p.167.

³³² Ibid., p.168.

³³³ Cf. EVANS, S., op. cit., p.150; pp.207-208.

³³⁴ *As Obras do Amor*, p.174.

o indivíduo estará com o sucesso e a felicidade das relações que trava, pois que aprendeu a se importar com o seu próximo.

O coração livre não tem nenhuma consideração: sem consideração com as outras coisas ele se joga no prazer da entrega de si; mas o coração infinitamente comprometido com Deus tem uma consideração infinita, e nem mesmo aquele que a cada momento tem de levar em consideração uma infinidade de coisas está tão ligado à sua consideração como o coração que está infinitamente comprometido com Deus.³³⁵

Como já o sabemos, o indivíduo aprende de Deus a amar e a se comprometer de tal maneira, isto é, infinitamente com o seu próximo. Pois, caso contrário, restaria tão-somente o amor natural e todos os vícios que lhe são próprios. “*A sabedoria mundana – explica Kierkegaard – acredita que o amor é uma relação entre homem e homem; o Cristianismo ensina que o amor é uma relação homem-Deus-homem, isto é, que Deus é a determinação intermediária*”.³³⁶ Mas, uma vez que o homem reconhece e aceita a interferência de Deus, uma vez que o seu coração se faz puro, já não precisa recluir o próprio envolvimento em relações de amizade ou sensuais.³³⁷ Como bem descreve Jonas Roos:

Há aqui um duplo movimento, o ser arrancado de si mesmo no próprio egoísmo e autocentrismo e, então, um retorno ao amor da amizade, ao amor romântico, ao erótico, onde as pessoas, com todas as suas qualidades, podem ser amadas de modo não egoísta, pois nelas também se aprendeu a ver um próximo, que não é amado em oposição a todas as outras pessoas.³³⁸

Assim, o dever de amar não exclui as relações naturais, mas as fortifica, da mesma maneira que as relações naturais não são inadequadas ao dever de amar, mas antes o completam. “Vê só, é por isso que amor humano e amizade, *como tais*, são de fato apenas egoísmo enobrecido e alargado, enquanto que inegavelmente o amor humano é a sorte mais bela da vida, e a amizade, o maior bem temporal!”.³³⁹ O amor cristão se preocupa em resgatar, em regenerar, em dar novos fins e novos princípios ao amor natural e à amizade, tornando-os mais

³³⁵ Ibidem, p.177.

³³⁶ Ibid., pp.130-131.

³³⁷ Cf. EVANS, S., op. cit., pp.213-214.

³³⁸ ROOS, J., op. cit., pp.220-221.

³³⁹ *As Obras do Amor*, p.301.

felizes e saudáveis, intensificando-os, alargando a experiência de tais relações amorosas. Elas já não estão mais restritas a si mesmas, à instabilidade e à fraqueza que as caracterizam; já não são egoístas nem se intitulam autossuficientes, mas participam agora de algo maior e mais importante. Encontram a sua verdadeira independência na dependência de Deus e a sua força e a sua estabilidade no poder da eternidade.

Tu, que sabes falar de maneira tão linda sobre o amor e a amizade, se compreendesses que isto é, contudo, tão-somente um parágrafo muito pequeno no interior daquela história eterna: como não te tornarias lacônico levando em conta a brevidade do parágrafo!³⁴⁰

Sim, o parágrafo escrito por e para as relações naturais é sem dúvida curto se comparado à eternidade do amor de Deus, porém de suma importância para a existência dos indivíduos. Ora, sendo temporais, tais relações haverão de ser curtas, por muito que venham efetivamente a durar. Mas até nisso o cristianismo não descuida do homem. Porque o conhecendo só como ele o pode conhecer, deseja integrar todas as partes que o compõem, não se atendo portanto unicamente à dimensão espiritual. O que o cristianismo quer é afirmar o indivíduo na sua plenitude, e para tanto deverá levar em consideração as suas partes sensual e anímica, isto é, o corpo e a alma. Se qualquer uma dessas dimensões for negligenciada, o homem permanece como que incompleto, e as obras de Deus são sempre completas e perfeitas.³⁴¹

Assim, o cristianismo não busca o conflito dos sentidos, não quer que o indivíduo lute contra ele mesmo, revoltando-se contra a sua própria carne e os seus desejos, mas sim que possa chegar a um acordo consigo, integrando de maneira positiva todas as suas dimensões, não excluindo nenhuma delas, mas fazendo com que elas colaborem umas com as outras, que cheguem a um justo equilíbrio das suas economias e que, por fim, se adequem todas à força que as fundamenta. A propósito, é interessante e bastante ilustrativo saber como Kierkegaard classifica as relações de acordo com o seu objeto:

³⁴⁰ Ibidem, p.178.

³⁴¹ E isto apesar da anedota contada por Nagg em *Fim de Partida* (Samuel Beckett) a respeito do alfaiate que quando confrontado pelo seu cliente, insatisfeito pela demora do serviço, de que até Deus teria feito o mundo mais rapidamente, lhe responde: “But my dear Sir, my dear Sir, look at the world... and look at my TROUSERS!”.

No amor natural, o eu está determinado de forma sensível-anímico-espiritual, a pessoa amada é uma determinação sensual, anímica e espiritual; na amizade, o eu se determina anímica e espiritualmente, o amigo é uma determinação anímica e espiritual; só no amor ao próximo, o si mesmo, que ama, determina-se de maneira puramente espiritual como espírito, e o próximo é uma determinação puramente espiritual.³⁴²

Já sabemos que o próximo é a categoria mais elevada e que, portanto, o amor exclusivamente espiritual deveria ser o mais importante, se não o suficiente e único estritamente necessário. Isso de alguma forma é verdade, isto é, que ele seja o mais importante, porque fundamental; contudo, daí não se pode afirmar que ele seja ou pretenda ser exclusivo. O amor espiritual pode ser a condição necessária, porém não é – como já vimos – a condição suficiente para que haja intersubjetividade. Quer dizer, *o amor instaura de fato a possibilidade de uma comunicação e interação edificantes entre os indivíduos, fundamenta o mútuo reconhecimento de que cada um é o próximo do seu próximo*. No entanto, este mesmo amor necessita encontrar meios a partir dos quais se comunicar e interagir com os indivíduos. Para tanto, ele não pode excluir, pelo contrário, deve estabelecer consórcios com vistas a atualizar a sua própria potência. Deve, enfim, encontrar o seu lugar na existência e se adequar a ela, pois só assim poderá finalmente interferir na realidade, criando as condições para que esta, agora sim, seja reformulada segundo a edificação do amor.

Sendo assim, se analisarmos a coisa mais de perto, percebemos que o amor espiritual possui sem dúvida uma grande importância, haja vista que funciona como o suporte para todas as outras formas de amor. Mas justamente por isso será tanto mais perfeito quando as estiver suportando, exercendo a sua função originariamente edificadora. O amor espiritual independe, é certo, da amizade ou de qualquer outra predileção. No entanto, assim como um rei não precisa de adornos para exercer o seu direito sobre o trono, embora a coroa dourada sobre a sua cabeça de fato realce a sua majestade, assim também o amor espiritual não precisa das outras formas de amor para existir, embora deixe de mostrar todo o seu esplendor quando se priva delas.

³⁴² *As Obras do Amor*, p.77.

O amor cristão não exclui, portanto, o amor natural, porque excluí-lo seria desconsiderar ou a parte anímica ou a sensível do ser humano, e isto o cristianismo não quer; não o exclui, mas antes o edifica em novas bases. Com o amor natural assim regenerado, a predileção deixa de ser um problema, porque todas as relações, sem exceção, passarão pelo intermédio de Deus. Em outras palavras, não é tanto o fato de eu gostar e me aproximar mais de um do que de outro indivíduo que é o objeto central de crítica quando se questiona a validade do amor preferencial, mas sobretudo o fato de antes da intervenção do *tu debes amar* cristão eu não considerar todos os outros indivíduos num nível básico de amor, respeito e comprometimento.³⁴³

Ora, como Kierkegaard mesmo lembra reiteradamente em *As Obras do Amor*, as diferenças terrenas permanecem, “pois para Cristo, tampouco como para a Providência de Deus, não há nenhuma quantidade, nenhuma multidão, pois os inumeráveis estão para ele contados, são todos indivíduos”,³⁴⁴ afinal, o que importa é, permanecendo na diversidade, superar a diversidade, e porque se supera a diversidade se torna possível abraçá-la. “O Cristianismo deixa subsistirem todas as diversidades da vida terrena, mas no mandamento do amor, no amar ao próximo, está justamente contida esta equidade no elevar-se por cima da diversidade da vida terrena”.³⁴⁵ E num outro ponto, mais tarde, Kierkegaard completa: “Exteriormente ele [o Cristianismo, o essencialmente cristão] não quer produzir nenhuma transformação no exterior, ele quer agarrá-lo, purificá-lo, santificá-lo, e assim tornar todas as coisas novas, enquanto que porém tudo é velho”.³⁴⁶

E é assim – não só na diversidade humana, mas também na diversidade que marca a própria constituição do indivíduo – que o amor se manifesta. O amor se dirige ao próximo (determinação espiritual), ao amigo (determinação espiritual e anímica), ao amante (determinação espiritual, anímica e sensual). Como, de acordo com Kierkegaard, é o espírito que media a relação entre corpo e alma, e como o amor ao próximo é responsabilidade do espírito – que reconhece no seu fundamento a origem da alteridade –, então as outras esferas do amor,

³⁴³ Cf. EVANS, S., op. cit., p.214.

³⁴⁴ *As Obras do Amor*, p.91.

³⁴⁵ Ibidem, p.94.

³⁴⁶ Ibid., p.172.

nomeadamente, as que concernem às determinações sensual e anímica, não serão possíveis sem que antes o amor pelo próximo, o espírito portanto, intervenha.

Isto é o que Kierkegaard nos explica. Também nos explica que o amor ao próximo (que é este amor espiritual, estribado no dever) não exclui ou inibe as outras manifestações do amor; que, pelo contrário, as suporta. O que ele não diz, mas que poderíamos, de acordo com tudo o que já vimos até aqui, concluir, é que talvez seja justamente o amor sensual – logo o amor sensual! – o mais completo de todos, na medida em que encerra em si cada um dos estágios percorridos anteriormente pelo amor.

O que queremos dizer é o seguinte: uma vez que o indivíduo (ou o *eu*, tal como Anti-Climacus se referia, em *A Doença Mortal*, à síntese espiritual que somos) é esta combinação entre corpo, alma e espírito, e uma vez que o próprio Kierkegaard discrimina três espécies de amor, as quais não eliminam nenhum daqueles três elementos precedentes, mas antes os relacionam numa escala de dependência, então nos é permitido pensar – embora Kierkegaard não fale claramente sobre isso – que o amor sensual é o que cumpre a vocação total do ser humano, conciliando todas as manifestações do amor, porque satisfaz o indivíduo nas suas três esferas: corpo, alma e espírito.

Com o amor sensual, nenhuma das manifestações que o amor pode vir a assumir é deixada de fora. Aí estão reconciliados o amor natural e o amor cristão. Além disso, não nos esqueçamos que Kierkegaard promove o matrimônio como o símbolo do estádio ético, marco do comprometimento que o indivíduo passa a ter com o outro.³⁴⁷ Vale lembrar, contudo, que só é lícito pensar que o amor sensual chegue a assumir este papel de destaque na existência se considerarmos que ele parte primeiramente do amor espiritual, conservando-o sempre, já que sem este amor fundacional por base todo o edifício desmoronaria.

³⁴⁷ No entanto, o nosso autor optou por amar Regina unicamente no plano religioso: esqueceu-se que somente dentro das limitações do ético – e não na plenitude do religioso – é que o amor gera frutos. Esqueceu-se ainda de que a forma mais completa do amor é justamente aquela que se desdobra e que compreende, portanto, até mesmo a esfera sensual. De resto – e deixando um pouco de lado a vida pessoal de Kierkegaard –, é curioso pensar que os grandes autores e poetas de tradição mística identificam muito frequentemente a forma de amor mais elevada (aquela na qual o indivíduo se relaciona com o todo) com a dimensão erótica, ou pelo menos se valem das imagens próprias desta dimensão para descreverem este estado de comunhão. Rabindranath Tagore (já citado anteriormente) e o sufi Jalal ud-Din Rumi (1207-1273) são dois exemplos desta tradição. Isso sem mencionar o livro bíblico Cântico dos Cânticos, com a sua coletânea de hinos nupciais que representam a relação entre Deus e o povo eleito, além, é claro, do fato de que Cristo – agora já no contexto neotestamentário – chama a Igreja de sua noiva.

Seja como for, o silêncio de Kierkegaard quanto a este assunto em *As Obras do Amor* se explica pela vocação da própria obra, que quer se concentrar em falar sobre o amor tipicamente cristão, e segundo o próprio autor o cristianismo “... só conhece, propriamente, uma espécie de amor, o amor espiritual, e não se ocupa grandemente em pintar as diferentes formas nas quais este amor, fundamentalmente comum, pode manifestar-se”.³⁴⁸

5.5. Afirmação de si e felicidade

A meu ver, a possibilidade de tal leitura a respeito da condição que o amor sensual ocuparia em Kierkegaard ou, melhor dito, que ocuparia a partir do pensamento de Kierkegaard é apoiada pelo interesse – que o próprio autor aponta – do cristianismo em afirmar o indivíduo na sua totalidade.³⁴⁹ O indivíduo assim realizado, capaz de se relacionar consigo mesmo de maneira coordenada, isto é, reconciliando as determinações que o compõem e que, por conta disso, se torna capaz de se aproximar verdadeiramente do outro, construindo com este uma relação edificante, está mais perto da felicidade do que qualquer outro indivíduo.

Contudo, precisamos nos cuidar para não confundirmos – e aqui a matéria é de fácil confusão – esta felicidade da qual Kierkegaard nos fala com um contínuo estado de humor eufórico ou alegre. Não, a felicidade que Kierkegaard acredita ser oferecida pelo cristianismo aos homens não exclui os pesares da existência nem tampouco depende de fatores externos e contingentes, mas antes se define como uma relação essencial na qual o indivíduo finalmente repousa sobre Deus e encontra assim o auxílio da eternidade. “Tu só tens que te preocupar com aquilo que tu fazes aos outros, ou com a maneira como tu aceitas o que os outros fazem

³⁴⁸ *As Obras do Amor*, p.171.

³⁴⁹ Isto é, o cristianismo desejaria reconciliar o temporal e o eterno presentes na constituição do indivíduo. Kierkegaard expressa esta intenção de várias maneiras: quando, em *Temor e Tremor*, usa o exemplo de Abraão, que realiza o movimento de retorno ao finito após ter efetuado o salto da fé; em *A Doença Mortal* (também conhecida como *O Desespero Humano – Doença até a Morte*) quando, analisando a síntese que compõe o eu, afirma que o espírito é uma relação entre o temporal e o eterno; ou mesmo quando diz simplesmente que o cristianismo “... deveria reinar sobre os homens, transformar a vida deles cada dia e não só aos domingos, ... deveria intervir categoricamente em todas as circunstâncias da existência” (*Discours chrétiens, “Pensées qui attaquent dans le dos”* apud FARAGO, F., op. cit., p.209), o que contrariaria a ideia amplamente difundida entre os próprios cristãos (os mesmos contra os quais Kierkegaard lutava) de que a superioridade da eternidade se traduziria numa espécie de indiferença com relação ao temporal, quando na verdade deveria, isso sim, estar ao seu serviço, “... pois o Cristianismo não é

contigo; a direção é para dentro, tu só tens a ver, propriamente, contigo mesmo diante de Deus”.³⁵⁰

Em poucas palavras, um indivíduo só é feliz quando se torna o eu que ele é, e tornar-se si mesmo não é tarefa das mais fáceis, pelo contrário, implica em aprender a lidar com a angústia, com o desespero, com a solidão de ser uma exceção (em contraposição à multidão), com os sacrifícios que deve realizar por amor. Enfim, o indivíduo precisa aprender a conviver com os espinhos na sua carne em lugar de queixar-se deles.³⁵¹

A felicidade pressupõe então a afirmação do indivíduo em relação a si mesmo, em relação a Deus e em relação à existência. Existir é o exercício mesmo da afirmação do indivíduo e da sua liberdade. Contudo, há uma afirmação positiva e uma negativa quando se trata da liberdade que constitui o indivíduo.

De acordo com a antropologia cristã, a consciência de si é precedida por uma transgressão ontológica, por uma oposição do eu em relação à força que o fundamenta com vistas à afirmação da sua própria identidade; esta seria a afirmação negativa da liberdade, simbolizada pela desobediência e consequente expulsão de Adão e Eva do Éden.³⁵² No entanto, uma vez que a ruptura foi efetivada, faz-se necessária a reconciliação, pois somente desta forma o eu (ou o indivíduo) poderá atualizar a síntese que ele é.

indiferente de maneira mundana diante de coisa alguma, pois ele é, pelo contrário, única e exclusivamente preocupado de maneira espiritual por tudo” (*As Obras do Amor*, p.172).

³⁵⁰ *As Obras do Amor*, p.429.

³⁵¹ Como, afinal, demonstra o testemunho do Apóstolo Paulo (2 Coríntios 12:7-10). Poder-se-ia, além do mais, dizer que o sofrimento do homem cristão advém do sacrifício da sua própria imediatez – que, por outro lado, também é o motivo da sua felicidade –, sacrifício este empreendido a fim de que o indivíduo, sozinho diante de Deus, possa mediar as suas relações com o mundo e consigo mesmo segundo esta instância divina. Sofre, portanto, porque deve como que morrer para si antes de se elevar à condição de indivíduo. E sofre ainda porque passa a ser a exceção, já não conta com o respaldo e a compreensão do geral, ainda que por outro lado encontre consolo e alegria na sua relação com o absoluto. Num outro sentido, o sofrimento também pode vir a ser o resultado da tensão entre aquilo que o indivíduo é e aquilo que ele deveria ser, da inadequação entre o indivíduo pecador e Deus. Se o indivíduo é a categoria própria da seriedade, do comprometimento e responsabilidade com a existência, e se só se chega a ser um indivíduo às custas de algum sofrimento – embora nem todo sofredor seja, a rigor, um indivíduo –, então se poderia ainda dizer que o sofrimento é a própria relação de seriedade diante da vida – não como um fim em si mesmo, bem entendido, mas como causa e sequela de se ser uma exceção votada à plenitude incomensurável da eternidade no tempo. Quanto mais seriedade se tiver em relação à existência, tanto mais será possível reconhecer-lhe, por contraste, a sua beleza e o seu sentido – beleza e sentido de uma existência que compreende o sofrimento sem todavia se limitar a ele.

³⁵² A meu ver, a queda não seria o resultado de uma opção equivocada – embora deliberada – de Adão e Eva de se rebelarem contra Deus, gerando assim essa má consciência do pecado; seria antes o resultado do próprio fato de existirem, de terem sido criados, de não participarem afinal de contas de uma unidade *absoluta* com Deus: serem outros.

Assim, o ato de afirmação positiva da liberdade é este no qual o eu se reconhece íntima e necessariamente ligado ao seu fundamento, não numa relação de oposição, mas de cumplicidade. Esta afirmação positiva da liberdade no âmbito da existência ocorre por um movimento de introspecção do eu, um exame de si mesmo e do seu fundamento.

De modo geral, a consciência – quero dizer, a consciência de si – é o elemento decisivo quando se trata do eu. Quanto mais consciência houver, tanto mais também o eu está desenvolvido; quanto mais consciência, tanto mais vontade também; quanto mais vontade, tanto mais também há eu. Um homem sem vontade não é um eu.³⁵³

Sem a afirmação do eu, isto é, sem a consciência de si que leva o indivíduo ao acordo consigo, não há liberdade. Porém quando o indivíduo finalmente se assume, a sua liberdade se atualiza: o indivíduo é livre quando opta por si mesmo.

Afirmar-se enquanto liberdade é descobrir-se como originalmente indeterminado, como mistério e pura possibilidade, porque esta mesma existência na qual a liberdade se realiza não passa de uma dádiva, de um presente (*Gave*); mas, por outro lado, afirmar a própria liberdade também é uma tarefa (*Opgave*) que cabe exclusivamente ao indivíduo realizar.³⁵⁴

A existência é a dádiva e a edificação da existência, a tarefa. Ou ainda, a liberdade é a dádiva e existir conforme ela, a tarefa do indivíduo. Transpondo o que está sendo dito aqui em termos cristãos, temos que o indivíduo “... deve justamente desenvolver os germes que o próprio Deus plantou no homem, já que o cristão tem consciência de si como aquele que tem realidade diante de Deus. Aqui o cristão também vem em auxílio de Deus, torna-se como que o seu colaborador no terminar a boa obra que o próprio Deus começou”.³⁵⁵

Não obstante, não se trata de que o indivíduo se identifique com este ou aquele traço da sua personalidade, com este ou aquele papel social e ache que com isso está se afirmando ou, de maneira inversa, que se desligue de todo e qualquer vínculo social e compromisso com os outros ou que faça valer unicamente os seus caprichos e as suas vontades como regra absoluta e acredite que com esta atitude

³⁵³ KIRKEGAARD *apud* FARAGO, F., op. cit., p.110.

³⁵⁴ Cf. ROOS, J., op. cit., pp.156-157.

³⁵⁵ KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro L.M. Valls. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006. p.242.

está afirmando a sua liberdade. A liberdade é sempre chamada a se determinar e a se comprometer – historicamente, temporalmente, concretamente. No entanto, a afirmação de si, longe de fazer com que o indivíduo se identifique ultimamente com determinações particulares e contingentes, deve impedir que ele se restrinja a tais determinações ao mesmo tempo, contudo, em que assume tais limitações. O indivíduo que verdadeiramente se afirmou sabe-se sempre maior que todo o conjunto das suas determinações possíveis – psicológicas, discursivas, culturais, etc. – porque a dádiva é sempre maior que a tarefa que ela supõe.

O indivíduo deve não somente aceitar, mas também comprometer-se com a dádiva que lhe é oferecida (caso queira afirmar-se), deve pôr-se à tarefa. Por outro lado, a tarefa está num certo sentido aquém da dádiva porque esta vem de Deus, tem relação com a eternidade e por isso é inesgotável, não no sentido de que a existência seja infinita, mas no sentido de que a liberdade, que é a marca de uma existência autêntica, transcende a esfera temporal.³⁵⁶ Já a tarefa, esta é humana, e por isso mesmo finita; assim, por mais que o indivíduo se esforce nunca terá chegado ao seu pleno cumprimento porque, de novo, a dádiva é inesgotável e a tarefa é realizada *em direção à dádiva*³⁵⁷ – como inesgotável aliás é o amor por trás da dádiva. “É basicamente um amor infinito que faz com que Deus queira ocupar-se contigo, e que ninguém, ninguém descubra tão amorosamente quaisquer vestígios de amor em ti, por menores que sejam, como Deus o faz”.³⁵⁸

A afirmação de si ou, o que é igual, a escolha fundamental de si é formada por dois momentos: i) a afirmação da liberdade, isto é, o reconhecimento do

³⁵⁶ A liberdade estabelece a oposição entre alma e corpo, finitude e infinitude, imanência e transcendência, na medida em que, como Anti-Climacus nos explica, os confronta ao formar a síntese do eu (ou a síntese que o eu é). Nesta síntese, vale lembrar, as diferenças entre uns e outros permanecem, embora agora integradas e correlacionadas entre si; não é o caso, portanto, de se pensar que de dois elementos heterogêneos se formaria um homogêneo, mas antes que a heterogeneidade permanece, acrescentada ainda por um terceiro elemento, que é a própria síntese. A liberdade estabelece a oposição mas estabelece também, no mesmo ato, a relação indissolúvel que subsiste entre um elemento e outro. Ela é, ao mesmo tempo, responsável pela cisão realizada e pela síntese a ser oferecida e promovida por ela própria. Assim, só existe liberdade em face da transcendência e concomitantemente no devir histórico, na finitude. Sem um ou outro elemento não existe liberdade.

³⁵⁷ O advérbio *op* que acompanha a formação do substantivo *opgave* equivale ao “up” da língua inglesa; em todo caso, remete à ideia de um direcionamento a um lugar mais elevado e, no caso específico de *opgave*, à ideia de que o presente, *gave*, está sendo trabalhado em altura, para cima, *op*. Tal como, diga-se de passagem, ocorre com o verbo *at opbygge* que mencionamos algumas páginas atrás, o qual, sem o prefixo *op*, já não significa mais edificar, mas tão-somente construir, *at bygge*, e como Kierkegaard adverte: “Qualquer um que edifica, constrói; mas não basta construir para edificar” (*As Obras do Amor*, p.242).

³⁵⁸ Ibidem, p.429.

indivíduo em relação à sua indeterminação fundamental e originária a partir da qual ele é levado a assumir a eternidade que o constitui, ii) a afirmação de si enquanto determinação (sempre parcial) da liberdade, isto é, o reconhecimento da própria finitude – que é a de um indivíduo cuja existência está circunstancial e temporalmente definida e situada – e o comprometimento com a dádiva que lhe foi dada; a partir deste comprometimento o indivíduo se empenha na tarefa, sempre contínua, da escolha de si mesmo, tendo que se decidir, ininterruptamente, a ser um indivíduo perante Deus, um existente perante a eternidade. Como explica Farago:

A opção realiza-se em um único ato com dois movimentos dialéticos. O primeiro movimento consiste em desarraigar-se de si mesmo, libertar-se e constituir-se como Si mesmo infinito. O segundo consiste em regressar e ligar-se, enquanto se assume livremente como um Eu finito.³⁵⁹

O primeiro momento, ou movimento, vai em direção ao religioso, à eternidade; o segundo, ao ético, ao temporal. Ambos se completam. Como Farago nos faz notar ao citar uma passagem do *Diário* de Kierkegaard, a reconciliação do indivíduo consigo, esta espécie de segundo nascimento, ocorre no campo da ética (no tempo), embora a sua concepção e geração se situem no estágio religioso (na eternidade).³⁶⁰

Aqui se apresenta uma boa ocasião para nos lembrarmos da descrição que Johannes de Silentio nos faz do herói trágico e do cavaleiro da fé. A resignação infinita sustentada pelo herói trágico é uma espécie de ascetismo no qual o indivíduo, ao avaliar-se na sua condição eterna, desapega-se de todas as suas condições relativas. Ao contrário do cavaleiro da fé, o herói trágico (ou cavaleiro da resignação infinita) não deseja conquistar outra coisa que a consciência da sua eternidade (ou, contrariamente, a consciência da sua finitude, conforme se encare a existência) e, portanto, da contingência de todas as suas determinações. Abre mão, assim, do mundo finito, da afirmação da sua existência, da determinação positiva da sua liberdade.

³⁵⁹ FARAGO, F., op. cit., p.132.

³⁶⁰ Esta é a citação: “Posso definir o segundo nascimento dizendo ser a imediatidade resgatada pela ética” (KIERKEGAARD *apud* FARAGO, F., op. cit., p.150). A imediatidade é basicamente o estado do indivíduo afastado de Deus.

É por isso que para o cavaleiro da resignação infinita não há o trágico: aceita tudo o que lhe ocorre com o máximo de indiferença que lhe é possível. Mas onde não houver a possibilidade do trágico tampouco haverá a da felicidade. Só o cavaleiro da fé, portanto, pode gozar uma autêntica satisfação com a existência, pois luta *nela por ela*, empenha-se na sua conquista e realização. No entanto, tal envolvimento também implicará, por outro lado, no enfrentamento de todo o seu conteúdo trágico, o qual não desaparecerá por conta da fé, mas que pela fé poderá ser revestido de um novo significado, sublimado.³⁶¹

O indivíduo (o indivíduo singular, *den Enkelte*, que Johannes identificava com o cavaleiro da fé) se afirma quando é capaz de referir o tempo a uma instância que lhe é superior, assim como quando é capaz de submeter a sua própria existência a uma força que o norteia no curso do devir e em meio às contingências e possibilidades da vida; esta instância e esta força transformadoras do tempo e da existência é a eternidade. “Por isso”, explica o Kierkegaard já da dissertação de 1841, “lhe importa tanto tomar consciência do dado original que há nele, e esta originalidade é o limite no interior do qual ele cria, e no interior do qual ele é poeticamente livre. *A individualidade* tem portanto um *fim* que é seu fim absoluto [...]”.³⁶²

O indivíduo assim resgatado pela eternidade vive no tempo mais que o tempo, porque agora a sua relação com o temporal é de outra ordem. Já não vive na imediatez da existência, mas existe segundo a sua verdadeira vocação, qual seja, a de se tornar um eu em cuja composição e síntese se encontram tanto o temporal quanto o eterno. O indeterminado da eternidade é justamente aquilo que dá origem ao devir, às determinações temporais. Como já foi dito, um completa o outro, se bem que podemos reconhecer um primado ontológico da eternidade em relação ao tempo, uma vez que este é originado por aquele.

Com isso, a realidade adquire o seu valor, não como um purgatório – pois a alma não deverá ser purificada de modo a, digamos, sair desta vida totalmente nua, branca e despojada – mas sim como história, na qual a consciência se entrega

³⁶¹ É este o espírito que Kierkegaard atribui à poesia em Solger (1780-1819) ao analisar o conceito de ironia deste mesmo autor: “Quando o grandioso afunda, isto é o trágico, mas a poesia nos reconcilia com este trágico, ao nos mostrar que a verdade sai vitoriosa. Aí está o que eleva e o que edifica. Nós somos elevados portanto, não ao ver a ruína do grande, mas somos reconciliados com sua ruína ao vermos que o verdadeiro vence, e nos elevamos com esta vitória” (*O Conceito de Ironia*, p.274).

³⁶² Ibidem, p.243.

sucessivamente – porém de tal modo que a felicidade não consiste em esquecer tudo isso, mas em permanecer presente aí. Por isso, a realidade não quer ser recusada, e a nostalgia [por algo mais alto e mais perfeito] deve ser um amor sadio, não uma forma medrosa e efeminada de fugir do mundo.³⁶³

No que toca especificamente ao amor e às obras do amor, a afirmação de si pode assumir esta paradoxal característica de se limitar a si mesma para alcançar o seu fim. Melhor dito, quando se trata da dialética própria do cristianismo, a mesma que Kierkegaard aborda em *As Obras do Amor*, a afirmação da existência não exclui portanto o sacrifício de si. “Pois o crístico é: amar a si mesmo de verdade consiste em amar a Deus; amar uma outra pessoa de verdade consiste em, com todo e qualquer sacrifício (e também o de vir a ser odiado), ajudar a outra pessoa a amar a Deus ou ajudá-la em seu amor a Deus”.³⁶⁴

Sendo assim, o amor não é contrário à afirmação de si, mesmo quando exige alguma forma de sacrifício do amoroso, uma vez que é justamente por tal afirmação que o amor vem a se atualizar e a gerar frutos. O que queremos dizer com isso? Que o amoroso ou amante é capaz de se sacrificar por amor pelo amado e não obstante encontrar aí a sua felicidade. O seu sacrifício funciona como uma espécie de testemunho por meio do qual o amoroso chega a edificar o amor no seu próximo. O amoroso se anula a si mesmo, esquece-se de si e da sua própria felicidade para se entregar, nos casos mais extremos e que assim o exigem, à tarefa da edificação.

Mas não se anula totalmente, porque continua diante de Deus e toda a sua obra e todo o seu sacrifício são realizados segundo o amor de Deus. Acontece que se sacrificando assim por amor o próprio amor se incumbe de ressuscitá-lo. O amoroso encontra no sacrifício da sua existência a maior prova da sua afirmação. Pelo seu sacrifício a sua vida valeu a pena e a sua existência não passou em vão. Ao querer anular-se por amor, fez com que o amor reluzisse de maneira ainda mais forte, tornando toda a sua existência num reflexo desse amor. São Paulo nos oferece uma medida exata desta dialética cristã quando escreve:

E disse-me: a minha graça te basta, porque o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza. De boa vontade, pois, me gloriarei nas minhas fraquezas, para que em mim habite o poder de Cristo. Por isso sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas

³⁶³ Ibid., p.279.

³⁶⁴ *As Obras do Amor*, p.139.

necessidades, nas perseguições, nas angústias por amor de Cristo. Porque quando estou fraco então sou forte.³⁶⁵

A afirmação de si é compatível com aquele amor que demanda algum sacrifício para se realizar porque não se trata, como já vimos, de uma afirmação egoística. Que o amante se sacrifique pelo amado – esse grande sacrifício do amor pelo qual ele se renuncia – só faz sentido porque paradoxalmente o amante se encontra, se afirma nessa renúncia de si, porque sem o amado ele não é nada, e quer isto dizer: sem o amor ele não é nada. “Ele trabalha sem recompensa; pois ele se reduz a nada, e no próprio instante em que poderia ser o caso de ele, contudo, guardar a recompensa de uma orgulhosa autoconsciência, Deus intervém, e ele é novamente aniquilado, o que porém é para ele sua felicidade”.³⁶⁶

O amor suporta os maiores sofrimentos porque limita a sua própria expansão em favor do amado, mas também em favor de si, pois de outro modo ele se anularia, e tudo o que ele não quer é se anular – porque se o amante se anula é justamente para que o amor se afirme. E mais uma vez o paradoxo se torna manifesto, fazendo com que a limitação de si seja o meio através do qual o amor se expande, expediente por meio do qual o amor, na figura do amante, chega ao outro.

Johannes Climacus, heterônimo que assina as *Migalhas Filosóficas*,³⁶⁷ chega a afirmar que o amor de Deus pelos homens é fundamentalmente infeliz: “Mas este amor é fundamentalmente infeliz, já que ambos são muito desiguais, e o que parece fácil – que Deus possa fazer-se compreensível – não é tão simples, se ele não quiser reduzir a diferença a nada”.³⁶⁸ O amor sofre não só porque vê o outro distante; sofre também porque é obrigado a restringir uma potência que é infinita. O amor nasce da plenitude divina, mas só se atualiza e age no malogro. No malogro de uma realidade fragmentada, no malogro da distância e indiferença entre mim e o outro, no malogro de um amor que nunca pode atingir o seu grau

³⁶⁵ 2 Coríntios 12: 9-10.

³⁶⁶ *As Obras do Amor*, p.313.

³⁶⁷ Livro de 1844, cujo título original é *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*. Escrito por Johannes Climacus, mas editado pelo próprio Søren Kierkegaard, como este faz questão de mostrar no frontispício da citada obra. Em relação ao seu título completo, a tradução brasileira realizada por Álvaro Valls traz: *Migalhas Filosóficas ou Um Bocadinho de Filosofia* (Editora Vozes, 1995). A que tenho em mãos, a versão espanhola traduzida por Rafael Larrañeta, nos apresenta: *Migajas Filosóficas o Un Poco de Filosofía* (Editorial Trotta, 2004).

³⁶⁸ *Migajas Filosóficas*, p.41.

máximo (porque incomensurável com a finitude). Nasce da plenitude e se edifica no malogro. Contudo, são as limitações desse mesmo malogro que lhe conferem realidade. Sem o malogro, o amor nada seria, ou ainda, seria pura possibilidade sem existência efetiva. O amor transcende o malogro no próprio malogro.

A verdadeira afirmação de si, que é optar por si mesmo diante Deus, traz ainda consigo uma regeneração da existência do indivíduo, de modo que a sua personalidade também passa por um processo de renovação a partir do qual este mesmo indivíduo poderá atuar de maneira positiva no mundo. “A realidade adquire portanto sua validade *na ação*. Mas a ação não deve degenerar em uma certa insistência estúpida, ela deve ter um apriori [*sic*] em si, que a impeça de perder-se numa infinitude sem conteúdo”.³⁶⁹

O egoístico do indivíduo não é portanto eliminado, mas orientado na direção deste *a priori* ao qual Kierkegaard chama a atenção. Embora o indivíduo não seja nunca capaz de alcançar a totalidade deste *a priori*, deste absoluto, o caminho rumo a ele deverá ser necessariamente histórico. O absoluto se revela historicamente, mas nunca na sua totalidade e, portanto, não se resume à história. Não se resume à história, mas só se revela por meio dela. Assim, qualquer um que deseje chegar um pouco mais perto deste absoluto, o qual Kierkegaard também e de maneira mais pessoal chama de Deus, deverá fazê-lo historicamente, pois não há outra forma. História e eternidade, em lugar de se repelirem, se completam.

Somente por causa da limitação histórica, da objetividade dos acontecimentos, é que a eternidade se torna real, realizada. A limitação não é portanto nem necessariamente algo negativo, mas antes geradora de realidades. É justamente nesta relação entre o histórico e o eterno que o indivíduo deve não somente se movimentar, mas também cultivá-la, porque como diz Kierkegaard “... ele só *vive poeticamente* quando ele mesmo está orientado e assim integrado no tempo em que vive, está positivamente livre na realidade à qual pertence”.³⁷⁰

Para Kierkegaard, o constituinte da realidade efetiva é o comprometimento, a seriedade, a responsabilidade que o indivíduo tem consigo mesmo e com os outros, em outras palavras, *a moral e a vida ética*.³⁷¹ A relação que o indivíduo mantém com o outro, quando orientada pelo *tu deves amar*, não visa a felicidade

³⁶⁹ *O Conceito de Ironia*, p.279.

³⁷⁰ Ibidem, p.277.

³⁷¹ Cf. *ibid.*, p.244-245.

do seu agente, embora acabe por alcançá-la. A felicidade, neste caso, é uma consequência de se ajudar os outros, mas não deve ser nunca a sua meta, afinal não se trata de um amor preferencial, egoísta. Como nota Evans: “Paradoxalmente, ao ajudar os outros a se tornarem eles mesmos desta maneira, eu também desenvolvo o meu próprio eu [*self*] de uma forma que me conduz à minha suprema felicidade, muito embora este não seja o meu propósito imediato”.³⁷² Prosseguimos com o autor:

[...] embora a pessoa que segue o mandamento não esteja procurando a sua própria felicidade, ainda assim faz sentido ver o mandamento, que é dirigido por Deus em direção ao bem, como emitido por Deus com um entendimento de que a felicidade humana é mais bem encontrada ao se viver de acordo com o mandamento.³⁷³

Se pensarmos assim que Deus não só dirige as suas criaturas ao bem, mas que é ele mesmo o maior bem que se pode atingir, então estaremos também de acordo com Jacques Le Brun quando, ao se debruçar sobre a questão do amor puro, expõe a doutrina kantiana da moralidade. Poderíamos transcrever em linguagem kantiana a proposta de Kierkegaard no que tange à relação entre felicidade pessoal e cumprimento do dever nos seguintes termos: “a felicidade é um elemento secundário do supremo Bem, embora contudo seja consequência necessária da moralidade”.³⁷⁴

Ora, quanto maior o desinteresse em relação à própria felicidade – entendida aqui não como aquele estado original no qual o indivíduo repousa no seu fundamento, mas como a recompensa ou o resultado dos próprios interesses – mais segura esta se tornará. Uma felicidade que supera o puramente egoístico, porque não exige retorno e que subsiste até mesmo às ingratidões daquele a quem se dirige o amor. Uma felicidade marcada unicamente pela vontade do indivíduo de colaborar com Deus na obra da edificação do amor.

De resto, esta concepção dialética acerca da felicidade está totalmente de acordo com aquilo que Kierkegaard chama de *repetição*, que é o movimento de retomada daquilo ao qual se havia renunciado previamente. A imagem que Johannes de Silentio nos faz do cavaleiro da fé é um excelente exemplo deste movimento. Abraão haveria primeiro de renunciar à felicidade que lhe fora

³⁷² EVANS, S., op. cit., p.30.

³⁷³ EVANS, S., op. cit., p.113.

prometida ao lado do seu filho para somente então poder reavê-la à força do absurdo. A garantia de felicidade é obtida imediatamente com a renúncia a ela. Impossível portanto não lembrar as palavras do evangelho: *quem quiser salvar a sua vida perdê-la-á; mas quem perder a sua vida por amor de mim, achá-la-á.*³⁷⁵

5.6. Interlúdio

Ao fim desta longa exposição sobre o amor em Kierkegaard, que pese o seu tamanho continua incompleta, poderia tentar resumir ou quem sabe mesmo traduzir a mensagem do autor da seguinte maneira: *a existência não se destina a si mesma, senão ao outro e à transcendência.*

Que a existência se destine à transcendência, isso pudemos verificar ao longo não somente da exposição sobre o amor, mas também nos capítulos que o precederam. Aqui, no capítulo sobre o amor, pudemos ver ainda como essa destinação à transcendência acaba por se traduzir num encontro com o outro, a quem Kierkegaard aprendeu a chamar de próximo. Mas também pudemos notar que a forma como essa interação ocorre é deixada propositadamente em aberto pelo filósofo. E, no entanto, não deixa de ser legítimo insistir na seguinte pergunta: *então não haveria, por acaso, nenhuma maneira mais efetiva de reconciliar o indivíduo com o geral?* Talvez algumas dicas, algumas pistas, meios que facilitassem a interação edificante entre os indivíduos.

Como exatamente abrir esse canal de comunicação com o outro? Como tornar concretamente válida esta intersubjetividade metafisicamente fundada? E mais: como fazê-lo e ainda assim continuar preservando a sua singularidade absoluta? A resposta não é dada por Kierkegaard. Se tivesse armado um sistema sobre isso, uma espécie de manual de conduta prático-filosófico, teria sido contraditório com o seu próprio pensamento.

Mas talvez... talvez se deixarmos de procurar nos seus escritos uma resposta definitiva à nossa questão e começarmos a olhar para a sua própria vida, para a sua produção literário-filosófica enquanto testemunho do seu esforço de tocar o

³⁷⁴ LE BRUN, J., op. cit., p.285.

³⁷⁵ Mateus 16:25.

outro, possamos aprender alguma coisa que sirva para nos orientar no nosso caminho rumo ao próximo.

Como Kierkegaard, ele mesmo, se comunicou com o outro? Como comunicou a sua própria existência? Como levou a cabo a missão de edificar o seu próximo? Como anunciou a verdade sem a defraudar, sem trair aquilo que era individual e subjetivo? Aos espíritos mais sensíveis, a resposta pode parecer escandalosa, chocante: *ele enganou*. Enganou a serviço da verdade.

Partamos, portanto, para a segunda parte deste trabalho.