

Philosophos - Revista de Filosofia

Declaração de Direito Autoral

1. Proposta de Política para Periódicos de Acesso Livre

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- a. Autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, sendo o trabalho simultaneamente licenciado sob a **Creative Commons Attribution License** o que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta revista.
- a. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- a. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (Veja **O Efeito do Acesso Livre**).

Fonte:

<https://revistas.ufg.emnuvens.com.br/philosophos/about/submissions#copyrightNotice>.

Acesso em: 14 jun. 2016.

KIERKEGAARD E KANT: ALGUMAS APROXIMAÇÕES ENTRE A ÉTICA DO AMOR E A ÉTICA DO DEVER ¹

Marcio Gimenes de Paula (UnB) ²

marciogimenes@unb.br

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar, com intuito aproximativo, duas posições éticas. Para atingir tal objetivo, o texto vai analisar, nas suas considerações introdutórias, o contexto e os objetivos das *Obras do Amor* de Kierkegaard, visto que ali se encontra claramente expressa a proposta ética do autor dinamarquês. Na sua primeira parte, o foco do artigo consistirá na avaliação da racionalidade da ética do dever, especialmente por meio de uma investigação da boa vontade em relação à liberdade, tal como elaborada na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Na segunda parte, o artigo analisará o discurso kierkegaardiano *Tu debes amar*, que é parte integrante das *Obras do Amor*. Por fim, à guisa de conclusão, serão realizadas aproximações e apontadas as diferenças significativas entre os dois pensadores. Aqui serão utilizadas, de forma mais intensiva, também as reflexões de comentadores de ambos os autores. Todavia, o foco principal da pesquisa se dará em torno das reflexões kierkegaardianas, que serão avaliadas de modo mais exaustivo. A reflexão acerca da filosofia moral kantiana não seguirá do mesmo modo, mas, antes, buscará compreendê-lo no diálogo com a filosofia kierkegaardiana.

Palavras-chave: Amor; ética; Kant; Kierkegaard.

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS: A ÉTICA DO AMOR EM KIERKEGAARD

É possível constatar, inclusive com certa facilidade, a ligação

¹ Recebido: 01-02-2012/Aprovado: 20-03-2012/Publicado on-line: 27-02-2013.

² Marcio Gimenes de Paula é professor adjunto I da Universidade Nacional de Brasília, Brasília, Brasil.

do pensamento kierkegaardiano tanto com a figura de Sócrates como com a figura de Cristo. Como já observaram diversos comentadores de sua obra, o pensador dinamarquês parece situar-se entre esses dois polos. Tal fato não é, a rigor, algo novo. Afinal, desde o início do cristianismo diversos autores operaram tal aproximação entre Sócrates e Cristo. A novidade é que Kierkegaard, bem a seu modo, analisa não somente as semelhanças entre eles, mas também as suas dessemelhanças, tal como já enunciava, em 1841, na primeira tese do *Conceito de ironia*: “a semelhança entre Sócrates e Cristo está posta precipuamente em sua dessemelhança” (KIERKEGAARD 1991, 19). Por isso, pode-se dizer, sem medo de errar, que a ironia socrática é o fio condutor de toda a obra kierkegaardiana, como muito bem já enunciou Henri-Bernard Vergote (1982).

Nesse mesmo espírito, podemos nos aproximar das *Obras do amor*, de 1847. Tal trabalho é composto de duas séries de discursos que possuem o objetivo de analisar a temática do amor, ou, como diz o próprio subtítulo da obra, são “algumas considerações cristãs em forma de discursos”. A temática do amor é algo constante na filosofia desde os antigos gregos, notadamente em Sócrates, mestre da erótica e sedutor dos jovens (a quem conduzia à filosofia), em Platão, cujo diálogo *Banquete* tornou-se célebre em toda a tradição filosófica ocidental, e até mesmo em Aristóteles, que explora a teoria da amizade (*philia*), que deve, no seu entender, ser o sustentáculo das relações sociais entre os homens.

Entretanto, a obra kierkegaardiana, ainda que faça muitas referências aos filósofos antigos, avança em relação a eles. Além disso, ela traz ao amor a ideia de dever. Trata-se

do imperativo evangélico *Tu debes amar*. Tal ordem é expressa com clareza nos evangelhos, mas bem poderia também ter sido afirmada por algum filósofo germânico de Königsberg. Há aqui, talvez, a primeira aproximação kierkegaardiana com Kant e, provavelmente, o primeiro afastamento, pois nos cabe agora investigar em que consiste a ética do dever de amar na obra do autor dinamarquês e em que consiste, ao menos em linhas mais gerais, a ética racional do dever na compreensão kantiana.

Amar, na perspectiva socrática, está relacionado ao erótico e ao poder da sedução. Aquele que ama por essa perspectiva age de maneira egoísta, pensando sempre em si mesmo e na sua autorrealização. O importante, aqui, é escolher e seduzir. O grande objetivo desse tipo de amor não reside na posse, mas na conquista. Tal configuração amorosa é explorada por um dos pseudônimos kierkegaardianos: *Johannes, o Sedutor*, autor do *Diário do sedutor* (da obra *A alternativa*) e pode ser mais bem observada no *Banquete*, de Platão (notadamente na cena da embriaguez de Alcebiades) e nas diversas interpretações da história de Don Juan.

No quadro do amor pintado no *Banquete* de Platão, tal como ocorre em qualquer simpósio, existem muitas posições acerca do amor. O que parece ser comum em todas elas é que o amor é sempre uma carência, algo que, antes de se relacionar com um(a) outro(a), parece buscar o que há de mais íntimo em nós mesmos ou um reencontro com nossa metade amputada, tal como apontou Aristófanes no seu posicionamento.

A ética buscada pelos gregos (quer seja em Sócrates, Platão ou Aristóteles) consiste na busca da felicidade (*eudaimonia*). Desse modo, a definição daquilo que os gregos almejavam como seu ideal ético modela também seu

conceito de amor. Para eles, amar é buscar sempre a sua felicidade e a sua realização. Existe um *télos* ou um objetivo a ser alcançado.

Kierkegaard publica as *Obras do amor* um ano após o *Post-scriptum*, época em que o autor religioso se desvencilha dos disfarces pseudonímicos e passa, ele mesmo, a assinar e a assumir suas posições. Há nessa obra uma contraposição ao posicionamento grego clássico, a uma ética do dever meramente racional (como enfatizava Kant) e, diríamos hoje, até mesmo aos futuros posicionamentos da psicanálise freudiana e da perspectiva adorniana (na qual muitos não são dignos do nosso amor, que deve sempre eleger).

O período de publicação dessa obra é um momento explosivo da história do pensamento e da política europeia. Manifestos e teses socialistas são extremamente comuns nessa época. O debate entre liberais e socialistas e a disputa pelo espólio intelectual de Hegel são uma constante nesse período, notadamente entre os grupos da direita e da esquerda. A perspectiva kierkegaardiana coloca em xeque tanto o posicionamento da cristandade e de grupos conservadores politicamente como dos grupos socialistas, severamente criticados por buscarem sua legitimação sempre nas massas e por tentarem superar o indivíduo.

É necessário lembrar que essa obra é composta de “algumas considerações cristãs em forma de discursos”. Com efeito, trata-se de uma perspectiva confessadamente cristã, na qual o imperativo *Tu deves amar ao teu próximo* é a máxima que deve sempre ser praticada por cada indivíduo (podendo, talvez, ser universalizada se entendermos os Evangelhos ao modo kantiano). Soma-se ainda a ela um acréscimo, isto é, *Tu deves amar ao teu próximo como a ti mesmo*. Em outras palavras, o amor que cada um tem por si

mesmo deve ser a medida igualmente destinada ao próximo. O próximo não deve ser objeto de nossa escolha e nem de nossa perspectiva estética, antes pode ser aquele que é mau e feio. Parece correto afirmar que a moral kantiana recusaria qualquer tipo de sentimento na sua explicação ética e na sua filosofia, enquanto Kierkegaard vai exatamente à mão oposta, isto é, na afirmação de que todo pensamento possui uma paixão, fato que aparece em toda a sua obra. Entretanto, de forma curiosa, podemos perceber aqui que, em ambos os autores, o dever de amar ordenado pelo cristianismo não pode se dar em virtude de nenhuma inclinação, tal como afirma um significativo trecho da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Segundo avaliamos, tal passagem é absolutamente concordante com o que Kierkegaard desenvolverá nas *Obras do Amor*:

É assim, sem dúvida, que devem ser entendidas as passagens das Escrituras onde se manda amar o próximo, até mesmo o nosso inimigo. Pois o amor enquanto inclinação não se pode mandar, mas fazer o bem por dever, mesmo quando não somos impelidos a isso por nenhuma inclinação e até mesmo quando a isso resiste uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que está situado na vontade e não no pendor da sensação, em princípios da ação e não numa solidariedade sentimental; só aquele, porém, pode ser mandado. (KANT 2009, 125)

O amor cristão não é procedente do indivíduo, mas de Deus. Entretanto, cabe ao indivíduo cumprir o mandamento do amor. Todavia, diante de um mandamento há sempre a liberdade humana para cumpri-lo ou refutá-lo, o que não implica, tal como parece ocorrer em Kant, em qualquer irracionalidade. O amor é imperativo, mas é feito na forma de um convite por um Deus que preserva ao homem sempre a possibilidade, isto é, a vida ética. Também não temos aqui um determinismo, mas uma escolha, tal como será

apontado na *Escola do cristianismo* (em 1849) pelo pseudônimo *Anti-Clímacus*.

A maneira que Kierkegaard escolhe para sua abordagem acerca do amor é o discurso. O pensador dinamarquês usa tal estratégia comunicativa durante toda sua produção: no período anterior a 1846 e no posterior a essa data. Vergote intitula o período posterior como “a segunda etapa da obra kierkegaardiana”, ou seja, a época do assumir do autor religioso. Os discursos têm por objetivo sempre a recusa de uma comunicação feita com a autoridade de uma cátedra (quer seja ela religiosa, acadêmica ou um misto dessas duas coisas). São considerações produzidas no intuito de alertar e, se possível, ajudar na edificação do “homem comum”, que sempre parece tão explorado por pastores e professores na cristandade dinamarquesa. Se o Zaratustra nietzschiano é “um livro para todos e para ninguém”, *As obras do amor* (e também a polêmica do *Instante* de 1854 e 1855) destina-se “a todos e a qualquer um”.

Os discursos possuem sempre o tom irônico daquilo que pode ser dito num púlpito religioso ou de algo que se deseja dizer no ouvido de quem se quer seduzir. Por isso, e por muitas sutilezas do idioma dinamarquês, essa obra bem pode ter sido também destinada à ex-noiva Regina Olsen, já casada com outro homem no período de publicação desse trabalho. Por isso, muito ao contrário do que certa tradição, notadamente protestante, tentou imputar a Kierkegaard, os discursos não são *sermões*, mas apontamentos feitos por um irônico destituído de toda a autoridade das cátedras e grande admirador de Sócrates, o filósofo que *nada sabia*. Para Heidegger, há, inclusive, muito de filosofia nos discursos

kierkegaardianos, talvez mais do que em muitas obras ditas filosóficas ou pseudonímicas³.

O título *Obras do amor* evoca, ainda, o amor como algo extremamente concreto e para ser vivido entre os homens. No entender kierkegaardiano, assim como no entender cristão, o amor deve sempre estar acompanhado de obras ou gestos efetivos. Elogiar o amor é importante e assim já o fizeram muitos poetas, tais como o próprio Platão ou Shakespeare, fato reconhecido pelo pseudônimo *Johannes de Silentio*, autor de *Temor e tremor* (1843) e de um elogio à fé. Todavia, o amor cristão exige a prática. Curiosamente, Kierkegaard, formado dentro de uma tradição do protestantismo clássico luterano, que sempre foi, ao menos, tímida com a relação entre a fé e as obras, afirma sua posição em defesa de uma fé que se mostre sempre viva por meio de suas obras. Este parece ser apenas um dentre os muitos paradoxos (essenciais na perspectiva kierkegaardiana) presentes nessa obra e nessa proposta ética moderna, que busca superar tanto a antiga ética grega como se diferenciar de uma ética de cunho mais kantiano, bebendo, para tanto, nas fontes evangélicas, que bem poderiam hoje nortear o debate acerca da alteridade e da convivência com o próximo.

O CONCEITO DE VONTADE E SUA RELAÇÃO COM A LIBERDADE EM KANT: BREVES REFLEXÕES NA TERCEIRA SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

A primeira questão com a qual nos deparamos, ao estudar a

³ Tal como se pode constatar em *Ser e Tempo* (1998, 14, nota 06).

ética kantiana na contemporaneidade, parece se mostrar exatamente na natureza da proposta, isto é, será que ainda pode fazer sentido buscar um fundamento metafísico para a moral? Nesse momento é preciso tomar um importante cuidado sobre o que se quer dizer com a palavra metafísica e em que sentido Kant a utilizou. Se a sua proposta advogava a tese de um *a priori* a fim de tratar de moral, tal coisa parece se chocar frontalmente com qualquer proposta de caráter empírico e também não se coaduna com algum tipo de explicação subjetiva particular. Logo, a proposta metafísica se constitui nesse sentido preciso e na afirmação de racionalidade com um ponto comum a todos os homens. Assim, para além da discussão acerca da natureza metafísica da moral kantiana, o cerne parece se constituir em torno da boa vontade e, tal como aponta Guido de Almeida, julgamos que devemos nos deter um pouco mais nesse ponto:

Podemos ver agora por que a definição inicial da boa vontade, ou do moralmente bom, não é arbitrária e meramente estipulativa. Com efeito, ela pode ser atribuída a todo sujeito capaz de julgar sobre o que é bom em sentido moral e de distingui-lo do útil e do agradável. Como essa distinção não depende de uma teorização filosófica, a definição da boa vontade baseada nessa distinção pode justificadamente ser atribuída ao “conhecimento moral comum”, que podemos entender agora como sendo a posse de todo indivíduo capaz de julgar sobre o bom, o útil e o agradável. (KANT 2009, 28)

A partir disso, o fato concreto a ser observado é que nos encontramos no mundo e, nessa perspectiva, podemos dirigir bem ou mal a nossa vontade. Kant mostrará quais seriam as proposições do moralmente bom. A primeira proposição aponta que se age bem quando se age por dever. Visto que na vida temos inclinações, gostos e paixões, caberia ao dever a maior justeza das nossas ações. A segunda proposição aponta que o dever vale por ele mesmo, isto é,

não se almeja, com tal ação, alcançar nada mais do que o seu próprio cumprimento. Além disso, ele deve ser feito com consciência, e não apenas de modo mecânico. Na terceira proposição, Kant aponta que devemos ter respeito pelo dever, observando-o cuidadosamente.

Entretanto, todas essas observações acerca do dever ainda parecem distantes de uma possível conciliação entre este e a questão da autonomia e da liberdade, que são os temas cabais da terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Curiosamente, tal temática é antiga e já pode também ser observada no *Livre Arbítrio*, de Santo Agostinho, e se desenvolve igualmente, com sua ontologia própria, no *Conceito de Angústia*, de Kierkegaard, que não trataremos neste estudo por uma questão de foco e delimitação. Em Kant, liberdade e autonomia só podem ser vistos em conjunto com moralidade e racionalidade. O pensador, ao tratar da liberdade e, inevitavelmente, da boa vontade, se vê diante de uma tradição filosófica nada desprezível. Para os antigos estoicos, a boa vontade estava ligada ao cumprimento de leis da natureza, para a herança cristã ao tema da interioridade. O pensador se vê diante desses dois enfoques, mas terá de superar tanto uma como outra concepção a fim de forjar a sua própria⁴. Julgamos que é nesse sentido que a proposta da moral kantiana enquanto tal parece se assentar numa dimensão inteligível, e não imanente.

Para o pensador alemão, a liberdade seria a causalidade dos seres vivos e ele não vislumbra, num tipo de conflito, a vontade livre e as leis morais, pois ambas são a mesma coisa: “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma

⁴ Guido de Almeida explora tal discussão na nota 13, p. 52-53, da sua tradução da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

e a mesma coisa” (KANT 2009, 349). No seu entender, a liberdade só faz sentido se nós a tomamos enquanto seres racionais e se somos capazes de oferecê-la também aos demais seres racionais: “Não basta atribuir liberdade à nossa vontade, não importa por que razão, se não temos uma razão suficiente para também conferir exatamente a mesma a todos os seres racionais” (KANT 2009, 351).

Dentro da proposta que tem como denominador comum a racionalidade humana, o próprio dever, na concepção kantiana, deve ser visto como um querer. Em outras palavras, o homem racional cumpre o seu dever, mas também quer que seja assim, pois decide de forma livre, autônoma e racional por ele. Evidentemente podemos, contra a razão, agir de outro modo, a liberdade segue preservada, mas ao agirmos assim parece que abdicamos daquilo que melhor nos caracteriza como homens, ao menos na perspectiva kantiana, isto é, da razão. Deleuze já observou, com argúcia, que Kant nunca desprezou o livre-arbítrio e, ao contrário, parece reservar-lhe um lugar na sua proposta ética: “Há sempre na liberdade uma zona de livre-arbítrio pela qual podemos optar contra a lei moral” (DELEUZE 2000, 39). Por isso, liberdade não é o equivalente de razão prática e pode ser exercida mesmo que contrariando a razão.

Kant aponta para um equívoco comumente realizado quando tratamos do tema da vontade livre e das normas morais, isto é, muitas vezes somos capazes de nos julgarmos livres em nossa consciência, mas submetidos aos ditames das leis morais. Desse modo, fazemos uma separação entre tais esferas. No seu entender, a única saída possível para isso seria alterarmos a maneira como compreendemos o conceito de liberdade, ou seja, se o tomarmos sempre tendo em vista um *a priori*. Ora, se é um *a priori* não pode ser sensível

e também não pode residir na mera esfera do subjetivo particular. Logo, só lhe resta ser relacionado ao inteligível. Evidentemente, permanece a questão de se a razão pura pode ser prática e se é possível haver algum tipo de explicação para a liberdade:

A liberdade, porém, é uma mera Ideia cuja realidade objetiva não pode de maneira alguma ser comprovada segundo as leis naturais, por conseguinte tampouco numa experiência possível qualquer, não podendo, pois, jamais ser compreendida ou sequer discernida, porque jamais se pode calçá-la num exemplo segundo uma analogia qualquer. Ela só vale como pressuposto necessário da razão num ser que acredita ter consciência de uma vontade, isto é, de uma faculdade bem diversa da mera faculdade apetitiva (a saber, a faculdade de se determinar a agir enquanto inteligência, por conseguinte segundo leis da razão, independentemente de instintos naturais). (KANT 2009, 394-395)

Tal concepção de liberdade parece ser fundamental para o entendimento de boa parte da filosofia do século XIX. Quando a observamos em autores como Kierkegaard e Nietzsche, por exemplo, parece que nos fica cada vez mais evidente a dependência de alguns desses autores da herança kantiana e o quanto a mesma parece ter sido decisiva, para eles, no combate contra o hegelianismo da época.

TU DEVES AMAR AO PRÓXIMO: DOIS DISCURSOS DAS OBRAS DO AMOR

Nas *Obras do amor* existem dois discursos especificamente intitulados *tu deves amar ao próximo* (II B e IIC). Tal repetição é bastante característica e possui a sua finalidade: trata-se de algo que não deve em hipótese alguma ser esquecido. No entender de Kierkegaard, a existência real do próximo é do âmbito do cristianismo, visto que nele cada um é o próximo do outro. Nesse sentido, o dever de amor do cristia-

nismo passa a ser visto como algo que ajuda na existência do conceito de próximo. No cristianismo, o egoísmo da predileção acaba e a igualdade do eterno é preservada quando se ama ao próximo.

Os opositores do cristianismo acusam-no de reprimir o amor natural e a amizade tal como esta se configurava desde os gregos. No entender de Kierkegaard, tal coisa é um equívoco, visto que a proposta cristã consiste no amor espiritual, isto é, no amor ao próximo.

Segundo o pensador dinamarquês, o cristianismo relaciona-se com a escolha de cada indivíduo e não precisa de defesa. Nele, o eu e a paixão do amor erótico não podem mais ser considerados os pontos principais. Desse modo, o elogio de alguns cristãos ao amor natural e à amizade demonstra desconhecimento do cristianismo. O Novo Testamento, por exemplo, não fornece suporte para nenhum poeta que deseja elogiar o amor natural e a amizade.

Kierkegaard, aliás, questiona-se se o poeta pode ser cristão. Seria a poesia que canta as belezas do amor natural do âmbito do cristianismo? A relação entre a cristandade e o poeta precisa, no entender do pensador, ser iluminada pela seriedade do cristianismo. Tal como Feuerbach já anunciara alguns anos antes, Kierkegaard é sabedor e crítico da ilusão da cristandade. O poeta, iludido pela cristandade, despreza a repetição, mas nela reside o autenticamente cristão. O amor do cristianismo é destinado a todos, sem predileções ou sem paixões confusas. Por isso, no entender do autor dinamarquês o poeta e o cristão se excluem, pois um está no âmbito do amor natural e terreno, enquanto o outro está no amor ao próximo e eterno. Visto que o amor natural é egoísta, a ética tem problemas de se afirmar nesse tipo de amor. Já no amor do cristianismo, que leva em conta o pró-

ximo, tal ética se afirma e se estabelece.

O intuito de Kierkegaard é recuperar a ideia de *crístico*, isto é, aquilo que seria tipicamente cristão. Tal concepção depende da recuperação da ideia de dever, e esta, por sua vez, será capaz de recuperar a dimensão ética. O bem supremo no cristianismo é prático e, por isso, ético. A indagação que surge é se o cristianismo seria contrário ao amor natural. Contudo, é instigante notar que, apesar de o pensador considerar o amor natural egoísta e sensual, ele não o despreza plenamente. Sua objeção reside no fato de ele ser outra forma de amar a si mesmo. Nesse sentido, amar o amado não significa amar, mas amar a si mesmo. Por isso, para ele, a única saída possível é transformar o próximo num outro tu ou, com ênfase ainda maior, transformá-lo num primeiro eu. Para Kierkegaard, o amor é mais forte do que a mera admiração. Ele implica abnegação e dever. Logo, o amor a Deus é sempre medido pelo amor ao próximo. Aqui reside o escândalo do cristianismo, isto é, na figura do próximo:

O próximo é o igual. O próximo não é a pessoa amada, pela qual tu tens a predileção da paixão. O próximo não é, de jeito nenhum, se tu és alguém culto, a pessoa culta, com quem tu compartilhas a igualdade dos homens diante de Deus. O próximo não é, de jeito nenhum, alguém que é mais distinto do que tu, isto é, ele não é o próximo na medida em que é mais distinto do que tu, pois amá-lo por ser ele mais distinto pode bem facilmente ser uma preferência, e nesse sentido amor de si mesmo. De maneira alguma o próximo é alguém que é mais humilde do que tu, isto é, na medida em que ele é mais humilde do que tu ele não é o próximo, pois amar alguém porque ele é mais pobre do que tu bem pode ser a condescendência da preferência, e nesse sentido amor de si mesmo. Não, amar o próximo é igualdade... Pela igualdade contigo diante de Deus ele é o teu próximo, mas esta igualdade absolutamente todo homem tem, e a tem incondicionalmente. (KIERKEGAARD 2005, 81)

Cabe notar que o amor ao próximo não exclui o amor ao amado. Afinal, se tal coisa ocorresse, tal amor não poderia ser conhecido como amor a todos. Entretanto, o amor ao amado, embora não seja excluído, não pode ocupar a primeira posição. Desse modo, o cuidado com o egoísmo e com a predileção devem estar presentes em qualquer ocasião, mesmo no amor entre amantes.

Kierkegaard, seguindo a trilha do Novo Testamento, afirma que o amor ao próximo nos torna semelhantes a Deus. Contudo, tal amor é um escândalo e uma ofensa, ou seja, ele escandaliza legalismos e não consegue se adequar a nenhuma definição humana. No entender do autor dinamarquês, é certo que a vida humana sem a companhia da pessoa amada e do amigo é algo difícil. Por isso, para ele, o consolo do cristianismo é uma alegria. Não se trata de uma compensação, mas de alegria. Trata-se de um consolo eterno que não vem após dores e sofrimentos, mas que traz, em si, antecipações da eternidade:

E o consolo cristão não é, de modo algum, uma espécie de compensação pela perda de alegria, pois ele é a alegria: toda outra alegria não deixa de ser, em última análise, apenas desolação em comparação com a consolação do Cristianismo. Ai, tão perfeita não era e não é a vida do homem na terra, que a alegria da eternidade pudesse ser-lhe anunciada como a alegria que ele teve e ele mesmo perdeu: daí resulta que a alegria da eternidade só possa ser-lhe anunciada como consolo. Como o olhar humano não agüenta ver a luz do sol a não ser através de um vidro escuro: assim também é o homem que não pode, de maneira alguma suportar a alegria da eternidade a não ser através da opacidade de sua proclamação como consolo. (KIERKEGAARD 2005, 85)

Nessa perspectiva, o amor ao próximo é imutável, visto que ele é garantido por Deus, que é imutável, e não pelo próximo ou pela relação que duas pessoas estabeleçam. Por

isso, no entender kierkegaardiano, o amor ao próximo supera qualquer amizade humana, pois neste, no caso da morte do amigo, perde-se o amigo que afiançava a relação. Contudo, na relação entre tu e teu próximo, a garantia está na eternidade. Logo, tal relação é imortal. Tal tipo de amor possui a perfeição da eternidade. Porém, tal perfeição nunca será dada pelo objeto amado e nem por suas eventuais qualidades.

As outras formas de amor questionam-se sempre sobre o seu objeto e sobre o próprio amor. Por isso, são, no entender de Kierkegaard, formas imperfeitas. Tal tipo de imperfeição deriva sempre da desconfiança diante do objeto que se ama. O amor cristão não se estabelece em tal base e, portanto, supera tal tipo de relação:

Mas o amor ao próximo dispensa a desconfiança da relação, e por isso não pode de modo algum tornar-se desconfiança frente ao amado. Contudo, este amor não é orgulhosamente independente de seu objeto, sua igualdade de tratamento não provém do fato de o amor voltar-se orgulhosamente para dentro de si com indiferença frente ao objeto; não, a igualdade deriva-se do fato de o amor voltar-se humildemente para fora, abrangendo a todos, e contudo amando a cada um em particular, mas a ninguém exclusivamente. (KIERKEGAARD 2005, 87-88)

Para Kierkegaard, a necessidade de amar uma única pessoa pode ser um obstáculo para o amor cristão, pois este deve amar a qualquer pessoa, visto que nela está sempre a figura do próximo. Nesse sentido, até mesmo o inimigo pode ser o próximo e, por isso, se deve amá-lo, ainda que para tanto tenhamos que apelar para a *cegueira*: “Crê-se que para um homem seja impossível amar seu inimigo, ai, pois afinal os inimigos nem suportam enxergar-se mutuamente. Pois bem, então fecha os olhos – e assim o inimigo se assemelhará ao próximo” (KIERKEGAARD 2005, 89).

O amor ao próximo possui as perfeições da eternidade e exatamente por isso combina tão pouco com tudo aquilo que a mundanidade compreende como bom e digno de aceitação. A proposta cristã reside, portanto, na superação de todas as diferenças. Na superação do valor dado à eternidade e no valor dado ao temporal. Contudo, ao viver na temporalidade, cabe ao cristianismo a tentativa de transformá-lo constantemente. No entender do autor dinamarquês, há uma diferença fundamental entre cristianismo e mundanidade. Eles nunca se entenderam. A igualdade do cristianismo é eterna, e não de ordem temporal. Há uma diferença entre o *télos* de ambas as concepções.

Kierkegaard critica, ainda, o princípio de associação, tão em voga no seu tempo. Por pertencerem a uma mesma diversidade, os homens criam partidos, associações e organizações afins, sem perceberem o perigo de tal coisa. Afinal, se cada um, tanto pobre como rico, resolver viver sua diversidade, ambos se esquecerão da sua condição humana e do imperativo de amar ao próximo. Contudo, também pode ser um equívoco o nobre que deseja, por exemplo, ser percebido no meio dos homens comuns. Ao abandonar a nobreza por amor aos homens comuns, ele pode ser duplamente incompreendido: pelos seus pares, que o julgarão traidor, e pelos pobres, que esperarão dele o papel de um chefe revolucionário.

Com efeito, na perspectiva kierkegaardiana, somente o homem que leva em consideração o eterno descobre o próximo e a igualdade entre os homens. Adquirindo, do próprio Deus, a força necessária para a ingrata tarefa de amar ao próximo. Por isso, *o momento do recolhimento* de um cristão é sempre vivido em meio ao tumulto, isto é, reconhecendo, em todos os momentos, a presença do seu próximo.

O amor ao próximo não comporta imensos desafios apenas para o nobre, mas também para o pobre. A diversidade da pobreza e o conflito não declarado com a nobreza serão os obstáculos mais visíveis aqui. Kierkegaard lembra que um pobre sem inveja do nobre seria incompreendido pelos seus pares e acusado de traição ao seu grupo. Há, no Novo Testamento, uma singular passagem lembrada pelo autor dinamarquês que pode ilustrar os desafios do amor ao próximo e que, a despeito de parecer mais voltada para a situação dos ricos, pode ser aplicada para todos os homens. Conta-se, no texto sagrado, a história de um banquete preparado por um rico para os pobres (Lc. 14:12-13). Curiosamente, a expressão *banquete* torna-se uma linguagem. Não se pode mais usar o termo como sinônimo de doação ou caridade. Os pobres são convidados, ainda que não possam retribuir. O convite é feito aos pobres. Evidentemente, os ricos não aceitariam participar de um banquete com os pobres, pois não suportariam a convivência com a diversidade. O outro lado da história é saber se os pobres aceitariam o convite do rico ou se também se manteriam na posição de fiéis ao seu grupo.

Tanto num caso como no outro, o amor ao próximo significa paz, superação da discórdia da diversidade. Por isso, o amor ao próximo não é aceito pelo mundo: “Por mais ridículo, por mais atrasado, por mais inadequado que possa parecer ao mundo o amor ao próximo, é sempre o mais alto que um homem é capaz de realizar. Mas o mais alto jamais se enquadrou bem nas condições terrenas, pois é ao mesmo tempo de menos e demais” (KIERKEGAARD 2005, 109). Com efeito, o amor ao próximo não pode ser um gesto de teatro, mas deve expressar o quanto, apesar de todas as diferenças entre os homens, nós somos semelhantes. Desse

modo, somente quando o *eu individual* for superado pelo imperativo do amor é que as coisas ficarão melhores entre os homens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS ENTRE A MORAL EM KIERKEGAARD E EM KANT

Para Kierkegaard, notadamente nas *Obras do Amor*, o bem é compreendido como prático, como um ato ou uma obra a ser realizada no mundo. Não se trata aqui mais de uma especulação sobre o amor ou sobre a sua essência, mas, visto que tal coisa é impossível ou mesmo inatingível, resta-nos a atitude do amor. A despeito de Kant também dissertar claramente acerca da vida prática, julgamos que há aqui uma singular diferença entre ambos os autores, pois Kierkegaard não parece interessado numa fundamentação de ordem metafísica para a moral, ainda que a coloque na figura do Deus cristão. O pensador dinamarquês parece, aliás, muito pouco próximo dos temas tradicionais da metafísica e de suas definições. A sua proposta, extraída de uma leitura atenta do cristianismo, parece bem exemplificada no que observa Tugendhat sobre Cristo enquanto um reformador moral:

Pensemos em um reformador moral, como, por exemplo, Jesus de Nazaré. Jesus relativizou e completou a moral então existente no seu povo. Mas mesmo que a tivesse rejeitado inteiramente e posto outra em seu lugar, não teria podido fazer o que fez, e o que todo reformador faz, se tivesse retirado a nova moral *estruturalmente* do social; pois então a nova moral não mais teria sido moral alguma. O que o reformador diz é o seguinte: os conteúdos sobre os quais vos indignais e envergonhais não são aqueles que merecem esses sentimentos; os novos conteúdos que exijo são aqueles cuja observação *deveríeis* exigir uns dos outros reciprocamente. (TUGENDHAT 1997, 67)

Com efeito, o cristianismo apontado por Kierkegaard é tanto possível na medida em que é tributário da filosofia moral kantiana, mas também na medida em que parece dela se afastar. A sua visão sobre Kant é, ao mesmo tempo, a crítica de um tempo e dos deveres considerados bons por essa época.

O dever de amor kierkegaardiano parece igualmente se afastar da proposta kantiana na medida em que advoga a tese paulina do escândalo, isto é, ele seria uma ruptura da lei. Aliás, a tese paulina, em sua totalidade, contempla ainda a ideia de loucura, que se coloca na mão oposta da racionalidade. Tal coisa não equivale a dizer que Kierkegaard era irracionalista, o que parece injusto com um filósofo de uma obra pensada por tantos até os dias atuais, mas sim que ele defende que o amor não pode ser alcançado plenamente pela razão. Talvez, como bem aponta Tugendhat, Kierkegaard e Kant partam do mesmo ponto, mas o dinamarquês o toma como o Deus cristão, enquanto o pensador alemão o toma como o pressuposto racional:

Veladamente, se a gente olha o elemento moral como ordem para a vontade, está pressuposta aqui uma premissa que implica na vontade, a qual teria que soar dessa maneira: “Se tu queres ser racional...” Mas Kant não viu isto como premissa; o imperativo da razão é para ele simplesmente pressuposto, perfeitamente análogo ao mandamento de Deus para o cristão. (TUGENDHAT 1997, 75)

Se Evans tem razão quando diz que “em síntese, para Kant, indivíduos são sujeitos a deveres morais simplesmente por que como pessoas humanas eles são racionais” (EVANS 2004, 69), tal coisa parece contrastar fortemente com Kierkegaard, que julgava que a garantia do nosso dever de amar somente pode repousar em Deus que, por ser imutável, nos fornece tal garantia, e não racionalidade aos ho-

mens, como defendia Kant. Evidentemente, e como já frisamos, há espaço tanto em Kierkegaard como em Kant para o livre-arbítrio, ainda que esse possa contrariar a Deus ou a razão. Segundo julgamos, MacIntyre (1984, 47) realiza, notadamente nesse aspecto, uma curiosa leitura das interpretações kantiana e kierkegaardiana da moral: “Kierkegaard e Kant concordam em suas concepções de moralidade, mas Kierkegaard herda essa concepção, juntamente com a compreensão de que o projeto de dar justificação racional da moralidade falhou”.

O dever de amar, tão bem explorado por Kierkegaard, deve perdoar e ignorar muitas coisas. Ignorar é uma palavra que se não é irracional ao menos flerta fortemente com qualquer tentativa de compreender as coisas dentro de um esquadro racional como aquele proposto por Kant. Kierkegaard chega a dissertar acerca de um amor que deve ser cego. Ora, desde Platão uma das melhores imagens da racionalidade filosófica se assenta no dom da visão. Ao propor que não se dê importância ao que se vê, a ética kierkegaardiana parece caminhar na mão contrária do critério de uma dada racionalidade. Além disso, tal dever de amar é, no entender kierkegaardiano, perfeito, e tal atributo só pode ser dado a Deus. Logo, a racionalidade, como a compreende Kant, não pode ser o seu ponto de partida. Por isso, tal como aponta Evans, o que parece estar no escopo da crítica kierkegaardiana aos conceitos morais desenvolvidos por Kant e mesmo por Hegel é, no fundo, uma crítica destinada à cultura de sua época ao fazer teológico do século XIX, que parece ter transformado a figura do Cristo num mero professor de ética: “A tendência da teologia de Kant a Hegel, e inclusive no protestantismo liberal do século XIX como um todo era reduzir a fé

genuína à ética. Jesus era visto mais como um profundo professor de ética e menos como um divino salvador” (EVANS 2004, 83). Julgamos que há aqui uma instigante diferença entre ambos os pensadores e, certamente, uma inquietante preocupação a ser mais bem investigada.

Abstract: The aim of this paper is to analyze, with approximate order, two ethical positions. To achieve this goal, the text will look in their introductory considerations, the context and objectives of Kierkegaard’s *Works of Love*, since there is clearly expressed the ethics second the Danish author. In its first part, the focus of the article will consist in evaluating the rationality of ethics of duty especially through an investigation of goodwill and freedom, which is developed in the third section of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In the second part, the paper will analyze the speech Kierkegaardian *Thou shalt love*, which is part of the *Works of Love*. Finally, in conclusion, be carried out approaches and pointed out the significant differences between the two thinkers. Here will be used more intensively, also the reflections of commentators from both authors. However, the main focus of the research will take place around the Kierkegaardian reflections, which will be evaluated in a more exhaustive. Reflection on Kant's moral philosophy does not go just the same, but rather seek to understand it in dialogue with the philosophy of Kierkegaard.

Keywords: Love; Ethics; Kant; Kierkegaard.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.

EVANS, C.S. *Kierkegaard’s Ethic of Love*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo - parte II*. Trad. de Marcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução e nota de Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor – algumas*

considerações cristãs em forma de discursos. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_____. *O conceito de ironia* – constantemente referido a Sócrates. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

MACINTYRE, A. *After virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1984.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

VERGOTE, Henri-Bernard. *Sens et répétition*. 2 v. Paris: Cerf/Orante, 1982.