

**UMA RELIGIÃO DO AMOR E DA JUSTIÇA? SOBRE A ÉTICA CRISTÃ A
PARTIR DE *AS OBRAS DO AMOR*, DE KIERKEGAARD**

A RELIGION OF LOVE AND OF JUSTICE? ON CHRISTIAN ETHICS ACCORDING TO
KIERKEGAARD'S *WORKS OF LOVE*

ROBERTO HOFMEISTER PICH (*)



(*) Roberto Hofmeister Pich

Possui Bacharelado em Teologia pela Escola Superior de Teologia (1996), Bacharelado e Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1996), Doutorado em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn / Alemanha (2001). Professor Titular da Escola de Humanidades da PUCRS, onde atua no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Teologia. Bolsista de Produtividade do CNPq, Nível 1B. Tem experiência nas áreas de Filosofia e Teologia, com ênfase em História da Filosofia, Metafísica, Filosofia da Religião e Teologia Sistemática.

E-mails: roberto.pich@pucls.br

roberto.pich@pq.cnpq.br

Resumo: Em *As obras do amor*, Kierkegaard oferece notáveis sequências de considerações sobre o amor no Cristianismo. Elas são uma base poderosa para formular o entendimento da ética cristã – a “segunda ética” de Kierkegaard. Kierkegaard assume que o amor cristão essencialmente não pode ser definido ou descrito. Ao mesmo tempo, é manifesto que o amor se apresenta no Cristianismo como um mandamento ou dever de caráter singular e que a essência do amor cristão pode ser modestamente vislumbrada a partir das descrições que podem ser feitas de algumas de suas obras – todas elas determinações do amor, que Kierkegaard detalha ao seu leitor. Diante da profunda conexão que a teologia cristã dos séculos 20-21 fez, no tocante à ética, entre a fé verdadeira (e, *lato sensu*, o amor verdadeiro) e o compromisso com ações de justiça ou de luta por justiça (social e política), pode-se fazer a pergunta sobre como uma análise tão densa sobre o amor, como a feita por Kierkegaard, se relaciona com a ideia de justiça. Seja qual for a resposta certa, ela traz consigo dois benefícios: compreender o cerne da ética do amor e da religião cristã como religião do amor e oferecer um olhar crítico, base para debate, sobre a tese de que a ética cristã seria essencialmente compreendida a partir do conceito de justiça.

Palavras-chave: Kierkegaard; amor; ética cristã; amor ao próximo; o especificamente cristão; justiça.

Abstract: In *Works of Love*, Kierkegaard offers remarkable sequences of considerations about love in Christianity. They are a powerful basis for proposing the understanding of Christian ethics – Kierkegaard’s “second ethics”. Kierkegaard assumes that Christian love essentially cannot be defined or described. At the same time, it is evident that love is presented in Christianity as a singular commandment and duty and that the essence of Christian love can be modestly glimpsed from the descriptions that can be done of some of its works – being all of them determinations of love, which Kierkegaard details to his reader. Having in view the profound connection that 20th-21st century Christian theology made, with regard to ethics, between true faith (and *lato sensu* true love) and the commitment to actions of justice or the fight for (both social and political) justice, we can put the question about how does such a dense analysis of love, as the one made by Kierkegaard, relate to the idea of justice. Whatever the correct answer is supposed to be, it brings with itself two benefits: understanding the core of the ethics of love and of Christian religion as a religion of love and offering a critical eye – a starting-point for a debate – at the thesis that Christian ethics should be essentially comprehended from the concept of justice.

Keywords: Kierkegaard; love; Christian ethics; love of neighbor; the specifically Christian; justice.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

UMA LONGA INTRODUÇÃO

A julgar pelos estudos de Álvaro L. M. Valls, há um registro de interpretação crítica do conceito de amor segundo Kierkegaard, e nisso em maior ou menor grau do papel do amor na ética de Kierkegaard, ao menos desde a conferência de Theodor W. Adorno, em 23 de fevereiro de 1940, proferida em inglês, nos Estados Unidos da América, intitulada “A doutrina kierkegaardiana do amor” (VALLS, 2000c, p. 87; ADORNO, 1962b (21990b), p. 217-236)¹. Não parece haver margem para disputa sobre a tese de que a ética amadurecida de Kierkegaard está fundada no mandamento do amor. Segundo Philip L. Quinn, A “primeira ética”, de natureza filosófica, ficara em suspenso desde *Temor e tremor* (1843) e até mesmo para trás desde *O conceito de angústia* (1844) – em cuja Introdução Kierkegaard falara por primeiro de duas éticas (KIERKEGAARD, 1923, p. 14, 17 (3-17)) –, uma vez que ela não respondia ao problema da “pecaminosidade do indivíduo singular” (QUINN, 1998, p. 349). Nas últimas décadas, confirma-se na

¹ A presente informação sobre a conferência de Adorno exige uma explicação sobre a data do evento e a data da publicação. Em uma “Nota”, os editores dos *Escritos reunidos* de Theodor W. Adorno (ADORNO, 1962 / 21990, p. 262-263) afirmam que o autor, em 23.02.1940, em Nova Iorque, proferiu uma palestra sobre *As obras do amor*, de Kierkegaard, para um “círculo de teólogos e filósofos fundado por Paul Tillich”. Oficialmente, contudo, e aqui consta o dado que pode trazer alguma confusão, o texto correspondente foi publicado no ano anterior (sic!), em um número de 1939 do periódico *Zeitschrift für Sozialforschung* (ADORNO, 1939/1940, p. 413-429). Como fica evidente, a partir do Prefácio escrito em julho de 1940 por Max Horkheimer, o último número do periódico, do ano de 1939, saiu com muitos meses de atraso, trazendo então a possibilidade de que a palestra de fevereiro de 1940 fosse publicada no periódico de 1939. Afinal, na esteira da migração de muitos de seus fundadores e colaboradores e do próprio *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt para os Estados Unidos da América, a publicação do periódico – como o número 8:3 de 1939 ou, mais exatamente, de 1939/1940 –, passaria a ser feita pelo “Institute of Social Research”, de Nova Iorque. Restabelecida a sua carreira na Alemanha, após a II Guerra Mundial, Adorno publicaria em 1951, em alemão, a versão definitiva do texto anterior em inglês, no periódico *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (ADORNO, 1951, p. 23-38). Essa é, a propósito, a versão que apareceu como “suplemento” na segunda edição, em 1990, do Volume 2 dos *Escritos reunidos* de Adorno, que fora publicado por primeiro em 1962, uma vez que dizia respeito à consideração posterior dada pelo autor aos escritos teológicos de Kierkegaard, algo que não havia sido feito em sua tese de habilitação, publicada originalmente em 1933 e, de novo, no referido Volume 2.

pesquisa que é em *As obras do amor*² que Kierkegaard encontrou a “segunda ética” – tomada do Cristianismo, sem dúvida –, segundo a qual se mostraria como vencer “o hiato entre a exigência moral” sobre o ser humano e as suas “capacidades naturais de viver por ela” (QUINN, 1998, p. 349; sobre a multifacetada recepção, no século 20, da obra em análise neste estudo, cf. FERREIRA, 2000, 5-8, 12, 265-267)³. Em *As obras do amor*, Kierkegaard deu expressão a uma imersão reflexiva na vida cristã na perspectiva do amor e deixou por escrito “considerações” teológico-filosóficas sobre o amor no pensamento cristão – ou melhor, no “Cristianismo” com maiúscula, na religião cristã segundo os seus próprios termos ou segundo o testemunho dos evangelistas e dos apóstolos, em contraste com a cultura e a sociedade cristã burguesa que reduziram o cristianismo a um quase teatral “esteticismo” sem real paixão religiosa⁴ e que caem sob a noção de “cristandade”⁵.

Uma vez que a percepção de estratégias de escrita (incluindo, nisso, as complexas projeções pseudonímicas e os gêneros literários plurais (HANNAY; MARINO, 1998, p. 2; POOLE, 1998, p. 63-67; ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 12-13) e a percepção de contextos de escrita (incluindo, nisso, as articuladas discussões com os pensadores de seu tempo e as experiências com a Igreja Luterana de seu país (HANNAY; MARINO, 1998,

² Em todos os casos, neste estudo, faço uso de Sören Aabye KIERKEGAARD (⁴2013), *As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*, tradução de Álvaro L. M. Valls, revisão de Else Hagelund, Petrópolis – Bragança Paulista: Editora Vozes – Editora Universitária São Francisco.

³ Segundo o mesmo autor (QUINN, 1998, p. 368-373), a obra *Prática no Cristianismo*, assinada pelo pseudônimo “Anti-Climacus”, ocupa um papel semelhantemente importante na ética cristã de Kierkegaard. Nela, a ênfase recai sobre a “imitação de Cristo”, em que o discípulo-imitador é, como um contemporâneo de Cristo, chamado a carregar com Cristo a cruz, a assumir a permanente possibilidade de ofensa (de escandalizar) e, em atitude semelhante de autoesvaziamento, a partilhar de seus sofrimentos. Para a compreensão da ética cristã segundo Kierkegaard, a ética do amor-dever (*As obras do amor*) e a ética do discipulado na cruz (*Prática no Cristianismo*) deveriam ser vistas como complementares. Cf. KIERKEGAARD 1991, p. 9, 61-66, 123-144.

⁴ Isto é, sem envolvimento ou comprometimento existencial com a realidade efetiva diante de Deus ou a partir de Deus. Cf. também PATTISON, 1998, p. 76-77.

⁵ VALLS, 2000a, p. 12, assim explica o que é “a cristandade” segundo Kierkegaard: “[...], multidão sem personalidade nem vida interior, onde todo o mundo é cristão desde o oitavo dia de vida, não por opção consciente mas por razões geográficas, ninguém aprofundando o que significa tornar-se e ser verdadeiramente “cristão”, todos pensando que já estão salvos por Jesus Cristo e que como protestantes podem ter tranquilamente sua vida burguesa na busca do dinheiro e dos prazeres do mundo, sem se lembrarem nem por um instante que O Modelo tem de ser seguido e imitado, e que A Verdade foi crucificada, depois de cuspidada, humilhada, açoitada, ridicularizada pelos estrangeiros e pelos conterrâneos”. Cf. também (VALLS, 2000d, p. 121; KIRMMSE, 1998, p. 28-30).

p. 5-6)⁶) são ferramentas hermenêuticas importantes para compreender Kierkegaard, cabe de início uma nota sobre *As obras do amor* como membro textual do *corpus kierkegaardianum*. Não se está diante de um texto pseudônimo de “polêmica filosófica”, como em *Migalhas filosóficas* (1844), de Johannes Climacus, em que são explorados o modelo socrático de já estar o ser humano na verdade e precisar recordá-la e o modelo distinto (não-socrático) no qual, já no começo, ser humano e verdade se acham totalmente separados, tal que a verdade precisa advir de fora (GARDINER, 2001, p. 80))⁷. Não se tem diante de si um livro que se poderia considerar filosófico-psicológico – em certo sentido, com densidade “científica” de análise –, como *O conceito de angústia* (1844), da pena de Vigilius Haufniensis, que examina a experiência abissal de, partindo da liberdade, estar na condição irreparável de pecado e desdobra no conceito-título uma noção existencial seminal para Kierkegaard, ou ainda como *A doença para a morte* (1849), de Anti-Climacus – tendo Kierkegaard por editor –, que investiga a categoria de relação negativa do eu com o infinito na existência histórica ou, simplesmente, o “desespero” (sobre isso, cf. ROOS, 2019, p. 19ss., 25; cf. também LE BLANC, 2003, p. 84-91; ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 64-65). Tampouco tem-se em mãos, e repetindo autor e editor recém mencionados, um material classificável como “discurso edificante” e que busca promover *o crescimento espiritual* na percepção da essência da religião cristã (como em *Prática no Cristianismo*, 1850). Publicadas em 1847, o mesmo ano do casamento da *ex-fiancée* Regina Olsen⁸ e um ano depois de terem se encerrado as cruéis e desgastantes controvérsias de Kierkegaard com o jornal satírico *O Corsário*, há quem situe *As obras do amor* em um “segundo percurso” de Kierkegaard (Henri-Bernard Vergote), em que, aproximadamente de 1847 a 1849, destacam-se escritos que abordam

⁶ A Igreja do Povo Dinamarquês, de confessionalidade luterana, depois da passagem de uma monarquia absoluta para uma monarquia constitucional, em 1849, no Reino da Dinamarca, transformou-se estritamente em uma igreja estatal; cf. KIRMMSE, 1998, p. 17. Sobre o conflito de Kierkegaard com a Igreja Luterana da Dinamarca, cujo *establishment* tinha forma na pessoa de J. P. Mynster (1775–1854), cf. também ROHDE, 1959, p. 136-144, 151-156.

⁷ Em se tendo no primeiro e no segundo modelo as figuras pessoais de Sócrates e Jesus como mestres da religião enquanto meio para restabelecer a existência em termos de significado absoluto da vida e preocupação suprema sobre verdade e valor, TILLICH, 1986, p. 165, parece aludir aos dois modelos como “Religiosidade A” (sob o mote “identidade”) e “Religiosidade B” (sob o mote “alienação”).

⁸ Kierkegaard e Regina Olsen teriam se visto pela última vez em 17 de março de 1855, pouco antes de ela e o marido, Fritz Schlegel, terem partido para as Índias Ocidentais, para onde Schlegel recebera a nomeação de governador. Regina Olsen faleceu muitos anos depois, em 1904, aos 82 anos de idade. Cf. ROHDE, 1959, p. 150-151.

assuntos centrais da religião e da teologia cristã – escritos esses que, assim como todos os textos entre 1851 e 1855, nos quais predominam as controvérsias contra o *establishment* eclesiástico-cristão do Reino da Dinamarca, são então assinados de forma autonímica (HANNAY; MARINO, 1998, p. 5; VALLS, 2013, p. 9-10).

Em sentido lato, nas reflexões bíblicamente inspiradas para compreender o que é o amor como dever – resumido na fórmula “tu deves amar o próximo” – e o que isso *formalmente* implica e o amor como poder para agir (para realizar obras) obedientemente e o que isso *praticamente* implica, nas quais Kierkegaard progride lentamente, com muitos vai-e-véns, muitas elucidacões e muitos exemplos, permanece ainda algum resquício da metodologia – ou ao menos do objetivo metodológico – da comunicação indireta que tinha sido inaugurada por Kierkegaard com a sua primeira publicação madura, isto é, *O conceito de ironia* (1841). Ora, Kierkegaard, quiçá mesmo como um parteiro, quer a cada página trazer o leitor ao exame de si, ao entendimento do conceito-cerne da ética cristã – sem atenuamentos ou concessões a impedimentos quaisquer para “ver” o amor como tal – e à capacitação para entendê-lo como comando e seguimento prático obediente *dirigido a si*. Se pouco recorre às artes da ironia – entre outras, à fina dissonância e à calculada distância, no discurso contínuo, entre o que se diz/escreve e o que se pensa e intenta, para então, e justamente, conduzir o interlocutor de forma didática para a percepção do que se pensa e intenta – e se não recorre à provocação mais ou menos direta, como em especial nos escritos de 1841 a 1846, em que a ironia ajudou a moldar as fases de transição do modo estético ao modo ético de existência, e então ao modo religioso, no qual a ironia de certa forma se autoimplode⁹, Kierkegaard refuta, sim, a confusão do amor cristão com o amor natural e o amor de predileção e discorre a modo de uma instrução que insta que o leitor *saiba de si mesmo*.

Já Adorno, que sobretudo no início de sua carreira filosófica tivera a explícita companhia das obras de Kierkegaard, a saber, em especial desde os estudos em torno de sua tese de habilitação – *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen* (1933) [*Kierkegaard: a construção do estético* (1933)] (ADORNO, 1962a / 2019a, p. 7-213) –

⁹ Em se compreendendo “o crístico”, a ironia, agora dominada, perde a sua razão de ser; cf. VALLS, 2000b, p. 80: “O cristão tem consciência de si como aquele que tem realidade diante de Deus”. Com efeito, essa realidade/verdade tem determinação na própria história; cf. CROSS, 1998, p. 127, 141-151.

e que segundo Hannay e Marino vira em Kierkegaard um aliado em sua crítica, contra o hegelianismo, à “tirania do conceito sobre o particular” (HANNAY; MARINO, 1998, p. 2), reconhecia na face *teológica* do pensamento de Kierkegaard uma visão mais *positiva* sobre a realidade (ADORNO, 1962b / ²1990b, p. 217-218). Deixando de lado o entendimento de Adorno sobre o texto de Kierkegaard nesse tocante, justamente a confluência entre o particular e o teológico – as determinações singulares do amor e os mandamentos pronunciados por Cristo – é brilhantemente exemplificada em *As obras do amor*. Aqui, Kierkegaard começava a fazer algo que o caracterizou também como pensador, ou seja, uma *exumação* crítica das ideias centrais da religião cristã – e, como produção teológica, o livro *As obras do amor*, concluído no ano seguinte ao “ponto médio” do itinerário intelectual de Kierkegaard, a saber, o *Pós-escrito final não-científico às Migalhas filosóficas*, de 1846, atinge de forma muito própria o objetivo implícito ou explícito que parece dar certa coesão à totalidade do que o *magister* escreveu, ou seja, na perspectiva da existência concreta, e não da existência meramente pensada, o “tornar-se cristão” (PAULA, 2009, p. 127-128). Mais em específico, é o tornar-se cristão de cada leitor singular que se tem em vista – o “leitor” para quem Kierkegaard escreve é efetivamente sempre o “indivíduo” (POOLE, 1998, p. 48-50). Não havia nisso – nesses discursos ou nessas “considerações cristãs” – o propósito de “pregação” ou de “ensino” com peso de autoridade (não são sermões nem catequeses de um ministro da Igreja). Antes, recorrendo também a termos de comparação como o “platonismo” (implicitamente, o *Banquete*, de Platão)¹⁰, o “paganismo” e a cultura cristã da “cristandade”, havia o propósito de análise, exame e percepção do cerne – do sentido original – dos conceitos que expressavam as visões teóricas e práticas *do Cristianismo*. Sobre *esses conceitos* há de ganhar-se compreensão. NAs *obras do amor*, todos eles se subsomem ao e também se encontram no “crístico” (VALLS, 2000c, p. 90): o que é essencialmente ligado a Cristo e, nisso, o que é especificamente cristão; o que é intrinsecamente pertencente à realidade de Cristo e à sua vontade, e nisso *sempre*¹¹. Se os

¹⁰ Um estudo comparativo, e que busca estabelecer um contraste de entendimento, entre o amor do platonismo, ou talvez antes o amor socrático tal como ele pode ser descrito a partir do *Banquete* de Platão, e o amor cristão segundo Kierkegaard, na perspectiva de *O conceito de ironia* (1841), *Migalhas filosóficas* (1844) e *As obras do amor* (1847), pode ser encontrado in: VALLS, 2000b, p. 67-85.

¹¹ Sendo Cristo a realização do amor, O Modelo do amor, Kierkegaard por certo concordaria em dizer que o “crístico” é o que explica o amor, porque Cristo é a “explicação divina do que seja amor”; cf.

termos da religião revelada estão como contexto de fundo tácito, central é perceber que Kierkegaard quer produzir *compreensão* sobre os conceitos norteadores dela, e isso ele faz com mérito filosófico. Mas também o faz, como de novo – embora sem qualquer entusiasmo – Adorno parece ter percebido (ADORNO, 1962b / ²1990b, p. 217-219), para designar, quase a modo de advertência, o que é o aspecto “autônomo” ou o aspecto “separado” – dir-se-ia também o aspecto “próprio” – do cristianismo em comparação com a filosofia e todo o resto (VALLS, 2000c, p. 91). Não parece distante do intuito de Kierkegaard cercar o entendimento do crístico com aquilo que, de forma marcante, o Apóstolo Paulo dissera da mensagem dos seguidores de Cristo, ao compará-la com a do judaísmo e a da sabedoria grega: escândalo e loucura. Quando se apresenta ao pensamento, não há outro recurso senão reconhecer que o crístico se diz no paradoxo, uma vez que o infinito e o eterno ganham realidade efetiva no finito e no tempo – e, nessas dimensões ou modos do ser, ele se diz com todos os deslocamentos possíveis de expectativas da razão (para-doxos) sobre a entidade divina testemunhada na história.

Com efeito, Valls formula o intuito de Kierkegaard de fazer perceber o propriamente cristão acerca do amor quando afirma que esse é um “amor paradoxal”. Afinal, o amor como atitude ou disposição para a ação em direção ao próximo é apresentado como *um mandamento* (VALLS, 2000c, p. 92): com o “Tu deves amar o próximo” – ou formulações semelhantes –, Kierkegaard em certa medida reformula o assim chamado “segundo grande mandamento” em Mateus 22.39¹² e dá a moldura de todo o livro a partir do Discurso II A da Primeira Série de Considerações – em que a Primeira Série de Considerações a bem dizer analisa o mandamento do amor em termos da noção mesma de mandamento ou obrigação (“deves”), em termos do objeto dessa

KIERKEGAARD, ⁴2013, Discurso III A da Primeira Série (“O amor é o pleno cumprimento da lei”), p. 134.

¹² Os “dois grandes mandamentos” aparecem nas seguintes passagens do Evangelho: Mateus 22.37-40; Mc 12.29-31; Lc 10.27-28; Jo 15.17. Com efeito, a partir do próprio grego (“agapéseis”), em Mateus 22.39, com “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”, tem-se o uso do tempo futuro (na segunda pessoa do singular) com sentido de comando, de ação a ser continuamente feita em toda ocasião dali em diante, sempre. O uso de “deves”, por Kierkegaard, traz consigo o peso da noção de “dever” na ética filosófica, especialmente a partir de Kant (cf. abaixo, no corpo do texto). De toda maneira, se é arguível que com o tempo futuro possam ser expressos “comandos” ou “mandamentos”, se comandos expressam “obrigações contínuas” e se a palavra “dever” capta os dois últimos aspectos em conjunto, a versão de Kierkegaard na reformulação “Tu deves amar o próximo” é defensável.

obrigação (“o próximo) e em termos do sujeito dessa obrigação (“tu”)¹³. Por sua vez, a Segunda Série de Considerações a bem dizer dá conteúdo às atitudes ou disposições de ação do espírito – sim, da alma, da vontade que ama – e a atitudes relacionais subsequentes que designam o que Kierkegaard quer dizer com “obras” do amor: examina-se o que o amor ou a pessoa que ama – que é “o amoroso” em sentido crístico – *faz* para o próximo (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 237-431). Nesse sentido, sendo o amor o “fundamento” da vida espiritual, Kierkegaard afirma, no Discurso I, abrindo a Segunda Série de suas considerações, que a mais própria determinação do amor ou do *fazer efetivo* que é o amor é (só e sempre) “edificar”, pressupondo, em confiança, o amor na outra pessoa (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 240-255). Como o próprio Kierkegaard adverte, as “obras do amor” são descritas em modesto número – a sua riqueza “é *essencialmente* inesgotável”; tendo em vista que o amor como tal “*por essência* não pode ser descrito” (KIERKEGAARD, ⁴2013, “Prefácio”, p. 239)¹⁴, falar das obras que a pessoa em amor faz é uma forma tanto modesta quanto central para que se compreenda um pouco do que o amor é¹⁵. Todo e qualquer fazer do amor, de todo modo, nunca é meramente e mesmo primariamente um fazer externo, mas sempre também e primariamente um fazer interno: o modo como o espírito se encontra e se dispõe ao próximo, o modo como estão as suas intenções em seu querer, nas atitudes propriamente chamadas de “amor” (sobre a perspectiva da interioridade, cf. FERREIRA, 2000, p. 21-22, 25-26). Esse fazer interno do amor, na qualidade última exigida do ser humano interior com respeito ao próprio amor e que assim se projeta então para fora e em todas as direções possíveis, pode ser visto como uma ratificação do primado kierkegaardiano da subjetividade¹⁶.

¹³ Pode-se arguir que as considerações sobre “deves”, “o próximo” e “tu”, que ocupam de forma explícita os Discursos II A, II B e II C, respectivamente, são ampliadas no Discurso III A (“deves” e “cumprimento da lei”), no Discurso III B (“tu” e “consciência”) e nos Discursos IV e V (“o próximo” e “amar as pessoas que nós vemos” e “dívida de amor [de] uns para com os outros”). Cf. KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 32-235.

¹⁴ O “Prefácio” da Primeira Série e o da Segunda Série de Considerações são textualmente iguais; ao que tudo indica, a única diferença é que o segundo foi datado por Kierkegaard, a saber, “Outono 1847”.

¹⁵ Em outro contexto, fazendo uso do conceito de “redobramento”, na analogia com o instante que é eterno e o eterno que está no instante, Kierkegaard diz mesmo que “o que o amor faz, ele o é” e “o que ele é, ele o faz”; cf. KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 316. Para todos os efeitos, é justo dizer que, com os propósitos assim esboçados da Primeira e da Segunda Série de Discursos, Kierkegaard quer caracterizar o “agape” cristão em todos os seus pormenores, “por completo” (VALLS, 2000d, p. 122).

¹⁶ Que diz respeito, antes, à qualidade do “caráter” e da “interioridade” do indivíduo concreto, e mesmo à integridade/verdade desse caráter/interioridade do indivíduo concreto, do que ao “subjetivismo” e a noções

Já foi notado pela pesquisa recente sobre Kierkegaard que uma ética do amor soa deslocada na discussão filosófica – na verdade, ela dificilmente sequer é congruente com a definição, que se tornou quase um lugar-comum na filosofia acadêmica, segundo a qual a ética consiste em uma reflexão sobre a justificável representação de uma boa vida humana e sobre as ações e as suas qualidades que se ligam à obtenção daquela dada concepção de vida boa. Como expôs Valls, para Kierkegaard, que propõe uma ética do dever de amar o próximo – sob a suposição do cumprimento do dever de amar a Deus –, uma ética da virtude em termos aristotélicos seria antes uma “estética”, visto que desconhece o papel radical da liberdade na moralidade, ao passo que a teoria kantiana do dever separa de todo a ação moral das paixões e, nisso, do amor (VALLS, 2000d, p. 105-106) – uma teoria utilitarista, ademais, careceria justamente de princípios de dever. No entanto, em direção inversa, como pode um conceito de amor fazer parte da reflexão ética? De que modo o amor, algo volitivo-passional, pode ser apresentado como dever?

De fato, seria *prima facie* mais fácil falar do amor em outros termos: afinal, (a) o amor pode ser instintivo e natural (o amor a si mesmo) e (b) pode ser de predileção e natural (o amor sensual erótico e o amor de amizade), amores esses que respondem a inclinações explanáveis e justificáveis, mas não são obrigações. Se ações com base em tais amores naturais não bastam para que elas se legitimem moralmente, afinal nem parecem ser livres *stricto sensu* nem parecem ter poder intrínseco de universalidade – algo como um poder de amar “a todos” –, então talvez fosse sensato restringir uma doutrina filosófica que conjugasse vontade, liberdade e dever ao sentido kantiano do mesmo, coordenada por princípios de autonomia. Ademais, o dever de amar proposto por Kierkegaard, dado que não traz consigo nenhum direito de reciprocidade para que o agente sob o comando venha efetivamente a amar outra pessoa, está em desarmonia com (c) um amor que se apresenta como troca de justa expectativa (assim como na amizade e no matrimônio). O amor kierkegaardiano – nesse ponto tal como o dever kantiano – é antes abnegado e incondicional, independente de reciprocidade (VALLS, 2000d, p. 109-110). A partir de notas críticas à interpretação de Ernst Tugendhat sobre amor ao próximo

aproximadas; cf. ROBERTS, 1998, p. 177-182. Por semelhante modo, também sobre o amor, nas reflexões teológicas de Kierkegaard em regra não está em apreço tanto a defesa da verdade objetiva do Cristianismo – seja na realidade ou no conceito –, em uma espécie de apologética, mas antes a veracidade subjetiva do ser cristão e da realidade da fé como modo efetivo de existir; cf. DIEM, 1956, p. 11, 14, 20.

e dever, Valls observou corretamente que o vínculo entre amor e atitude moral e entre atitude moral e amor não é claro e exigiria explicar com mais detalhes o que se entende por “amor” na tradição cristã (VALLS, 2000d, p. 111). Para inserir o amor na atitude moral bastaria, por exemplo, como fazem Erich Fromm e Ernst Tugendhat, (d) equipará-lo a “respeito”, no sentido kantiano de respeito incondicional, independentemente de gosto ou preferência, à dignidade humana que todas as pessoas possuem (VALLS, 2000d, p. 112)? Seja como for (cf. abaixo), o amor ao próximo da religião cristã (a “religião do amor”), se é um tipo de misericórdia para com todos – e nesse “todos” está incluído o “diferente”, seja ele quem for –, teria (ao menos indiretamente) sido distinguido por Sigmund Freud de algo que, outra vez, seria mais natural e razoável, isto é, de uma (e) “religião da verdade”, que geraria um princípio ético – em certo sentido um princípio de amor – de simplesmente fazer ao outro “justiça” e dar-lhe “tratamento justo” (VALLS, 2000d, p. 113-118; FREUD, 1999, p. 780; FREUD, 1974, p. 232, 238-240). Esse princípio ético-religioso constituiria algo como um amor por merecimento, em analogia à ideia de que uma pessoa “bela” tem mérito estético para que seja amada, o que traz a óbvia consequência de que nem todos são dignos do amor (FREUD, 1974, p. 232, 238-240). Em contraste com isso, porém, a religião cristã ensina o dever de amar o próximo – que, sim, pressupõe, por certo em função de sua base na religião revelada, um postulado *de poder assim amar* –, e esse amor será tão paradoxal ao entendimento natural quanto o escândalo-loucura da paixão e da ressurreição de Cristo o é: afinal, o “feio” é objeto *pleno* desse dever tanto quanto *o imerecedor* e *o injusto* cujo pecado se encobre e se perdoa (cf. abaixo, a Subdivisão 3).

É inegável que o amor-dever do qual Kierkegaard fala pressupõe ou depende da fé como o ter-se colocado do indivíduo, em espírito, diante do Deus revelado em Cristo, em um “salto” de decisão existencial livre, sem mediação racional possível, (VIALLANEIX, 1977, p. 47-99; VALLS, 2000f, p. 181-187; LE BLANC, 2003, p. 88-91; FARAGO, 2006, p. 158-180) e que tem como consequência uma articulação singular (reconciliada) do espírito como síntese de finitude e infinitude. *Logicamente* – por certo, também *metafisicamente* –, o amor a Deus segue imediatamente a essa condição ou simplesmente é essa condição de fé transfigurada, bem como o amor ao próximo. Nesse sentido, pode-se subscrever a tese de Roos de que o amor, como relação com a mediação

para a síntese infinito-finito no indivíduo amado por Deus e como obra desde essa mediação para o próximo amado como “tu” pelo amoroso, é o conteúdo mesmo do paradoxo, do vínculo infinitude-finitude, eternidade-temporalidade (ROOS, 2019, p. 23-24). Ademais, é arguível que Kierkegaard vê no amor algo como paixão e sentimento, ou antes determinação da vontade, do querer, que na tradição agostiniana, por exemplo, é entendida como poder de decidir e poder de amar (que, sobretudo por abarcar o momento da liberdade e supor o entendimento, não é o mesmo que desejar e, em um aspecto que parece especialmente caro a Kierkegaard, tampouco é o mesmo que “gostar” (PICH, 2019, p. 27-60; PICH, 2005a, p. 175-206; PICH, 2005b, p. 139-157)). E é defensável que, como determinação da vontade, o amor se constitua como dever, porque a vontade do agente, determinada diante de Deus, está justamente determinada a fazer a vontade de Deus cujo conteúdo é assumido pela fé: *nesse sentido*, portanto, o amor do agente – ou, o que é o mesmo, o agente que ama – se determina para amar como Deus ama. Nesses termos, o amor-dever do Cristianismo é sobrenatural – conceito que oscila entre *antinatural* e *além do natural* – e tem diferenças, talvez até mesmo conflitos, com os tipos (a), (b), (c), (d) e (e) de “amores” acima alinhados. Seria esse amor-dever até mesmo “antinatural” no sentido de esboçar uma tamanha racionalização que, ao final, só conotaria, escondida em seu registro inconsciente, alguma neurose muito primordial?

Como moldura da ética do amor de Kierkegaard, tem-se enfatizado em especial a sua dívida para com a ética kantiana do dever – com a qual Kierkegaard interagira já desde *Temor e tremor*, de 1843 (VALLS, 2000d, p. 123). Também Kant dissertou sobre o “amar o próximo” e teria visto na associação do dever ao comando de amar o próximo o perigo de uma contradição – no sentido de o agente ter de “gostar” do próximo, em que o amor seria antes um sentimento, e não a vontade, e tal que esse dever simplesmente não poderia pressupor, na realidade humana, um poder. Essa contradição só poderia ser evitada se o amor-dever em questão, como explica Valls, fosse entendido como “esforço por gostar de cumprir os nossos deveres em relação a este próximo” (VALLS, 2000d, p. 124), no sentido de buscar adquirir mais e mais um respeito pela lei moral como tal. Na *Crítica da razão prática* (1788), de Kant, os dois grandes mandamentos da religião cristã teriam sido harmonizados com o “respeito por uma lei que ordena o amor e não deixa à escolha arbitrária o fazer dele um princípio”, mas o “amor prático”, no tocante aos deveres de amor para com Deus e o próximo, é antes o agir/obedecer “prontamente” e “de bom

grado” – voluntariamente, com boa vontade, etc. –, que não pode ser ordenado, mas apenas recomendado a título de aspiração (cf. KANT, ¹³1996, p. 205¹⁷; *apud* VALLS, 2000e, p. 130), para o melhoramento / aperfeiçoamento do agente. As leis morais máximas do Evangelho são, de fato, leis de perfeição moral, mas a observância ou mais simplesmente a obediência a elas não pode ser vista estritamente como um ideal moral, mas antes – e no máximo – como um “ideal da santidade”, porque aquelas leis máximas não podem ser humanamente cumpridas, podendo somente – e, nesse sentido, *devendo* – ser objeto do contínuo e significativo esforço prático de assemelhação (KANT, ¹³1996, p. 205-206; *apud* VALLS, 2000e, p. 131). Seja como for, Kierkegaard não identificava na ética do amor-dever a *primeira ética* (cf. acima), mas antes uma que trouxesse meios para *superar* a dívida para com o bem absoluto.

Que Kierkegaard, como Kant, entende que a reflexão ética apresenta ao ser humano uma exigência normativa profunda, a modo de obrigação universal e incondicional, isso é evidente. Mas ela *pode*, afinal, *ser cumprida*? Pode *naturalmente* ser cumprida? Ao descrever a moldura kantiana da ética do amor-dever de Kierkegaard, Philip L. Quinn lembrou que, na percepção de Kant – em *A religião nos limites da razão somente* (1793) –, a natureza humana está maculada por um “mal radical”, inserido nela pela própria liberdade (QUINN, 1998, p. 350). Em função dele, o mesmo sujeito moral que é ou pode se constituir como sujeito autônomo – e que pode agir de acordo com um conjunto de lei morais absolutas, cuja forma é dada pela razão e cuja validade é como a de um comando divino – é aquele que trouxe para si uma propensão interna de fraqueza da vontade, pela qual as máximas autorizadas da razão prática, que passam pelo teste do(s) imperativo(s) categóricos, são corrompidas e ignoradas. Se, pela autonomia de livre determinação de si à razão, o agente moral deve dar o seu máximo na luta contra o mal radical, o que ele faz é avançar a cada ato moral no esforço de fechar o abismo entre exigência e cumprimento, embora, na realidade, ele não possa fechá-lo de todo (QUINN, 1998, p. 350; KANT, 1995, p. 29-178; cf. também HÖFFE, 2012, p. 379-400). A “primeira ética”, filosófica e secular, em termos kierkegaardianos, não pode, portanto, ter

¹⁷ A passagem se encontra em uma Seção da “Terceira Parte Principal” da “Analítica da Razão Prática” (Primeira Parte da *Crítica da razão prática*), intitulada “Dos fatores impulsionadores [ou: das forças impulsionadoras] da razão prática pura” (cf. KANT, ¹³1996, p. 191-212).

pleno sucesso de realização: por ela, o ser humano não atinge e perfeição moral que é nela mesma legislada. Kant entendia que só a partir desse esforço máximo e dessa simultânea constatação da condição humana de fazer mau uso da liberdade original e estar no mal – que evidencia que o agente fica sempre aquém da perfeição moral – faria sentido (e seria digno) pensar na solicitação da ajuda divina, por meio de graça sobrenatural, em cuja intervenção caberia ter esperança (QUINN, 1998, p. 351).

Sem dúvida, Kierkegaard pressupõe que os grandes mandamentos são leis de perfeição moral e, nesses termos, muito mais do que as obrigações na filosofia prática kantiana, constituem as máximas exigências práticas possíveis ao ser humano. Ao mesmo tempo, ele parece também assumir que o dever de amar o próximo precisa chegar ao ser humano como um comando vindo ou revelado desde fora, por um legislador como o próprio Cristo. Por certo, o seu conteúdo de outro modo – isto é, por meio puramente natural – não seria inequivocamente aventado pelos agentes humanos nem esses teriam motivação para cumpri-lo, em função de seu estar no pecado ou na pecaminosidade. Em razão dessa última condição, o mesmo amor-dever ao próximo tampouco pode ser realizado. De fato, o abismo entre a exigência de perfeição moral da mensagem cristã e o poder de realizar essa mesma exigência nunca foi tão brutal (QUINN, 1998, p. 353).

No entanto, nada em *As obras do amor* aproxima Kierkegaard do resignado gesto kantiano de, diante do tamanho da tarefa, cuidar para que o melhor de si seja feito no intuito de cumprir a lei moral na íntegra. Nenhuma pessoa em condição de vida qualquer é exonerada e excluída por Kierkegaard no tocante ao cumprimento do comando divino de amar o próximo (FERREIRA, 2000, p. 59-61) em obras de amor totalmente singulares, cuja descrição mostra, em princípio, que só em uma religião como o Cristianismo elas sequer são elaboradas ou ganham forma. Para a posição radical do comando ao agente humano e para a assunção de que ele pode ser cumprido, as razões de Kierkegaard são teológico-transcendentes. Afinal, o “termo médio” que torna possível o amor ao próximo é Deus ou a “relação com Deus” (KIERKEGAARD, 2013, Discurso III A, Primeira Série (“O amor é o pleno cumprimento da lei”), p. 136-137); o “termo médio”, nesse sentido, encontra-se no amar *em* Deus e *a* Deus (como primeiro dever absoluto). Em toda obra ou determinação do amor ao próximo, o comando tão infinitamente grande de *amar* o próximo como Cristo – O Modelo – amou a todos é cumprido por causa da ajuda de Deus

– a obra do amor nunca é imediata – e, com isso, o luterano Kierkegaard pode estar seguro tanto de que as “limitações no amor” são vencidas (VALLS, 2000e, p. 153) quanto de que as obras, que são o próprio sinal dessa vitória e se realizam como esforços de gratidão, são devidas a Deus somente (QUINN, 1998, p. 364; FERREIRA, 2000, p. 18-21)¹⁸. Afinal, não é disso que a religião cristã fala quando tem uma palavra sobre a graça ou o favor divino para com o ser humano, isto é, sobre o dom disponível sempre que ele se vê impotente para obter o que lhe é incondicionalmente importante?

**

Sendo, pois, manifesto que o amor se apresenta, no Cristianismo, como um mandamento ou dever de caráter singular e que a essência do amor cristão pode ao menos ser modestamente vislumbrada a partir das descrições que podem ser feitas de algumas de suas obras – todas elas determinações¹⁹ do amor, que Kierkegaard detalha ao seu leitor –, parece oportuno inserir aqui uma intenção ou um tema de estudo que advém conscientemente da reflexão ética na teologia cristã de hoje, mesmo reconhecendo que ele é abordado um tanto secundariamente em *As obras do amor*. O propósito de abordá-lo é de, por aproximações e diferenciações com *o propriamente cristão* na interpretação de Kierkegaard, justamente ganhar compreensão da sua versão da ética cristã do amor. Trata-se do conceito de justiça e de noções adjacentes a ele.

¹⁸ QUINN, 1998, p. 367, trabalha a ideia do amadurecimento ou tornar-se íntimo no amor-dever, desde o comando à transformação de si, passando pela gradativa compreensão do amor pelas obras, tal que o agente torna-se “um” com o mandamento do amor e quase o esquece como lei – a “Conclusão” de *As obras do amor*, inspirada em 1 João 4.7, no status de “palavras de um veterano”, ratificaria essa leitura.

¹⁹ Falar das obras do amor como “determinações” do mandamento de amar, a segunda “lei” máxima da ética cristã do amor, parece de fato correto e guarda analogia com a linguagem do Discurso III A da Primeira Série de Considerações. Afinal, dizia-se ali, KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 128ss, que a lei contém indeterminação sobre o agir (é como um *projeto*), e que o amor determina a lei (é como uma *concretização*, pois o amor faz a vontade de Deus, o próprio amor, na realidade efetiva). Analogamente, pode-se dizer que a lei ou o mandamento de amar o próximo não tem limites em suas determinações ou determinidades, e essas são as obras do amor que, na essência, é inesgotável. Cf. também SŁOWIKOWSKI, 2018, p. 184-191.

É sabido que a teologia cristã dos séculos 20-21 – em diversas de suas versões ou correntes, desde a teologia política, a teologia da esperança até as diversas teologias da libertação (cf., por exemplo, GUTIÉRREZ, ⁶1986, p. 177-206) – trouxe para o centro de sua reflexão, no tocante à ética, a conexão profunda entre a fé verdadeira (e, *lato sensu*, a caridade, o amor verdadeiro) e o compromisso com ações sociais e políticas crítico-proféticas (crítico-denunciadoras), libertadoras e transformadoras no mundo concreto e no tempo determinado da história. Isso se deveu – e se deve ainda –, em especial a partir das formulações da teologia da libertação em sua primeira fase, ao quadro de (a) profundas desigualdades sociais moldadas pela concentração de riqueza de poucos e pobreza extrema e desumana de muitos, de (b) profundas injustiças políticas como concentração de poder e mecanismos opressores de violência voltados à preservação das diferenças de poder e riqueza entre grupos, classes e países e de (c) sociedades injustas e desiguais no tocante ao respeito aos direitos humanos, fundamentais e civis e à promoção de expectativas de vida digna e plena. Diante disso, um olhar retroativo, a partir daqui, para a reflexão sobre o amor cristão que Kierkegaard elaborou parece ser de pronto legítimo e relevante. No tocante à ética cristã defendida pela teologia da libertação, que tanto marcou o catolicismo e o protestantismo na América Latina das últimas décadas, a solidariedade preferencial com o pobre injustiçado – sujeito histórico primaz da revelação divina (LIBANIO, 1987, p. 109-115, 270-271) –, o oprimido, o marginalizado nas sociedades do mundo capitalista moderno – pós II Guerra Mundial –, e a consequente articulação de discursos e práticas que se dirigem a um mundo mais igual e justo teve a mais óbvia inspiração evangélica em Mateus 25.35-46, texto que não é explorado em nenhum dos Discursos de *As obras do amor* de Kierkegaard. Nas fases mais recentes da(s) teologia(s) de libertação, na América Latina e além (BIEHL, 1987) – e independentemente das ponderações sobre frustrações de expectativas (de esperança e mesmo de utopia) no tocante à realização da libertação histórica dos pobres (MO SUNG, 2008, p. 39-63) –, outros compromissos de solidariedade e justiça se acrescentam à perspectiva social e política da ética cristã focada na solidariedade e justiça com o pobre, a saber, aqueles com o “excluído” em sentido mais amplo. Nesse sentido, exerce-se crítica às desigualdades e aos preconceitos de gênero, cor e etnia, articulando a defesa dos direitos humanos inalienáveis como vida (integridade física e psíquica), liberdade de pensamento, de consciência e de religião, agindo em prol da ampliação da promoção de igualdades de direito na participação social e na atuação institucional e política, etc., bem

como dando suporte à rejeição de sistemas sociais e econômicos que vão em direção contrária ao uso responsável dos recursos do planeta e ao uso respeitoso da criação de Deus para o benefício de todos (ROCHA, 2008, p. 963). Com respeito a todos esses enfoques, fala-se aqui de compromisso com a “justiça” para resumir, em um conceito normativo central tanto para a ética filosófica quanto para a filosofia política, o profundo sentido social e político da ética cristã nos tempos de hoje.

Na filosofia prática contemporânea, a “justiça” tem o status de ideia normativa central, seja na ética ou na política, ainda que pareça ser correto dizer que, na ética em específico, o conceito orientador da qualidade das ações moralmente justificáveis é o conceito de “bem” (HORN, ³2012, p. 93). Seja como for, nas perspectivas interpessoais de ação – na vida com outras pessoas como na vida em uma sociedade politicamente organizada e dotada de agentes políticos institucionais –, a reflexão sobre a realização do bem para outros em múltiplos tipos de ação tem inevitavelmente papel central, papel esse que é captado pela ideia de justiça e suas determinações. Há um sentido mínimo de “justiça” com o qual se pode trabalhar na sequência deste estudo? Aparentemente, sim. Em coerência com a perspectiva do comando de amar *o próximo* da ética do Cristianismo, o sentido que aqui se busca deveria ser orientado pela perspectiva de ações justas para com os outros – outros indivíduos e a sociedade. Kierkegaard não aborda em nenhum momento aquilo que seria a justiça em sentido geral como plena “retidão” de caráter e espontânea disposição de obediência às leis e aos princípios morais, a virtude da “justiça geral” da ética aristotélica (*Ética a Nicômaco* V 3, 1129b19-24; V 5, 1130b7-29). As suas menções explícitas estão conceitualmente próximas da “justiça particular” (*Ética a Nicômaco* V 4-9), uma virtude entre outras virtudes, da tradição aristotélico-tomista, como virtude que determina ações virtuosas no tocante às relações entre os seres humanos, no sentido de dar a cada um o que lhe é devido – a cada um o que é seu, em matérias de honra e fama, dinheiro, sustento e posses – na perspectiva da parte para com o todo (justiça distributiva) e na perspectiva de relação de um com o outro ou de uns com os outros, em trocas voluntárias ou consentidas de bens e serviços (justiça comutativa). Nesse último caso, se o devido (a igualdade justa) a cada um é desrespeitado, entra em cena a justiça corretiva ou reparadora do mal cometido (*Ética a Nicômaco* V 7, 1132a18), que tanto se apoia na quanto dá forma à justiça penal (HÖFFE, ⁵2015, p. 22-25, 84-89),

ela mesma ligada, institucionalmente em sociedades organizadas, ao direito penal. Esse sentido de justiça, “relativo à parte endereçada” (HORN, ³2012, p. 93) pela ação – pessoa, grupo ou instituição –, captado pelo “suum cuique tribuere” na formulação do jurista clássico-tardio Ulpiano, embora a ideia já aparecesse em Platão, *República* I 331e e 332b-c (HORN, ³2012, p. 97), foi histórica e gradativamente associado a bens moldados segundo a ideia, a defesa e a promoção de direitos (humanos, fundamentais, civis, etc.), em perspectiva individual e social e, sobretudo, em perspectiva de igualdade das pessoas envolvidas. Por isso mesmo, a justiça “relativa à parte endereçada” é complementada e equilibrada pela perspectiva “comparativa” ou de “determinação de relação” no tocante à coordenação da distribuição de bens e direitos, e a isso se liga, moderna e contemporaneamente, a dimensão de “igual distribuição” ou “igual divisão” (HORN, ³2012, p. 93). Kierkegaard assume um discurso sobre práticas de justiça feitas por e entre pessoas, mas também por pessoas enquanto representantes de instituições que administram e coordenam a justiça em sentido legal e com o poder de julgar – isto é, a “justiça legal”. O seu discurso, em *As obras do amor*, está mais próximo da reflexão sobre justiça em termos do “suum cuique tribuere” em sentido lato, mas tanto o seu discurso quanto a perspectiva da teologia contemporânea esboçada acima se associam de maneira não conflitiva à perspectiva comparativa e igualitária das ações de justiça.

Se o amor é essencialmente indescritível, mas pode só aproximadamente ser compreendido, justamente pela descrição muito parcial e modesta de algumas de suas obras, em que sentido as obras do amor descritas por Kierkegaard na Segunda Série de considerações, e que, portanto, mostram um pouco da essência do amor cristão, indicam que o especificamente cristão no amor traz consigo um sentido inequívoco de justiça social? Seja qual for a resposta certa para a pergunta pelo vínculo e pela disparidade entre ética do amor-dever e justiça como valor normativo e obrigação prática na ética cristã elaborada por Kierkegaard – e seja o quanto a resposta confirmar ou não a importância da pergunta em sentido interno ao escrito de Kierkegaard –, ela traz consigo dois benefícios: compreender o cerne da ética do amor e da religião cristã como religião do amor e oferecer um olhar crítico – uma base para debate – sobre a tese de que a ética cristã seria essencialmente compreendida a partir do conceito de justiça ou mesmo solidariedade com o injustiçado. Para percorrer esse caminho investigativo, propõe-se analisar de forma mais detalhada ao menos quatro Discursos de *As obras do amor* que

em conjunto oferecem conexões relevantes entre a figura do próximo que é o destinatário de toda obra do amor (Subdivisão 1) e determinações das obras do amor, em modulações específicas do dever de amar, que tangem o que se poderia chamar, em sentido geral, de “justiça” e “obras da justiça” (Subdivisões 2, 3 e 4). Nas Considerações Finais, a pergunta formulada acima ganha resposta na medida em que ao próprio do amor cristão pertence ou não a determinação “justiça” ou “obras da justiça”.

Diante da proposta conceitual de investigação acima esboçada, pode parecer surpreendente que o Discurso VII (“Misericórdia: uma obra do amor, mesmo quando ela não pode dar nada e nem consegue fazer nada”), da Segunda Série de Considerações (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 355-371), não seja, a seguir, objeto de um estudo pormenorizado. Em si, o próprio Discurso VII traz as razões para essa ausência de abordagem, e para isso cabe perceber a singularidade do enfoque da obra de misericórdia que Kierkegaard tem em vista. Kierkegaard precisamente não enfoca o “contínuo discurso mundano sobre a beneficência, as obras caridosas, a liberalidade e as dádivas e o dar e mais dar” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 355). Essas obras importantes de “generosidade” e “liberalidade” com o dinheiro e os bens materiais, por meio das quais são combatidas, sim, “a pobreza e a miséria”, são ou podem ser feitas por cidadãos e agentes da sociedade e do mundo, bem como por suas instituições – por certo, podem e devem ser feitas por cristãos e instituições cristãs nesses mesmos papéis e no mesmo propósito de beneficência social, segundo um atravessamento de fronteiras de discurso entre sociedade e comunidade cristã que se liga ao que Kierkegaard chama de “tom mundanamente clerical e clericalmente mundano” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 355). No entanto, elas ainda não são “*essencialmente*” a misericórdia que o Cristianismo exige de todos: dito de outra forma, trata-se de uma “indecência” e uma “injustiça” que a obra do amor chamada misericórdia não seja explicitamente proposta para o pobre e o miserável, no sentido de que podem e devem “exercer a misericórdia” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 355-356). A misericórdia da qual se fala é, com efeito, algo que se tem no coração – onde não estão bens materiais e dinheiro. Generosidade e misericórdia, portanto, não são o mesmo: a segunda não se segue da primeira, a primeira em certa medida – ou mesmo sem medida nenhuma – sempre se segue da segunda. Ratificando a tese de que toda obra do amor pressupõe e traz consigo a forma interna da ação (cf. FERREIRA, 2001, p. 188-190, 193-

194), a misericórdia em questão é a determinação do amor quando, a partir da compaixão com quem não tem recursos e sofre, o amoroso se esforça de todo o coração e realiza em favor daquele tudo o que pode, mesmo quando, paradoxalmente, “não tem nada para dar e nem tem condições de fazer nada” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 357; FERREIRA, 2001, p. 191-193). Também ao pobre e ao miserável é ordenado e concedido dar a partir de sua própria pobreza e miséria – portanto, mesmo se, a título de comparação, um agente amoroso fosse tal qual um “bom samaritano” sem recursos materiais quaisquer, mas, ainda assim, pudesse estar inteiramente comprometido, no seu coração e nas ações que a sua vida, a sua existência e os seus pensamentos permitem, em fazer o que fosse possível para aliviar as perdas e as dores do desafortunado que ele encontra pelo caminho (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 357-358). Além disso, no Discurso VII – no qual, a propósito, Kierkegaard oferece uma dura crítica ao valor do dinheiro e da riqueza como metas mundanas (uma idolatria), cuja posse e cujo uso são contrastados com a misericórdia como meta da eternidade (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 359-371) –, também a misericórdia externa que resulta na solidariedade cristã-burguesa para o benefício material dos desafortunados, à qual Kierkegaard *não dá atenção*, não traz nenhuma indicação de que seja dirigida a pessoas que são percebidas, pelos agentes solidários, como injustiçadas – com esse nível de percepção crítica da sociedade, o Discurso VII da Segunda Série não trabalha.

1. O PRÓXIMO

É inegável que a ética kierkegaardiana do amor traz a marca da alteridade. O objeto do amor que tem a forma do dever é “o próximo”, e esse está, sim, em oposição ao “eu”. O próximo se encontra na figura do “tu”: o outro diferente de mim a quem chamo de “tu”.

No Discurso II B, “Tu deves amar “o próximo””, de *As obras do amor*, a categoria “próximo” no pensamento cristão é objeto de reflexão. No cabeçalho inicial, fica explícito que Kierkegaard defende que (a) o amor-dever cristão “descobre e sabe que o próximo existe” e (b) descobre e sabe que “cada um é o próximo”. Dito fica, ademais, que é só pelo amor ao próximo que “o egoístico da predileção” é extirpado e “a igualdade do

eterno” é preservada (KIERKEGAARD, 42013, p. 63)²⁰. Embora os pontos (a) e (b) fiquem muito próximos um do outro em significado, há nuances distintas, que podem ser assim expressadas: (a’) quem e o que é o amado que é o objeto do amor-dever e (b’) quem no mundo ele é.

O item (a’) consiste em distinguir *quem é o amado* pelo amor-dever em conjunto com *o como* o amor-dever ama *o seu amado*, descobrindo, pois, “o próximo”. De modo explícito, o próximo como o amado do amor-dever cristão é explicado por contraste com (i) “o amor natural e a amizade”, (ii) o amor que nasce do “instinto” e da “inclinação” e (iii) a “predileção”. As formas (i), (ii) e (iii) do amor não são estanques, mas antes se cruzam. Assim, pois, o amor natural pode ser instintivo, como no amor de si e dos filhos e parentes, que Kierkegaard não discute no Discurso II B; no amor de amizade²¹, por certo há inclinação ao semelhante a si e, em função de uma falta lamentada de algo que se deseja, ao que o outro possui e lhe completa; ademais, seja no amor sensual, no amor instintivo ou no amor de amizade, há predileções, pois algum(ns) objeto(s) é(são) amado(s), mas nem todos. Parece correto dizer, pois, que, nas formas (i), (ii) e (iii) do amor, há sempre duas qualificações: o amor ali é natural e também exclusivo. Mas só o amor ao próximo, que é “espiritual”, é o amor “do Cristianismo” ou é o amor que é próprio do Cristianismo (KIERKEGAARD, 42013, p. 63).

Nada leva a pensar que o amor ao próximo *faz oposição* ao amor natural e ao de predileção no sentido de militar contra, agir para reprimir ou mesmo suprimir esses

²⁰ Na ideia de “igualdade do eterno” está, sim, a ideia de que no amor-dever ao próximo, em distinção a outros amores – que mudam em termos de inclinações-sentimentos e de objetos e desesperam-se diante da dor e do sofrimento –, está-se “eternamente seguro contra mudança e desespero”; afinal, a sua estabilidade segue a eternidade da lei que o enuncia; cf. QUINN, 1998, p. 354, 356-358.

²¹ É razoável supor que, quando fala do amor de amizade, que é um amor natural e de predileção ou preferência, Kierkegaard tenha parâmetros platônicos e aristotélicos. Nos dois casos, tem-se amores condicionais, há condições a serem cumpridas para que o amor seja dado – e, com isso, Kierkegaard os entenderá como “egoísticos”. Se, em Platão, é correto dizer que se ama em alguém somente se há nele (e assim é identificado) algo que seja “belo e bom”, em Aristóteles a amizade pressupõe – ou antes encontra como termo intermediário e elo de conexão entre as partes – ao menos um dos seguintes itens: “interesse”, “prazer” e “virtude”. A amizade em função dos bens de caráter ou, mais simplesmente, da virtude, a mais elevada dentre as três formas básicas existentes, sugere existir admiração entre os amigos. Além disso, na doutrina aristotélica, que contém elementos “estéticos” e “éticos” no jargão kierkegaardiano, a amizade entre os relacionados contém “aspectos de reciprocidade”, a saber, mútuo reconhecimento, “semelhança” e “correspondência”. Cf. VALLS, 2000e, p. 132-134; cf. também CORCILIUS, 2011, p. 224-226.

amores. Mas o amor-dever do Cristianismo só se caracteriza como amor “a Deus e ao próximo”²², e é só esse amor que o Cristianismo elogia como “o verdadeiro” (KIERKEGAARD, 42013, p. 64). Ainda que essa linguagem possa levar a confusões – afinal, como o amor natural e o de predileção são “amores”, se não são verdadeiros? –, a mensagem é clara o bastante: a palavra utilizada é a mesma (“amor”) e ela implica uma “paixão” ativa que, em termos relacionais, direciona o amante *prima facie* a um outro termo-objeto²³. Mas, ao menos nos casos em que o discurso de Kierkegaard acentua diferença e conflito, sobretudo por causa do “egoístico” no amor natural e de predileção, nem “amor” e nem “paixão” nos três casos em maior destaque – amor sensual, de amizade e ao próximo – têm sentido unívoco. Kierkegaard fala de três coisas distintas. “Amor” essencialmente designa a disposição de ação que “amor ao próximo” ajuda a compreender, e esse amor, como é explicado no Discurso III A (“O amor é o pleno cumprimento da lei”), é em sua essência não egoístico, sacrificial e de doação (KIERKEGAARD, 42013, p. 137) (cf. abaixo). Nessa condição de verdade, entende-se que Kierkegaard diga que o amor ao próximo “destrona” os amores naturais (KIERKEGAARD, 42013, p. 63-64)²⁴. No entanto, segue sendo o caso que aquele que está na condição (na mediação) para o amor-dever naturalmente ama a si mesmo, ama ou pode amar sensualmente e ama ou pode amar os seus amigos. Na base disso, Kierkegaard parece admitir, afinal, que os amores diversos têm um sentido unívoco comum, ainda que derivado, porque e sempre que o amor-dever (“o verdadeiro”) está em todos e impregna a todos: todos os demais amores se redimensionam nele porque estão repletos dele

²² E razoável dizer que, no pensamento de Kierkegaard, o amor a Deus e ao próximo podem ser vistos em uma unidade de condição do amante, ainda que os “objetos” ou termos do amor sejam distintos: só no amor a Deus tem-se a mediação para amar todo ser humano como próximo; se o amante ama o outro ser humano como próximo, ama a Deus e o ama em Deus. Cf. acima, na Introdução.

²³ KIERKEGAARD, 42013, p. 69: “A paixão tem sempre esta característica incondicional: ela exclui sempre o terceiro, quer dizer, o terceiro é a confusão. Amar sem paixão é uma impossibilidade; mas a diferença entre o amor natural e o amor cristão é por isso também a única diferença eterna possível da paixão. Uma outra diferença entre o amor natural e o amor cristão não pode ser pensada”.

²⁴ Sobre a perspectiva de diferença e conflito (ainda que não automaticamente de anulação) entre o amor-dever cristão e os amores naturais, cf. KIERKEGAARD, 42013, Discurso III A, Primeira Série (“O amor é o pleno cumprimento da lei”), p. 143: “Há efetivamente um conflito entre o que o mundo e o que Deus entende por amor. É bastante fácil obter uma unidade aparente (como aliás já é aparente no emprego de uma única e mesma palavra: amor), em compensação é mais difícil de captar corretamente o desacordo; mas esta dificuldade é incontornável para que se conheça a verdade”. Cf. id. *ibid.*, p. 144: “Mais além o mundo não consegue jamais chegar com sua definição do que seja amor, porque ele não tem Deus nem o próximo como determinações intermediárias. Aquilo que o mundo honra e venera com o nome de amor é a solidariedade no amor próprio”.

(KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 136). Se o redimensionar – Kierkegaard fala de “impregnar”, “transformar”, “extirpar”, etc. – significa tirar o controle do egoísmo no amor natural ou antes eliminar ou suprimir o egoísmo no amor natural (essa última tese é aventada por ROOS, 2019, p. 25), não se precisa decidir aqui.

O “paganismo” ou tudo o que se distingue, como forma de ser-viver do espírito, do Cristianismo, conhece as formas de amar natural e de predileção; mas nessas formas do amor, em si, não está a forma do amor que é o amor ao próximo. Essa diferença incondicional é algo que Kierkegaard quer que o seu leitor – de fato, cada indivíduo cristão, que o lê inserido em uma “cristandade” ou mais simplesmente no “mundo” – mesmo porque o “mundo” poder existir justamente no íntimo da “cristandade” – urgentemente e com toda seriedade compreenda: Kierkegaard quer testar a cada um na sua percepção subjetiva do tipo de amor que tem ou vive-prática (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 65-67). Amor sensual e amor de amizade são *amores naturels* e, nesse status, com o adendo das inclinações de exclusividade, podem ser chamados também de *amores de predileção*. Na sua base estão instintos, que se transfiguram em inclinações e ganham expressão – “poética” ou tal como o poeta consegue fazer – em um “único amado” ou ao menos na seleção rigorosa do objeto amado, dentre (todos os) outros não amados, no mundo. No ápice da paixão poética, essa seleção por um amado é tão incondicional, e nisso tão característica, que só se quer amar um, e esse então para sempre (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 68-69, 72). Inserindo já aqui o discurso sobre (b’) quem no mundo é o próximo que se deve amar, Kierkegaard ressalta que o amor, no sentido “crístico”, ordena, como movimento diferente e, nisso, em direção oposta ao amor natural, que “absolutamente todos” os seres humanos sejam amados: todos e cada um são igualmente o próximo. Esse “rigor da eternidade” expressa e explica, afinal, que o Cristianismo ensina que o ser humano deve amar o próximo como o próprio Deus ama a todos e, nesse sentido, amá-lo sempre em Deus (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 69, 71).

De fato, é fundamental notar que no amor natural e de predileção não se encontra propriamente, segundo Kierkegaard, nenhuma “tarefa ética”, afinal amor natural e amor de predileção respondem a *inclinações* que selecionam, e não a uma obrigação que se apresenta à *liberdade*. Ora, ninguém está obrigado a amar o amado sensualmente ao qual se inclina ou o amado fraternalmente com quem se identifica. Isso pode acontecer ou não.

Kierkegaard parece estar propondo a tese de que, se o ético começa com o dever para com alguém outro, só o amor de dever é ético e tem tarefa ética – com o que não se está dizendo, ainda, que só o comando de amar o próximo, o outro, dá sentido à ideia de dever. A tese, contudo, pode ser ainda mais aguçada. Kierkegaard afirma que “o crístico é o verdadeiro ético”. E isso de novo parece dizer que é essencialmente o amor-dever ao próximo do Cristianismo que conhece – e encontra – o “bem supremo” e encontra ativa e eticamente o próximo em obras de amor (KIERKEGAARD, 42013, p. 137). O ético, em verdade, pertence ao amor.

Em boa medida, a ideia de que o ético pertence ao amor-dever ao próximo só pode ser entendida se for mostrada a maneira incondicional como esse amor compromete o amante com o “tu”, e não com o “eu”. Em contrapartida, mostra-se que *nos* amores naturais e *sem* o amor ao próximo, todo amante e todo agente está comprometido e, sim, naturalmente preso ao “egoístico”. O termo-conceito “natural” não é claramente qualificado por Kierkegaard, em *As obras do amor*. No entanto, quando ele caracteriza o suposto amor aos outros em termos de paixão sensual e de amizade, o “natural” parece estar sempre amarrado ao “egoístico” – como se a sua realidade em cada um fosse revelada após e com a condição de pecaminosidade, a perspectiva que, aliás, desde o *Conceito de angústia*, tinha de ser levada em conta pela “segunda ética” (cf. a Introdução, acima). Nos amores naturais *sem* o amor ao próximo, o “egoístico” é o “carnal”, em última análise a contenção intrínseca no amor a si, e isso é pecado ou estar em pecado. Para todos os efeitos, permanecer no “egoístico” é uma limitação e ao que tudo indica sinal de uma subjetividade fragmentada pela variedade das inclinações e pela alternância dos seus objetos. Já o comprometimento com o “tu” do amor ao próximo tem como índice a constante “abnegação” (KIERKEGAARD, 42013, p. 72)²⁵.

O avanço reflexivo de Kierkegaard para compreender o amor-dever na esfera do “crístico” ocorre em regra pela arte de estabelecer contrastes. Nesse sentido, no cerne de todo amor que *o paganismo* conhece, estaria, pois, essencialmente “o amor de si”. Se a abnegação – tanto como negação de si quanto como genuíno interesse pelo bem do outro

²⁵ QUINN, 1998, p. 362ss., deu bastante ênfase à não-naturalidade da abnegação assumida pelo agente na ética cristã do amor e o quanto ela, acrescida de uma radicalidade “crística”, traz àquele agente a não compreensão, mesmo o ódio, a vilificação e a oposição, por parte do mundo.

– é “a forma essencial” do amor-dever ao próximo do Cristianismo, a superação do egoístico só começa com o sentido crístico do amor. Kierkegaard realiza uma sofisticada análise e uma clara refutação da tese de que o paganismo supostamente conheceria e também teria sucesso em realizar, na prática, a distinção entre amor de predileção e amor de si ou egoístico (KIERKEGAARD, 42013, p. 73). A ideia consiste em mostrar que, no cerne de toda seleção do amado-sensual ou amado-amigo, acha-se como termo do amor “uma segunda forma de amor a si mesmo”, de sorte que dois “eus” ao final se reúnem de novo em “uma nova identidade egoística” (KIERKEGAARD, 42013, p. 76). Rigorosamente, há um “outro si” ou “outro eu” intrinsecamente presente no amor de predileção. Talvez isso possa ser expresso assim: nem o amado-sensual nem o amado-amigo são amados sem que o que “eu quero”, “eu gosto”, “é como eu”, “me faz bem”, “me agrada”, “me satisfaz”, “me sacia”, “me preenche”, “provê aquilo que me falta”²⁶, etc., estejam essencialmente presentes²⁷. O “outro” não foi ainda constituído – visto ou reconhecido como um “tu”. E o próximo só pode ser encontrado se for encontrado como “outro tu”, como um terceiro, que Kierkegaard chega a chamar de “determinação intermediária da abnegação”, interposto entre o “eu” e o “si mesmo” ou entre o “eu” e a segunda forma do eu (KIERKEGAARD, 42013, p. 73-75; sobre esses pontos, cf. também QUINN, 1998, p. 359-360; VALLS, 2000e, p. 147-149).

Seja destacado que o “tu” que é o “outro tu” encontrado pelo amor segundo o espírito, é, ao final, um “diferente” – ele é, na realidade, o “primeiro tu”, o primeiro diferente do eu ou do si mesmo com quem o si mesmo se relaciona. O amor ao próximo une dois seres, mas não os torna um único eu, não os dilui em uma síntese do si mesmo igual. Pode-se dizer, assim, que, nesse vínculo de dever, o amante e o amado são determinações *puramente* espirituais – em diferença ao que se deve às determinações *sensual-anímico*-espirituais da predileção (KIERKEGAARD, 42013, p. 77-78).

²⁶ Muitos dos sentidos aqui exemplificados respondem bem ao sentido do amor como “busca” e “ânsia” pela satisfação de uma carência da alma, como já sugerido no *Banquete*, de Platão. Isso eventualmente significava, para Sócrates, o anseio pelo “belo em si” abstrato, mas que na imanência da vida no mundo não tinha “designação” ou “determinação”. Sobre a “negatividade imanente” do amor socrático e a sua suspensão, em geral, na “pura possibilidade”, segundo Kierkegaard, em *O conceito de ironia*, cf. VALLS, 2000b, p. 73; VALLS, 2005, p. 273.

²⁷ Essa linha de interpretação parece ser confirmada pela análise que Kierkegaard faz de sentimentos – tão poéticos! – do amor natural, a saber, o “ciúme” e a “admiração”; cf. KIERKEGAARD, 42013, p. 74-75.

Fundamental é perceber, no entanto, que Kierkegaard, ao explicar o amor ao próximo do Cristianismo, que não é natural, assevera que o amor-dever não é imediato: ele deriva do amor a Deus – que, de forma incondicional, é o supremo mandamento do Cristianismo. Como ficara já indicado no Discurso I da Primeira Série (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 24-26), o amor-dever ao próximo – comparável a uma árvore que existe para dar frutos visíveis (as obras) – é uma derivação desse amor de origem (comparável à raiz ou à fonte oculta), em uma dinâmica interior-exterior, oculto-visível (ou reconhecível) (FERREIRA, 2000, p. 21-26), que pode ser expressa da seguinte maneira: se alguém cumpre o mandamento de amar a Deus (ama, pois a Deus), então ele cumpre o mandamento de amar o próximo (ama, pois, o próximo). Logicamente, isso pareceria ser, para Kierkegaard uma proposição “se, então” de implicação (de condicional), que, se bem interpretada, denotaria, por certo na forma de um *modus ponens* implícito, uma relação causal-explicativa necessária. No amor-dever, portanto, Deus vem a ser a “determinação intermediária” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 78).

Finalmente, e invertendo as valências, é também o amor-dever que, ao considerar todo ser humano diferente de si um primeiro tu do amor, opera com um sentido de “eterna igualdade” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 78). Todo “tu” *diferente* do “si mesmo”, no amor, *é igualmente o próximo*, e com ele – literalmente, com qualquer ser humano –, diante de Deus, o amante compartilha *a mais absoluta igualdade* (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 81). No amor natural, se o amado é, ao final, um eu reidentificado, todo diferente de si que a predileção distingue está excluído do amor. Com a inversão dos sentidos de igualdade e de diferença que o amor ao próximo realiza na comparação com o amor natural, o amor crístico não se apresenta como algo “elevado” ou o “bem supremo” – uma linguagem para nomear os fins do desejo natural? –, mas solicita que seja constatado como “escândalo”. É de Deus que o mandamento provém, e ele é escandaloso muito antes de ser sublime (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 79-80). Nesse sentido, “o escândalo vigia no acesso ao essencial do Cristianismo” – pela carne e pelo sangue, pela sabedoria da cultura elevada e virtuosa, o amor ao próximo não pode acontecer nem ser ensinado (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 80-81, bem como p. 230-231, Discurso V (“Nosso dever de permanecer em dívida de amor uns para com os outros”)).

A exposição acima, que sintetiza o pensamento de Kierkegaard sobre a categoria “próximo”, em sua ética do amor-dever, traz como resultado de análise que o “próximo”

se compreende pela ideias de *alteridade* e de *igualdade*: “próximo” é essencialmente *outro indivíduo*, a outra pessoa, diferente do “eu” e do “si mesmo”, que, pela mediação divina, é encontrado só pelo amor como dever. De fato, como categoria normativa, o “próximo” não é um item “*a priori* ontológico” no mundo, mas uma realidade “ético-religiosa” (SÁEZ TAJAFUERCE, 1998, p. 66-67; cf. também LUNDSGAARD-LETH, 2021, p. 95). “Próximo”, ademais, é *todo e qualquer indivíduo outro (diferente)*, que, de novo na mediação divina, é *igualmente* “próximo” para o amor de dever do agente cristão – com efeito, a igualdade do próximo “é um reconhecimento do amor, e não da esfera separada da justiça” (FERREIRA, 1998, p. 51). Não há um “próximo” que não seja um “primeiro tu” e não há um “próximo” que, em qualquer aspecto, seja “menos” ou “mais” “próximo” do que outro. Na percepção do dever se acha a perfeição *do amor*, e o que o constitui não é *o objeto* perfeito (VALLS, 2000e, p. 128-129).

A partir daqui, tendo sido delineado o termo essencial – permanente e inconfundível – do amor como dever, como comando para determinação em obras, cabe analisar, em uma seleção de Discursos, vínculos do dever de amor o próximo com a obra da justiça.

2. O AMOR-DEVER E O INTERESSE DOS OUTROS

O Discurso IV da Segunda Série, a saber, “O amor não procura o que é seu”, é o primeiro aqui selecionado no intuito de oferecer alguma resposta às perguntas colocadas ao final da Introdução. Nele, explora-se aspectos da ideia de que o amor está em oposição ao “egoísmo”. Afinal, o egoísmo “procura o que é seu”, ao passo que o amor, como ensina o Apóstolo Paulo, “não procura o que é seu” (1 Cor 13.5). Não há “interesse próprio” no amor, e a primeira razão para tanto é que o amor anula o “Meu e Teu”. Sendo “Meu” e “Teu” determinações relacionais do “seu próprio”, se eles são anulados, não há nada que possa ser “seu próprio” e nada que possa ser buscado nessa condição (KIERKEGAARD, 2013, p. 299). Por certo, o amor não anula o “Eu e Tu”, mas anula, sim, o “Meu e Teu”.

Kierkegaard admite que, nas formas naturais do amor, “Meu e Teu” possam sofrer modificações. Mas no amor apaixonado e no amor de amizade eles não desaparecem,

antes são intercambiados ou mutuamente dados, passando a ser um “nosso”, que é, contudo, sempre ainda uma designação de propriedade. O amor próprio é então “enobrecido”, mas, na raiz, ele permanece: o “Meu” pode ser retirado, e o “Teu” que alguém recebe fica sendo “Seu”, isto é, ao final apenas um outro tipo de “Meu” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 300-301). Pressupondo-se que, se a determinação “Meu” como termo de relação de oposição sumisse, “Meu e Teu” e “seu próprio” sumiriam também – afinal, “na totalidade não existe nenhuma oposição” –, essa supressão só ocorre por um amor de “abnegação” ou “renúncia” de si, um amor de sacrifício na perspectiva do eterno ou “amor espiritual” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 302-303).

Deve agora ser destacado que, na primeira parte do Discurso IV ora referido, o esquecimento da diferença entre “Meu e Teu” é contrastado com o trabalho da justiça, cuja existência já sempre pressupõe aquele par de opostos. Em um sentido clássico geral²⁸, é-se lembrado por Kierkegaard de que a justiça consiste em “dar a cada um o que é seu”. Ela opera com o reconhecimento do que é “próprio” de cada um ou, em um sentido vago, do que é sua “propriedade”. Sobre a propriedade de cada um, a justiça “administra”, “distribui” e “determina” o que é “seu” de direito, podendo intervir de forma punitivo-corretiva quando o respeito aos direitos afins é ameaçado (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 299, 301). No tocante ao direito de propriedade, no sentido indeterminado que Kierkegaard lhe dá, central é perceber que o “verdadeiro amoroso” *não tem entendimento* “das exigências do direito estrito ou da justiça, nem mesmo da simples equidade no que toca ao que lhe é “próprio”” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 303). O amoroso verdadeiro não entende nem de justiça estrita nem de equidade – ademais, nem da troca ou do compartilhamento equânime, tal como entre amigos. Ele, no amor ao próximo, é abnegado, o mundo lhe vê como louco, pois ele se presta a ser “o incondicionalmente injustiçado” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 303). Nesse ponto, é razoável sugerir a interpretação de que Kierkegaard não condena o que a justiça determina entre os seres humanos – por certo, o contrário é o verdadeiro: ele o aprova. Kierkegaard apenas afirma que o amor ao próximo *não se caracteriza* pelas obras da justiça que coordena a

²⁸ Cf., por exemplo, TOMÁS DE AQUINO, ²2012, *Suma Teológica* IIaIIae q. 58, a. 11, resp., p. 74 (traduzido pelo autor a partir do latim): “[...], a matéria da justiça é a ação exterior na medida em que ela, ou a coisa da qual por ela fazemos uso, está proporcionada a uma outra pessoa, a quem pela justiça nos ordenamos. Porém, é dito ser o seu de cada pessoa aquilo que lhe é devido segundo uma igualdade de proporção. Por isso mesmo, o ato próprio da justiça não é outra coisa que dar a cada um o que é seu”.

distribuição e a troca de bens – sejam eles materiais ou imateriais, tangíveis ou intangíveis, externos ou internos – entre os seres humanos. Afinal, o amoroso opera com um interesse – ou antes, até esse ponto, com uma negação de interesse – que esvazia o significado próprio da justiça como comumente entendida.

O segundo aspecto que revela o significado da afirmação de que “O amor não procura o seu interesse” é encontrado alhures. A ausência de interesse próprio no amor ao próximo consiste agora não em suprimir “propriedade”, mas em amar não o seu próprio, mas sim a cada pessoa “segundo a característica particular dela”, segundo a “sua particularidade própria” ou, simplesmente, a cada outro conforme “o que [lhe] é próprio” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 303-304). Kierkegaard entende isso como amor à diversidade de cada um, à diversidade individual. É só o amor-dever que, sem limitações, realiza o amor a cada um segundo essa exigência. Pode-se ler aqui, em letras miúdas, o objetivo de explanar o amor na perspectiva do ingresso do Deus eterno na realidade efetiva, movendo-se do geral ao particular, do abstrato ao concreto: o amor vivo na realidade determinada²⁹. Ao mesmo tempo, tem-se uma crítica ao amor rígido e fixado em uma ideia e uma vontade, que se resume na “mesquinha” ou na “estreiteza de espírito”, que vive preso ao que lhe é próprio. O próprio mesquinho nunca conseguiu ser “si mesmo diante de Deus” – e com isso parece exigir, em uma disformidade de espírito quase demoníaca (porque diviniza o seu si próprio como imagem a ganhar semelhança), que o outro seja diante de si o que ele deseja e pensa, como condição para amá-lo. Kierkegaard afirma que o ser si mesmo diante de Deus “é a fonte e a origem de todo o caráter particular da pessoa” – o dom de um “caráter individual”, “próprio”, só seu, é concedido por Deus a todos e a cada um (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 305-307).

No mesmo Discurso IV, um terceiro aspecto que revela o significado da afirmação de que “O amor não procura o seu interesse” é encontrado na ideia de que “ele prefere dar de tal maneira que o dom parece ser propriedade de quem o recebe”

²⁹ Sobre o “aqui e agora” e o “materialismo”, a dimensão concreta para indivíduos concretos, da ética do amor-dever de Kierkegaard, cf. VALLS, 2000c, p. 96. A conquista da dimensão realista do amor-dever, em contraste com a fuga para a transcendência no “amor de perfeição” de Sócrates e Platão, é especialmente encontrada, por Valls, in: KIERKEGAARD, ⁴2013, Discurso IV, Primeira Série, “Nosso dever de amar as pessoas que nós vemos”, p. 182-204.

(KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 308). Isso talvez possa ser expresso na ideia de “benfazer abnegado” (expressão do autor) como um tipo de obra do amor. Importante é notar, contudo, que o benfazer³⁰ em questão é relativo à pessoa do próximo em sentido espiritual: é relativo ao mundo do espírito. Nenhum benfazer é tão elevado quanto, passando despercebido, “ajudar amorosamente alguém a tornar-se tal, tornar-se si mesmo, livre, independente, seu próprio, ajudá-lo a se manter de pé sozinho” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 308). Com efeito, a *maneira* como esse benfazer é realizado – isto é, desapercivelmente – é sobremodo importante, porque o resultado da obra deve ser o auxílio a que a outra pessoa não seja dependente de quem a auxiliou. Parte importante desse processo é que a pessoa ajudada *não se considere* dependente de outra, graças à qual está de pé, porque, do contrário, em sentido espiritual o indivíduo não se faz livre (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 308). No domínio do paganismo, a sabedoria análoga à do amoroso benfeitor e oculto que já se via em Sócrates (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 310)³¹, o mestre da Antiguidade e “nobre brincalhão” que tivera o nítido entendimento de que o bem maior a um outro ser humano estava em “ajudá-lo a se manter por si mesmo”, e também em uma “atitude desinteressada”. O objetivo daquele ajudante estava na transformação do indivíduo em seu cerne mental-espiritual: Sócrates queria que o ajudado vislumbrasse a verdade e disso soubesse por si (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 311). Há, com efeito, limite para essa analogia: em Sócrates, havia um contentamento interior a modo de “autoconsciência da engenhosidade”, ao passo que no verdadeiro amoroso bem-fazer abnegado só é seguido de algo como um “travessão” de suspensão de pensamento, depois do qual o “graças à minha ajuda” simplesmente não aparece (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 312). Também naquele momento de cuidado bem-sucedido, em que o ajudado agora se mantém por si mesmo, o olhar do verdadeiro amoroso permanece na pessoa ajudada. O modo do cuidado com o interesse (o tornar-se

³⁰ Na tradução para o português utilizada ao longo deste estudo, optou-se por “benefício” como palavra para “Velgjerning” ou, atualmente, “velgerning”; devido ao contexto, estou seguro de que “benfazer” – no sentido de “favor”, “mercê”, “préstimo”, “auxílio” ou “bom serviço” – melhor expressa o que Kierkegaard quer dizer, uma vez que “benefício” significa também “proveito”, “vantagem”, “graça” ou “privilégio”. Reconhece-se que as duas palavras podem ser tomadas, na base dos léxicos, como sinônimas. In: KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 312, fala-se desse benfazer como “cuidado” e “preocupar-se com”. Expresso gratidão ao colega Jonas Roos por uma troca de ideias iluminadora sobre esse ponto.

³¹ Tem-se aqui um bom exemplo de um segundo tipo de olhar que Kierkegaard lança para Sócrates em sua obra, a saber, não agora o sumo pensador irônico, mas sim o ser humano máximo em perfeição, de um ponto de vista natural e pagão. Cf. VALLS, 2000b, p. 71.

independente) do outro é de novo constitutivo dessa obra do amor: o benfeitor pode até mesmo dar expressão à sua ajuda, mas isso fica depositado no intermediário dessa determinação do amor, a saber, na ajuda de Deus, em função de quem, ao final, todo e qualquer ser humano pode manter-se por si só, porque se constitui diante de Deus como um si próprio. Nesse ponto, evidencia-se que a benfeitoria absoluta em questão é essencialmente a ajuda para que a outra pessoa venha a se encontrar em uma relação com Deus. Para tanto, o benfeitor abnegado – cuja consciência feliz já se constitui no amor divino e que, portanto, afasta-se por completo da espera por imputação de bondade e da expectativa de justiça recompensatória pelos outros, face ao seu mérito – simplesmente desaparece, para não perturbar aquele encontro (KIERKEGAARD, 2013, p. 313-315). Insinua-se, no decorrer de toda essa consideração, que a liberdade e a independência que o ajudado obtém são espirituais – isto é, elas são respectivas ao seu “si mesmo”. Ele fica livre e independente do mundo finito e de tudo aquilo que o determina finitamente; em e com Deus, afinal, o ajudado se acha na única síntese que pode determiná-lo de modo infinito.

Ainda que a partir das últimas duas – de um total de três – considerações sobre o lema “o amor não procura o seu interesse” pouco seja articulado sobre o vínculo ou a disparidade entre amor-dever e justiça, evidencia-se na terceira e última reflexão que uma relação de justiça como relação coordenada pelo reconhecimento de méritos de ação ou valor de alguém por parte de alguém – de fato, em um sentido primariamente não material – não é uma expectativa ou um componente central do modo de realizar a obra do amor que se chamou de “benfazer abnegado”. Com respeito à sua pessoa, o verdadeiro amoroso é indiferente a um tratamento justo na perspectiva do mundo. Estritamente, o ser tratado com justiça ou o exigir justiça de mérito e recompensa no tratamento para consigo não é o propriamente cristão na ética do amor ao próximo; o agente do amor aceita, antes, ingressar em um domínio de autossupressão de interesses, em prol de um bem verdadeiramente incondicional: o tornar-se si mesmo do próximo, que, como explicado na segunda reflexão, traz consigo a realização da pessoa singular.

3. O AMOR-DEVER E O ENCOBRIMENTO DO MAL

Ao que tudo indica, é no Discurso V da Segunda Série de Considerações, intitulado “O Amor cobre multidão de pecados”³² – segundo o versículo de 1 Pe 4.8 –, que aparece a reflexão mais explícita sobre o vínculo ou a distinção entre amor-dever e justiça, em *As obras do amor*. Algumas conexões iniciais não são de todo claras com o restante do Discurso – nem todas as obras do amor que Kierkegaard menciona ou cuja caracterização esboça se transformam depois no tema principal de sua reflexão. Assim, pois, Kierkegaard afirma que uma das determinações do amor é a “franqueza” ou o “dar/transmitir confiança” e o buscar “salvar outros da morte”; ademais, no amor-dever o amoroso esquece de si mesmo e cuida do outro. No contexto, Kierkegaard recorre a essas obras do amor para ilustrar que o amor realiza um “redobramento”: o que o amoroso dá, ele recebe de volta – se não na ótica do mundo, ao menos na visão do eterno. Assim, pois, ele busca salvar o outro da morte, e ele, o amoroso, recebe a salvação da morte; ele esquece de si em benefício do próximo, mas Deus se lembra dele eternamente. A lógica do redobramento opera, ao que tudo indica, em dois sentidos: o que o amoroso *dá*, ele *ganha de volta* diante de Deus; o que o amoroso *faz*, isso é o que o amoroso *é* ou no que ele *se transforma* (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 316-317).

A ideia de redobramento do amor em si próprio acompanha, então, a reflexão sobre a obra do amor determinada como “cobrir a multidão de pecados”. Sejam quais forem os pecados em questão, Kierkegaard é explícito em dizer que, em um primeiro nível de reflexão, pensa em uma ação de “não descobrir”, que equivale, sim, a “cobrir” apenas no sentido lato de *deixar coberto* o que *poderia ser posto a descoberto* (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 318).

No mundo, e na esfera de cada pessoa, por certo os pecados existem em multidão. Há quem saiba, em analogia ao cientista focado na diversidade de espécies de seres vivos na natureza, discriminá-los metódica e claramente. Há quem mesmo tenha a competência e a *vontade* de fazê-lo. Em regra, “descobrir”, também no tocante aos pecados dos outros e às maldades feitas no mundo, é visto por todos como algo bom e até mesmo louvável (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 319). No entanto, o amoroso na perspectiva do crístico não

³² Sobre a inspiração em escritos de Lutero, para esse Discurso, e sobre outros três discursos de mesmo título produzidos por Kierkegaard (dois deles de 1843 e um deles de 1851), cf. FERREIRA, 2000, p. 172ss, 288.

descobre coisa alguma, e a opinião que o mundo forma dele é, nesse sentido, a pior possível.

Kierkegaard é hábil em apontar para a tendência humana de interessar-se pela maldade no mundo, em particular pela maldade *nas pessoas* ou que *os outros* fazem. Isso gera um senso e mesmo uma habilidade de descoberta que, se não são moralmente elogiáveis e inclusive revelam um sentido de comparação doentia para superar e controlar a outra pessoa, contam, bem ou mal, com o respaldo social. Quem conhece a maldade, conhece afinal a humanidade, e nisso revela-se o oposto do ser ingênuo (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 320). Diante disso, o amoroso “nada descobre” – e nesse ponto “descobrir” parece querer dizer agir propositalmente para encontrar erros dos outros – e ele também “só vê muito pouco”, afinal pode ser inevitável que ele veja e ouça contra a sua vontade (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 321). Nesse primeiro nível de reflexão da relação entre amor-dever e encobrimento do pecado, Kierkegaard tematiza, pois, a *ingenuidade* do amoroso, que, porém, tem de ser percebida de forma muito específica: com respeito à maldade, o amoroso, como a criança (1 Cor 14.20), não tem a malícia e, pois, a pré-intenção (expressões do autor) de encontrá-la nos outros, e isso se deve à sua condição de espírito. Além disso, se a maldade está diante dele, ele tem dificuldade de vê-la ou ouvi-la, porque a maldade lhe é espiritualmente estranha. É nesse sentido que o amoroso – sim, tal como a criança ingênua ou não experimentada no mal – não é e não pretende ser nem entendido nem sagaz com respeito ao mal. Dentre as refinadas notas psicológico-epistemológicas sobre o que significa entender e descobrir o mal (na ou a partir da alma do outro, sobretudo), seja destacada a ideia de que entender o mal já pressupõe “estar em *inteligência* com o mal” – o que significa estar, *em si mesmo*, familiarizado com ele. Sem isso, a curiosidade prazerosa, em si já “maligna”, e o entendimento do mal alheio não podem ter ocasião (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 322).

É importante notar que Kierkegaard sugere que, na realidade, os pecados dos outros e de todos realmente *são múltiplos* – com efeito, talvez ilimitadamente múltiplos, e para a arte de descobri-los não há limites de material. Isso é válido de modo independente da atitude doentia, e mesmo imoral, na qual sagazes descobridores do mal podem incorrer, tal como ver e então falsamente descobrir maldade em tudo e mesmo chegar às ações de mentira e difamação. O amoroso, que, na comparação com os

descobridores sagazes, é um verdadeiro “espírito fraco” imerso em “loucura divina” – tal como O Modelo de amor, Cristo, diante dos juízes do Sinédrio –, cobre os pecados, porque, estando diante deles, tudo o que ele consegue fazer é deixá-los cobertos (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 323-324). Apesar de Kierkegaard expressar-se na voz ativa de “cobrir” e “encobrir” pecados, em fidelidade ao texto de 1 Pe 4.8, usos esses que poderiam dar a entender a *ação de acobertar o mal* que se percebe e descobre, a ênfase está em “não descobrir” ou “deixar coberto”. Se essas atitudes são mesmo ações, e não ausências de ação, elas só indicam que, ao estar espiritualmente moldado para perceber outras coisas (cf. abaixo), é um efeito secundário das obras do espírito do amoroso o não descobrir ou deixar coberto.

Com efeito, a obra do amor que é cobrir a multidão dos pecados tem no não descobrir a maldade alheia a sua primeira ou, simplesmente, só uma de suas determinações. Outras três determinações são detalhadas, diante da situação de que a descoberta da maldade alheia foi, ainda que inadvertida e casual, ao final inevitável ao amoroso, por causa da impossibilidade de deixar de ver e / ou de ouvir o seu acontecimento. Em casos desse tipo, a atitude do amoroso, de cobrir a multidão dos pecados ganha, as seguintes formas: (1) calar-se; (2) oferecer “explicação amenizante”; (3) “perdoar” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 325). Os pecados dos quais se fala, a propósito, seguem sem especificação: eles não são tipificados, e isso dá a entender que Kierkegaard, ao menos em princípio, considera qualquer pecado.

O encobrimento *de pecados conhecidos*, obra do amor, faz-se *primeiramente* por calar-se diante dos erros dos outros. Essa atitude está em oposição ao falar dos erros dos outros, que justamente faz crescer a multidão de pecados. Ainda que não fique claro se todo contar os pecados alheios é uma leviandade, parece ser o ponto que todo o contar os pecados alheios (ouvidos ou vistos) é um princípio de rumor. Todo rumor como disseminação falada e partilhada de supostos fatos – que talvez ganhem e seguramente conservam existência na própria narrativa – aumenta a multidão de pecados, mesmo se a narrativa inicialmente reporta o verdadeiro. O rumor, como passagem falada adiante de pecados vistos e ouvidos, parece ser, ele mesmo, já viciado por uma curiosidade sobre o mal partilhado e, nisso, tanto aumenta o pecado nos envolvidos na transmissão quanto altera e aumenta o pecado contado. Divulgar as falhas do próximo se aproxima em si de

um crime, uma vez que um pecado, mesmo que acontecido e em si um mal, pertence, ao menos em um primeiro e primário sentido, a quem o fez (KIERKEGAARD, 42013, p. 326). Kierkegaard chega a afirmar que, ao tornar-se um hábito de divulgação, em certo conluio com a acima aludida “inteligência do mal”, a atitude do rumoroso se presta a um “repugnante serviço da verdade”, a saber, ao prazer maligno de “divulgar o mal” feito ou presente no outro (KIERKEGAARD, 42013, p. 327).

Não é surpreendente sobre o mundo – o de Kierkegaard, no Reino da Dinamarca do século 19, ou o de hoje, no século 21 – que a atitude de proclamar a maldade feita por outros ganha em regra o elogio, como se fosse considerada um ato meritório, que todos, se pudessem, deveriam repetir. O Cristianismo, contudo, entende que contar para outras pessoas sobre o pecado alheio é um crime grave: esse crime faz mal aos seres humanos, humilha-os, macula-os, tira-os do caminho (KIERKEGAARD, 42013, p. 327-328). De novo, quais são as maldades contadas – se de âmbito privado ou se de direta repercussão externa e social –, isso Kierkegaard não deixa explícito. Sem dúvida, isso traz algumas dificuldades para acompanhar a reflexão na qual Kierkegaard conduz o leitor, isto é, a de saber qual é a percepção dos “pecados” alheios que ele tem em vista e, a partir disso, a de saber se, em seu parecer, não calar-se sobre o pecado alheio *sempre* implica algum tipo de difamação, algum tipo de multiplicação do pecado e de falha no respeito ao outro. Afinal, é óbvio que nem sempre aquele que não se cala é um difamador e nem sempre é razoável que se fique calado ou não se diga para ninguém que o outro fez ou faz uma maldade. Assim, por exemplo, se eu sei de alguém que, contra as leis e a justiça, desvia dinheiro público para uso privado e não posso pensar em qualquer meio de pessoalmente advertir e corrigir tal pessoa, como não relatarei esse ato corrupto, para que dele outros saibam e o malfeito seja estancado e reparado? Kierkegaard parece, com efeito, pensar em pecados que se acham em uma esfera mais restrita de repercussão. Se alguém sabe que o pai foi injusto com o filho, ao puni-lo, cabe que isso seja comentado a um terceiro? Se alguém sabe que o filho mentiu para a mãe, isso precisa ser passado adiante? Se alguém sabe de seu conhecido que o mesmo vive em desesperada dúvida sobre a verdade da fé religiosa, deve reprisar o fato múltiplas vezes para que chegue ao conhecimento de terceiros? Ao menos aparentemente, a resposta é negativa. No entanto, se alguém sabe que um determinado esposo é violento com a sua esposa, isso deve ser percebido em

silêncio ou antes relatado para a instância apropriada? Sobre questões como essas o texto não traz um claro auxílio. Seja como for, o amor-dever não alimenta o rumor e a proclamação do pecado alheio – muito menos a proclamação pública sem barreiras, como, em tese, seria aquela que pudesse ser feita por uma mídia ou uma imprensa irrestritamente livre³³. De modo evidente, ele evita, justamente com isso, que o malfeito alheio, reportado, acabe se tornando ou entre em um mecanismo que produza ou ganhe a forma da difamação.

O encobrimento *de pecados conhecidos*, obra do amor, faz-se *em segundo lugar* “pela explicação atenuante”. Na base dessa consideração, está a tese – lida isoladamente, de consequências perigosas para um contexto moral ou político – de que a “explicação” é o que faz de algo ou de um objeto o que ele “vem a ser”. Dado que atos e fatos podem ser diversamente explicados, a explicação que é dada se constitui também em uma “escolha”. Para o bem do próximo que peca, está no poder do amoroso “escolher a explicação mais suave” (KIERKEGAARD, 42013, p. 328-329). Em que sentido há, aqui, uma obra do amor ao próximo? A meta da explicação atenuante é afastar a culpa – ou o sentimento de culpa –, ali onde todos, em regra, só veem a culpa, cobrindo assim a multidão de pecados. Sugere-se entender isso como um mecanismo para mostrar suavidade para com aquele que erra, um mecanismo para evitar excesso de rigor e promover superação da culpa.

Mas não é só isso. Ou não é essencialmente isso o que está em questão. Diante do pecado conhecido, uma explicação não atenuante apenas busca e ressalta a culpa diante da maldade. A explicação atenuante não busca falsificar ou deformar o pecado objetivamente feito, mas sim *ver na pessoa que errou aquilo que é bom*. Isso exige a habilidade de um amoroso experiente. Como a atitude de diagnosticar a culpa dos malfeitores em todos os seus detalhes é uma habilidade que alguns indivíduos sagazes e experientes possuem – e no mundo ela é deveras apreciada –, assim também o amoroso, o agente do Cristianismo, é como um “velho caçador experiente” que esmiúça o território *para encontrar o bem naquele que é culpado*. Justamente aquele que é como um caçador experiente que esmiúça um território *para achar a culpa* é exemplificado pelo “servidor

³³ Seja dito que não há, aqui, por parte do autor deste estudo, qualquer debate ou opinião sobre o tema “liberdade de imprensa” no século 21 – aliás, um direito civil de inquestionável importância.

da justiça”. Esse, contando com a expectativa revelatória e punitiva do mundo diante do mal ou do crime alheio, é um especialista em descobrir “culpas e crimes”. O servidor da justiça e incriminador experiente conhece o coração humano na perspectiva de sua maldade e sabe, portanto, onde e como, a partir de pequenas pistas e pontuais circunstâncias, e a partir de boas hipóteses interpretativas, procurar e achar o pecado (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 329).

Em uma passagem central para o foco deste estudo, Kierkegaard afirma, então, que o cristão amoroso e o “funcionário da justiça” caminham em direções opostas, no que diz respeito às obras a serem feitas diante do mal cometido por alguém outro (e conhecido):

Deixa o magistrado designado pelo Estado, deixa o servidor da justiça tratar de descobrir culpas e crimes: nós outros não temos vocação para juízes nem para servidores da justiça, mas, ao invés disso, somos chamados por Deus a praticar o amor, ou seja, a cobrir a multidão dos pecados com a ajuda de uma explicação atenuante (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 330).

Não há como interpretar a passagem senão como fazendo referência geral a crimes e males de âmbito não-privado e, nisso, social e político, uma vez que caem na esfera da justiça legal e, mais em específico, da estrutura jurídica *que julga* – no trecho em destaque, fala-se de algo como “o sistema judiciário”, e não “o sistema legislativo”. Pareceria, pois, que diante do mal neste mundo, feito reconhecidamente por alguém – nada no texto sugere que se complexifique a representação dos agentes do mal, no sentido de agentes coletivos, estruturais, corporativos, etc. –, a obra especificamente cristã não é igual à obra da justiça, a saber, identificar, denunciar, detalhar e determinar punição corretiva ao erro culposo de alguém. Para isso, existem os agentes da justiça. O especificamente cristão, diante do mal feito por alguém e assim reconhecido, é atuar com outro tipo de juízo e propósito: o amoroso capaz de toda análise sobre alguém, como o mais capacitado juiz o faria, só está a serviço do amor, e isso equivale ao domínio da “arte da interpretação” que encobre a multidão de pecados por meio de explicações atenuantes. A ideia parece ser a seguinte: justamente para, depois (cf. abaixo, sobre o perdão!), recuperar o pecador do pecado e da culpa, o amoroso se especializa no coração humano

na direção do bem. Alegadamente, essa especialização é muito mais rara do que a dos juízes e, talvez, muito mais difícil de ser obtida. Se o mundo – ou todo agente da justiça no mundo – se especializa na descoberta do mal, o amoroso se especializa na descoberta do bem. A descoberta e a promoção do bem no pecador resultam em explicações atenuantes; essas, por sua vez, cobrem, nele, os seus muitos pecados. O específico da ética cristã do amor, *diante do malfeito culposo que é também injusto*, é, pois, procurar no injusto o bem³⁴. “Juízes” e “servidores da justiça” têm também o seu específico: descobrem e castigam o mal. Ao final da sua reflexão sobre a “explicação atenuante” e o encobrimento do mal, Kierkegaard chega a afirmar que, de forma “louvável” – mas, sem dúvida, para o autor, ainda assim apenas humano-mundana ou segundo o que os agentes na perspectiva do mundo conseguem moralmente fazer –, “as pessoas se associam [...] para aliviar a pobreza, para educar os órfãos, para salvar os que caíram”, mas os amorosos cristãos, em específico, teriam de poder se associar para cobrir a multidão de pecados (KIERKEGAARD, 2013, p. 330-331).

O encobrimento *de pecados conhecidos*, obra do amor, faz-se, *em terceiro lugar*, e finalmente, pelo perdão. Com esse terceiro ponto, evidencia-se que a obra do amor em questão – a de cobrir multidão de pecados – se determina plenamente apenas quando o seu elemento final se torna realidade. Afinal, o amor ingênuo-infantil desconhece o pecado e o deixa coberto, o calar-se não “apaga” item algum da multidão de pecados, e a “explicação benevolente” ou “atenuante” pode na melhor das hipóteses diminuir a multidão, caso consiga explicitar que certos atos não são pecados. Por sua vez, supondo a condição de quem efetivamente conhece o pecado alheio que viu ou ouviu, só o perdão “apaga”, “suprime o pecado perdoado” e, assim, torna inexistente a sua multidão. Pode-se sugerir que, no ápice da obra do amor ora em análise, o perdão vem a ser a síntese mesma dos temas inspiradores de 1 Cor 14.20 e 1 Pe 4.8: a ingenuidade infantil como

³⁴ Em meditações precedentes, Kierkegaard refletira que o amor crê em tudo e que o amor espera tudo. Nesse ponto do Discurso V da Segunda Série de Considerações, ele se permite uma conexão com reflexões anteriores dessa mesma Série (“II. O amor tudo crê – e no entanto jamais é iludido”, p. 256-277, e “III. O amor espera tudo – e no entanto jamais é confundido”, p. 278-297), denotando que, no tocante ao bem e ao estar em relação com Deus, o amor crê em tudo e tudo espera pelo próximo; cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 331: “Mas amorosamente crer em tudo e amorosamente esperar tudo são os dois principais meios que o amor, este intérprete benevolente, emprega para dar a explicação atenuante, que cobre a multidão dos pecados”.

ausência de malícia, o entendimento do adulto das maldades percebidas, o amor intenso pelo e para o bem do outro e o apagamento-esquecimento dos pecados:

O perdão apaga aquilo que não se pode negar ter sido pecado. Assim, o amor luta de todas as maneiras para cobrir a multidão dos pecados; mas o perdão é o mais notável de seus meios (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 331).

Sem dúvida, o perdão como determinação do amor-dever é também algo da fé³⁵. Se a fé sabe do que não se vê, e o perdão que apaga o pecado é algo invisível – ainda que o pecado seja existente e visível –, sempre que se perdoa cabe *crer* que o perdão apaga o pecado: que aquilo que é existente e visível está realmente apagado e assim, de certa maneira, acaba não sendo visto. Essa é a fé do amoroso que perdoa (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 331-332). Se o perdão implica um esquecimento, há que se reconhecer a análise fina que Kierkegaard oferece desse ato do espírito. O “esquecer” do perdão é bem entendido se for oposto a “esperar” (como o verbo era utilizado em Hb 11.1). Afinal, se “esperar é dar existência pelo pensamento”, esquecer é “retirar pelo pensamento” algo que existe. Em uma analogia adicional, a partir do perdão divino, “esquecer” se opõe a “criar”, porque criar é “produzir a partir do nada”, e em contrapartida “esquecer” é “devolver ao nada” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 333).

Não é difícil entender, então, que, se o próximo rejeita o perdão, o pecado é alimentado e a multidão de pecados aumenta – o persistir do pecado, em sendo recusado o perdão, é afinal “um novo pecado” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 334). Como um arremate da obra do amor “cobrir multidão de pecados”, Kierkegaard ainda elabora uma última determinação, a saber, que o amor opera um sufocamento do pecado “em seu nascimento”. No coração humano, o pecado espera ocasião – ocasiões são, por exemplo, “o mandamento” e “a proibição” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 334), isto é, a prescrição e a proibição ou a obrigação positiva e a obrigação negativa. Já que dão ensejo ao pecado, ocasiões acabam por alimentar a multidão de pecados. Em contrapartida, o amor, se agora

³⁵ É claro que tal “fé”, tematizada nesse ponto pela primeira vez no Discurso V da Segunda Série, é a fé especificamente segundo o entendimento do Cristianismo.

revisto pelas quatro determinações anteriores exploradas acima³⁶, é um “elemento” ou “meio circundante” tão estranho ao pecado que não pode ser nem dar ocasião para que alguém peque: ele, antes, tal como um remédio para a doença que afeta o corpo, sufoca e aniquila o mal que está prestes a se manifestar ou expandir, ou que em algum momento vem a ter contato com ele (KIERKEGAARD, 42013, p. 335-336).

Ressalte-se que, como resultado da análise em particular das três determinações do amor em prol do encobrimento da multidão *de pecados conhecidos*, que tem no perdão o seu momento de completude, o específico da ética cristã do amor se encontraria, ao final, diante de todo pecado privado ou público *de alguém* – diante de toda ofensa culposa privada e toda injustiça culposa não privada cometida *por alguém* –, no propósito de conceder o perdão ao pecador e, pela fé, deixar o erro e a culpa em total esquecimento. O específico do agente cristão não está no domínio do dever e da normatividade louvável – que o mundo e o filósofo conhecem –, onde a justiça tem lugar eminente³⁷, mas nas obras que ajudam o próximo a conhecer-se diante de Deus.

4. O AMOR-DEVER E A CONCILIAÇÃO COM QUEM PECOU

Um último movimento de análise do vínculo ou da distinção entre amor-dever ao próximo e a ética da justiça pode ser feito a partir do Discurso VIII da Segunda Série de Considerações de *As obras do amor*, intitulado “VIII. A vitória do espírito de reconciliação no amor que conquista o vencido”. Nesse Discurso, reflete-se sobre como o amor se determina em relação ao próximo a partir do verso bíblico de Efésios 6.13, que recomenda ao seguidor de Cristo “manter-se firme depois de ter superado tudo”.

Ideia central, aqui, é a da dupla vitória, em sentido espiritual, que o amoroso precisa obter quando vence o mundo ou a maldade do outro e, após ter vencido, ainda tem diante de si um combate essencial, que, se mal sucedido, põe tudo a perder. O

³⁶ Com isso, tem-se no Discurso “O amor cobre uma multiplicidade de pecados” cinco subdeterminações do amor: (i) o não descobrimento do mal, (ii) o calar-se diante do mal, (iii) a explicação amenizante, (iv) o perdão e (v) o sufocamento do mal. As determinações (ii), (iii) e (iv) são performances do amor diante do pecado conhecido, ao passo que as determinações (i) e (v) são indiferentes a isso.

³⁷ Cf. acima, ao final da longa “Introdução”.

primeiro combate é com o mundo, o segundo é consigo, e apenas é perdida a segunda luta se o antes vencedor comete então um “suicídio” espiritual. No segundo caso, o ser humano luta “junto com Deus” pela “vitória do espírito de conciliação no amor, que conquista o vencido” (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 374). Essa é a obra do amor em consideração.

Sem entrar em detalhes sobre o que cai sob os termos, Kierkegaard afirma que a primeira vitória da qual fala é toda aquela em que o mal é superado pelo bem – poder-se-ia pensar que as obras que determinam o amor conforme o exposto no Capítulo V da Segunda Série de Considerações (cf. a Subdivisão 3, acima) exemplificam ao menos em parte essa superação, que, a propósito, pode ser especialmente penosa ao agente cristão. Kierkegaard parece falar, em geral, de situações conflitantes *entre duas pessoas*, em que o amoroso atua sobre o mal feito pelo próximo no puro propósito de dar término a ele.

Fundamental é então a ideia de que, tendo o bem vencido, há na sequência um combate muito diferente: o amoroso precisa lutar para que o bem se preserve nele e, em “espírito de conciliação no amor”, vença o desamoroso. Antes, tratava-se de vencer o mal feito pelo outro; agora, trata-se de “conquistar o vencido” para o bem e, justamente nisso, tendo em vista *a vantagem do próprio vencido*. Em tese, já era essa desde sempre a meta do verdadeiro amoroso – lutar em prol do desamoroso (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 375-376). Se é correto dizer que o desamoroso injusto precisa de perdão, é ainda mais acertado que o amoroso sente necessidade de perdoar independentemente do que o ofensor tenha dado a conhecer, porque o amoroso *tem em vista a vitória plena do amor, a saber, a reconciliação* – nessa necessidade, revela-se que o espírito de reconciliação é perfeito. Nessa inversão da expectativa natural sobre a conciliação – perdoar só a quem pede perdão – em prol da dimensão do “crístico” – perdoar já sempre o ofensor –, acha-se o caminho para a segunda luta: lutar para que o adversário peça e “aceite o perdão” e, então, reconcilie-se. Kierkegaard, com efeito, descreve o próprio segundo combate como exigindo ele mesmo uma vitória dupla: conseguir *manter-se firme* em prol do vencido e efetivamente *conquistar* o vencido (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 377-378; FERREIRA, 2000, p. 202-204).

Chegar à conquista sobre o (já) vencido é uma meta difícil: a sua realização é uma obra do amor *penosa*. O amoroso precisa ajudar o desamoroso a perceber o seu erro e a ser conquistado para a verdade e para o bem. Isso exige, pelo amoroso, a combinação – em diversos momentos, chamada por Kierkegaard de “seriedade”³⁸, mas que cuida de não ser excessiva – da interpelação rigorosa da verdade com a suavidade do amor. É essencial para o sucesso do esforço do amoroso que se consiga interpor entre ele, o vencedor, e o desamoroso, o vencido, um terceiro superior e médio relacional, que, se os filósofos tinham chamado de “ideia”, os cristãos chamam de “Deus”. Essa mediação é uma sabedoria do amor, haja vista que, sendo tão superior o terceiro, o vencido e também o vencedor se rebaixam diante dele (KIERKEGAARD, 2013, p. 379-381).

A conquista do vencido, à luz da verdade e com o amor para conciliação, precisa ser vista como um movimento de, ocultando a figura do vencedor, conduzir o desamoroso para Deus. Na sua estratégia de combate no amor – nesse *singular envolvimento* em favor do próximo! –, requer-se do agente uma “modéstia sagrada” que ele encontra quando compreende que em todo o processo de vínculo com o outro ser humano está na presença de Deus, diante de quem todos são iguais. É também em face dessa mediação que, no devido tempo, o desamoroso vencido vem a entender que ser livrado do mal não é “humilhante” e aceitar o perdão de que carece não é uma tristeza. No especificamente cristão, Deus é a mediação de toda obra de amor ao próximo: Deus é o mediador de todas as relações humanas em amor verdadeiro (KIERKEGAARD, 2013, p. 382-384).

É, então, oportuno notar que, também no Discurso VIII da Segunda Série de *As obras do amor*, o próprio do Cristianismo nas relações entre os seres humanos que envolvem a ofensa (a maldade) de alguém para com outro alguém não é a concessão do perdão para quem pede por ele – seja isso feito por quais razões e por quais esforços forem. O próprio do amor cristão é conquistar o ofensor vencido para o amor – e isso, na mediação do amor que é Deus mesmo, acaba significando “obter o amor do vencido” ou que, em Deus, o vencido de tal forma ame o vencedor que se reconcilie com ele em espírito. Ao final, a meta “ética” do amoroso não é que o perdão seja dado diante de

³⁸ Em outro contexto do seu livro, no Discurso III A da Primeira Série (“O amor é o pleno cumprimento da lei”), Kierkegaard diz que “o relacionar-se com Deus” é “a única coisa realmente séria”; nesse sentido, um agente que age sempre diante de Deus tem “seriedade” no que faz. Cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 126.

esforço e merecimento, mas que a resposta à pergunta “Tu me amas agora de verdade?” seja positiva: que o amoroso e o antes desamoroso se encontrem no amor de reconciliação que só a mediação de Deus proporciona (KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 384-385). O amor-dever tem em vista que o próximo ofensor seja transformado – sim, sofra uma mudança interior, espiritual – ao ser conquistado por um conjunto de atitudes e por um instrumento de poder denominável “seriedade do amor” (expressão do autor).

Não cabe dúvida que a conciliação no amor se evidencia, mais uma vez, como uma obra do amor que tem em vista e realiza algo no próximo ofensor que é totalmente diferente das metas da justiça ou do que seria uma meta de conciliação na justiça – em cujo escopo, defensavelmente, o perdão implorado e merecido, devido à punição já sofrida, aos acertos mútuos esperados e aos esforços pessoais (com um ou outro aspecto sendo mais enfatizado), seria, dentro de especificações aceitas, condição suficiente para reconciliar o ofensor com o ofendido e mesmo com a sociedade. A conciliação no amor, contudo, quer *muito mais do que isso*: quer que o vencido ame o vencedor, quer conquistá-lo para o amor, trazê-lo do mal para o bem. A conciliação na justiça já ocorre depois do simples perdão concedido diante do mal feito e reconhecido, punido ou reparado, no contexto de enunciados e determinações legais que as partes reconhecem. Aqui, nada mais significa conciliação. Sem dúvida, nada nas ações da justiça em prol de derrotar o mal e procurar, por seus mecanismos, a punição e o perdão do ofensor é em si ofensivo ou oposto à ética do amor. Apenas é o caso que *nada disso é o próprio da ética do amor cristão* – que tem em vista, sempre, o restabelecimento do próximo diante de Deus e, nos termos dessa síntese, o seu restabelecimento com o seu si mesmo e com os outros, em sentido espiritual. O escopo da justiça parece, portanto, ser o do mundo – o seu objetivo pode ser cumprido com base na normatividade filosófica e jurídica, sem o crístico, ainda que isso não signifique que esteja em oposição ao crístico. Mas a meta ética do crístico, a do amor-dever, não pode ser cumprida pelas realizações da justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista que é para a compreensão do mandamento do amor ao próximo e, nisso, do especificamente cristão quanto ao amor como condição do espírito e disposição de ação que Kierkegaard escreve *As obras do amor* e supondo que com essas considerações parte importante da sua “segunda ética” é apresentada, é claro que se tem de reafirmar que a ética cristã é, para Kierkegaard, uma ética do dever de amar³⁹. Tomando de empréstimo o jargão filosófico kantiano, a ética conforme Kierkegaard é uma ética do dever e de princípios de dever, que orientam formalmente o agente ao amor ao próximo, mas cujo conteúdo só é substancialmente explorado nas determinações do dever, que são as obras do amor. O(s) princípio(s) formal(is) dessa ética são dados antes por um “mestre e mandante do amor” do que por um “legislador amoroso” (expressões do autor), que é o próprio Cristo, e as determinações, o cerne do amor como algo *devido* e *comandado*, se apresentam tão logo o agente se dirige ao próximo na realidade efetiva e o encontra sob a mediação do próprio amor em sentido “crístico”. É possível dizer que essa ética é, na forma e na origem não natural de seus enunciados de obrigação, cuja explanação depende de “um conceito de autoridade divina” (EVANS, 1998, p. 30 (24-30)), uma ética de “comandos divinos”, embora não no sentido de que os seus princípios e conteúdos se legitimem *simplesmente porque* são divinos ou *simplesmente porque* expressam a vontade divina – sendo, por isso mesmo, “bons” e, por conseguinte, “devidos”. Afinal, é um esforço permanente de Kierkegaard trazer reflexivamente ao pensamento o sentido próprio do “crístico”, isto é, aquilo que deveria ser entendido como vida prática a partir do mandamento do amor oriundo do ente infinito e absoluto que livremente se introduz no mundo e na história. Nas *obras do amor*, trata-se, portanto, de dar à razão a orientação de considerar o que o Cristianismo, por seus evangelistas e apóstolos, testemunha e dá a entender da exigência ética que aquele fato absoluto provocou.

A ética do amor-dever tem em vista o agente individual e o seu dever eterno – a sua responsabilidade infinita – com outro(s) indivíduos(s), com todas as outras pessoas igual e indiscriminadamente, segundo diversas determinações, todas elas, contudo, tendo

³⁹ Não se precisa ver nesse parecer, e nos demais dessas Considerações Finais, a atitude de construir, a partir de Kierkegaard, algo como uma síntese doutrinal. Segundo POOLE, 1998, p. 61, essa foi uma tendência entre teólogos e filósofos da religião que se dedicaram à pesquisa sobre Kierkegaard. O que é ora afirmado nessa parte do corpo do texto são antes teses, que se permitem concluir de seus Discursos.

algo em comum: o agir de tal forma, e sempre com tal abnegação, que o próximo, o “primeiro tu”, seja auxiliado a mover e encontrar a sua própria existência na mesma síntese de si mesmo em que o amoroso crê encontrar a sua: no próprio amor, diante de Deus. (O quanto essa síntese é também, e mesmo prioritariamente, resultado ou fato primeiro da fé, isso não pode ser discutido aqui). O especificamente cristão, na ética do amor, tem como obra em tudo implícita ser um instrumento abnegado para que o sujeito que é o próximo seja finalmente construído, venha a realizar-se, ele mesmo, na perspectiva incondicional do crístico. Isso também pode ser expresso na ideia de que a obra implícita em tudo o que o amor faz é ser de ajuda para que o próximo ame a Deus – e, exatamente nesse fazer, o amoroso ama o outro em Deus (QUINN, 1998, p. 361; LUNDSGAARD-LETH, 2021, p. 93)⁴⁰.

Tudo nesse amor, na perspectiva do crístico, é distinto do amor natural. A justiça e as suas obras, como esboçadas direta e indiretamente por Kierkegaard, integram-se plenamente à ética cristã como algo que é coerente com ela – a justiça e as suas obras podem, em regra, ser louvadas, defendidas e promovidas. Como e por que haveria de ser diferente? Esse louvor, contudo, é tal qual um elemento do mundo e da sua esfera de deveres, que, em si, não contém nada de especificamente cristão. Em boa medida, esse louvor é filosófico, mas contido: *contra Hegel*, nada da essência da religião (da religião do amor!) encontra a sua verdade objetiva – no caso, prática ou normativa – quando conduzida pela razão àquilo, e então dispensada pela razão (pelo *Geist* nos seres humanos) naquilo, que os filósofos chamariam de moralidade (objetiva) ou legalidade (sobre isso, cf. GARDINER, 2001, p. 33-35). O “bom filósofo” e, pode-se adicionar, também o ser humano justo não são ainda o “bom cristão” (VALLS, 2000e, p. 150). O amor cristão está específica e prioritariamente interessado na transformação do pecador – do seu espírito ou, é preciso ser dito, de sua alma –, e não específica e prioritariamente na transformação de suas atitudes segundo as expectativas de deveres de justiça no mundo. Esse último domínio não é, por óbvio, algo que a ética cristã propõe, para o seu próprio âmbito, suprimir ou contra o qual milita – obviamente não! Antes o oposto,

⁴⁰ Cf. também KIERKEGAARD, 2013, Discurso III A, Primeira Série (“O amor é o pleno cumprimento da lei”), p. 137: “O amor que não conduz a Deus, o amor que não possui este alvo único, de levar os amantes a amarem a Deus, estaciona num julgamento meramente humano sobre o que seja o amor e o que seja o sacrifício e a entrega do amor, [...]”.

porque a justiça do mundo merece enaltecimento, seguimento e em regra endosso. Apenas é o caso que aquele é um domínio para o qual *o específico* da ética cristã não é necessário diretamente: o que só o amor-dever do Cristianismo faz é aquilo que é tão novo nas relações entre as pessoas quanto a ajuda para que o indivíduo chegue ao que ele é no amor, diante de Deus: alguém que se sabe, *coram Deo*, amado infinitamente. A ética do amor move-se, portanto, desse estar diante de Deus como fonte do amor para o agir, pelas obras do amor, em prol de um benfazer ao próximo nesses mesmos termos.

O *específico* – não o geral, o comum! – do bem que o amor faz distingue-se da justiça nos termos referidos ao longo deste estudo. Com efeito, isso lançou a acusação de “conservadorismo” (um amor espiritualista e focado no indivíduo?) e pouco “realismo” efetivo (uma ética intimista, na perspectiva do eterno e da forma profunda da interioridade) à ética de Kierkegaard, por parte de autores como Theodor Adorno (ADORNO, 1962b / ²1990b, p. 219-226). Afinal, constatar-se-ia em Kierkegaard e, em geral, para o agente cristão que ele quer moldar, uma notória falta de percepção substancial e objetiva do amor, como, por exemplo, na falta de proposição de atitudes concretas com respeito às *estruturas do mundo* que provocam dramas sociais e políticos, tais como opressão, desigualdade e pobreza. Em verdade, sequer estaria sendo notado por Kierkegaard que, sem a mudança de estruturas, o mero pensar na possibilidade de uma mudança direta do próximo tocado pelo dever de amar ou cairia no vazio ou pareceria incorrer em um providencialismo divino de pouco apelo teórico ou mesmo prático (VALLS, 2000c, p. 95ss., 99-100) – como se houvesse, no mundo, um próximo-indivíduo que não estivesse condicionado, imerso e preso às estruturas que, se não mudadas, jamais o mudariam também e pudesse então ser atingido imediatamente pelas boas ações de alguém (ADORNO, 1962b (²1990b), p. 230-231)⁴¹. Sem dúvida, em *As obras do amor* nada permite ver em Kierkegaard um arguto analista das disposições sociais e políticas de seu tempo que, estrutural e sistemicamente, moldam o indivíduo e condicionam toda ideia de subjetividade – exceção gritante e singular seja feita à sua análise corajosa e não-conformista da Igreja Luterana da Dinamarca e à forma como, sobre os seus membros,

⁴¹ Por outro lado, Adorno teria grandemente apreciado o Discurso IX da Segunda Série, sobre “A obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida”; cf. KIERKEGAARD, ⁴2013, p. 386-400. Ações boas desse tipo são ações sem espera de reciprocidade, ações de desinteresse, com liberdade e gratuidade pura, sem uma lógica capitalista e um cálculo de perdas e ganhos em todas as relações. Cf. ADORNO, 1962b / ²1990b, p. 233-234; VALLS, 2000c, p. 99-100.

incluindo nisso o seu clero, o arranjo ministerial estatal antes contribuía para a mundanização das comunidades do que para a percepção do Cristianismo apostólico e de discipulado do Novo Testamento (VALLS, 2020, p. 8-25), como o próprio Adorno, em um estudo derradeiro do ano de 1963, reconheceu acerca da obra de Kierkegaard (ADORNO, 1962c / ²1990c, p. 239-259)⁴².

Contudo, é inteiramente plausível argumentar que a ausência de crítica social e política, de articulada condenação do crime e do mal social, na ética do amor-dever de Kierkegaard se deve a outro motivo, não percebido por Adorno: toda crítica e condenação afim, como obra da justiça, e toda prática de misericórdia e solidariedade humana – solidariedade *com o desafortunado e com o injustiçado* – são obras que ao final todos têm de fazer, e isso a razão o mostra ou ao menos pode mostrar. Essa seria, talvez, uma obviedade da razão, e o quão importante ela é! O próprio Cristianismo chama em alto e bom som a atenção para ela e a cobra de todos os espiritualistas e legalistas que retiram o próximo da realidade efetiva – o crístico não a dispensa. Ao que tudo indica, o próprio Kierkegaard enfatizou, em outros textos diversos sobre a ética cristã, a solidariedade radical com o necessitado concreto e a preservação da justiça como evidentes conteúdos da imitação de Cristo (FERREIRA, 2000, p. 82-83). Mas o argumento ora desenvolvido é o de que para essas obras ou determinações bastam, ao menos em tese, convicções fortes da razão normativa e exemplaridades concomitantes a ela; para essas a ética religiosa não é primariamente necessária e no seu conjunto não está a razão intrínseca do mandamento do amor. Fechada ou limitada em si mesma, é provável que Kierkegaard aplicasse a uma ética normativa da justiça a ideia de um “vício brilhante”. O que só o Cristianismo faz é a busca incondicional do bem eterno em todo e qualquer indivíduo, para além de tudo o que o mundo pode e quer fazer (cf. também VALLS, 2000c, p. 98-99): a transformação

⁴² O ensaio “Kierkegaard noch einmal [*Dem Andenken Paul Tillichs*]”, que também consta como “suplemento” na segunda edição, em 1990, do Volume 2 dos *Escritos reunidos* de Adorno, originalmente publicado em 1962, foi concebido para uma conferência, no âmbito de um evento na Faculdade de Filosofia da Johann Wolfgang Goethe-Universität em Frankfurt, em comemoração aos 150 anos do nascimento de Kierkegaard, em 1813. O ensaio, por primeiro, fora publicado no ano de 1963, no periódico *Neue Deutsche Hefte* (ADORNO, 1963, p. 5-25). Como um todo, e apesar de reservas reiteradas, Adorno faz reconhecimentos à voz crítica de Kierkegaard contra a Igreja oficial mundanizada de seu país e à sociedade cristã conformista e burguesa de seu tempo, destacando, ainda, a reintrodução de Kierkegaard na filosofia ocidental do século 20 e as margens de contribuição de sua teoria da subjetividade para a crítica da “despersonalização” e da “neutralização” espiritual nas sociedades capitalistas e consumistas modernas.

em seu espírito, a ajuda, em todas as obras, para a reconciliação do si mesmo do próximo diante do incondicional e infinito. Essa ação de um espírito novo (o do amoroso) – para o “interesse dos outros”, o “encobrimento do mal” e a “conciliação com quem pecou” (cf. as Subdivisões 2, 3 e 4, acima) – em prol da novidade do espírito do próximo (na relação com Deus) somente a ética cristã do amor se dispõe a fazer e, antes mesmo disso, é comandada a realizar. Por óbvio, assim como não é canônica a interpretação pontual que se tentou realizar, neste estudo, da ética do amor-dever de Kierkegaard – focada, ademais, precipuamente em *um* escrito referencial de Kierkegaard –, tampouco é canônica a ética do amor-dever de Kierkegaard no tocante ao correto entendimento da ética do Cristianismo como tal.

Finalmente, cabe dizer que a leitura de Adorno, de que a ética do amor é decidida só pelas “qualidades subjetivas do amante”, desde a abnegação à confiança, desde o desinteresse ao ser misericordioso, desde o espírito de sacrifício ao passar despercebido, como já indicado pela pesquisa (VALLS, 2000c, p. 101), é incorreta. O conteúdo do amor-dever e a sua legitimação em si – no caso, em Cristo, o mandante do amor – não se define apenas por aquilo que, em Deus como item relacional primeiro e intermediário, dá-se no agente do amor, mas sempre no conteúdo que, a partir daquela mediação, é o fazer do amor para com o próximo: toda obra do amor-dever cristão, com a incrível e total singularidade com as quais Kierkegaard as descreve – ao que tudo indica, elas são sem paralelo no *paganismo* e, de resto, não se encontram em catálogos de tipos de ação ou de capacitações de ação (virtudes) em livros de filosofia –, é um fazer para um próximo concreto e que vive na realidade efetiva, fazer esse que pode ganhar todas as formas concretas de como no mundo o amor mediado por Deus encontra o ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADORNO, Theodor W. (1962a / ²1990a). “Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen”, in *Gesammelte Schriften 2 – Kierkegaard*, herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 7-213.

ADORNO, Theodor W. (1939/1940). “On Kierkegaard’s Doctrine of Love”. *Zeitschrift für Sozialforschung*. 8:3: 413-429.

ADORNO, Theodor W. (1951). “Kierkegaards Lehre von der Liebe [Agathe Calvelli-Adorno zum Gedächtnis]”. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 3:1: 23-38.

ADORNO, Theodor W. (1962b / ²1990b). “Kierkegaards Lehre von der Liebe [Agathe Calvelli-Adorno zum Gedächtnis]”, in *Gesammelte Schriften 2 – Kierkegaard*, herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 217-236.

ADORNO, Theodor W. (1962c / ²1990c). “Kierkegaard noch einmal [Dem Andenken Paul Tillichs]”, in *Gesammelte Schriften 2 – Kierkegaard*, herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 239-259.

ADORNO, Theodor (1963). “Kierkegaard noch einmal. Zum hundertundfünfzigsten Geburtstag”. *Neue Deutsche Hefte*. 95: 5-25.

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L. M. (2007). *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ARISTOTELES (⁴1985). *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, herausgegeben von Günther Bien. Hamburg: Meiner Verlag.

BIEHL, João Guilherme (1987). *De igual pra igual*. Petrópolis – São Leopoldo: Editora Vozes – Editora Sinodal.

CORCILIUS, Klaus (2011). “11. Freundschaft” in *Aristoteles – Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, herausgegeben von Christof Rapp und Klaus Corcilus. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler: 224-226.

CROSS, Andrew (1998). “Neither Either nor Or: The Perils of Reflexive Irony” in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press: 125-153.

DIEM, Hermann (1956). “Sokrates in Dänemark” in *Kierkegaard*, ausgewählt und eingeleitet von Hermann Diem. Frankfurt/M – Hamburg: Fischer Bücherei: 7-24.

EVANS, C. Stephen (1998). “Authority and Transcendence in *Work of Love*”. *Kierkegaard Studies Yearbook*. 1998: 23-40.

FARAGO, France (2006). *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Editora Vozes.

FERREIRA, M. Jamie (1998). “Asymmetry and Self-Love: The Challenge to Reciprocity and Equality”. *Kierkegaard Studies Yearbook*. 1998: 41-59.

FERREIRA, M. Jamie (2001). *Love’s Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard’s Works of Love*. Oxford: Oxford University Press.

FREUD, Sigmund (1974). “Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929])” in *Sigmund Freud – Studienausgabe Band IX: Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion*, herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey †. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag: 191-270.

FREUD, Sigmund (1999). “Ein Wort zum Antisemitismus“ (1938) in *Sigmund Freud – Gesammelte Werke. Nachtragsband: Texte aus den Jahren 1885–1938*, herausgegeben von Angela Richards †, unter Mitwirkung von Ilse Grubich-Simitis. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag: 777-781.

GARDINER, Patrick (2001). *Kierkegaard*. Tradução de Antonio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Tradução de Jorge Soares. Petrópolis: Editora Vozes, 61986.

HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (1998). “Introduction” in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press: 1-14.

HÖFFE, Otfried (52015). *Gerechtigkeit*. München: Verlag C. H. Beck.

HÖFFE, Otfried (2012). *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. München: Verlag C. H. Beck.

HORN, Christoph (32012). *Einführung in die politische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KANT, Immanuel (131991). *Kritik der praktischen Vernunft* in *Immanuel Kant – Werkausgabe VII*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 103-302.

KANT, Immanuel (1995). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* in *Immanuel Kant – Werke: Band 5*. Köln: Könnemann.

KIERKEGAARD, Sören Aabye (42013). *As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Revisão de Else Hagelund. Petrópolis – Bragança Paulista: Editora Vozes – Editora Universitária São Francisco.

KIERKEGAARD, Sören (1923). *Der Begriff der Angst*. Übersetzt von Christoph Schrempf. Jena: Eugen Diederichs.

KIERKEGAARD, Sören (1991). *Practice in Christianity*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, with Introduction and Notes. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

KIRMMSE, Bruce H. (1998). ““Out with It!”: The Modern Breakthrough, Kierkegaard and Denmark”, in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press: 15-47.

LE BLANC, Charles (2003). *Kierkegaard*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade.

LIBANIO, João Batista (1987). *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Edições Loyola.

LUNDSGAARD-LETH, Kersten (2021). ““Your Existence is a Delight to Us”. An Investigation into the Identity of the Neighbour in Kierkegaard’s *Works of Love*”. *Kierkegaard Studies Yearbook*. 26:1: 73-103.

MO SUNG, Jung (2008). “Cristianismo de libertação: fracasso de uma utopia?”. *Estudos teológicos*. 48:1: 39-63.

PATTISON, George (1998). “Art in an Age of Reflection”, in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press: 76-100.

PAULA, Marcio Gimenes de (2009). *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. São Paulo – Aracaju: Annablume – Fapitec – SE.

PICH, Roberto Hofmeister (2019). “Agostinho e a “descoberta” da vontade: estudo complementar”. *Dissertatio*. 50: 27-60.

PICH, Roberto Hofmeister (2005a). “Agostinho e a descoberta da vontade: primeiro estudo”. *Veritas*. 50:2: 175-206.

PICH, Roberto Hofmeister (2005b). “Agostinho e a descoberta da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)”. *Veritas*. 50:3: 139-157.

POOLE, Roger (1998). “The Unknown Kierkegaard: Twentieth-Century Receptions”, in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press: 48-75.

QUINN, Philip L. (1998). “Kierkegaard’s Christian Ethics”, in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press: 349-375.

ROBERTS, Robert C. (1998). “Existence, Emotion, and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard”, in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press: 177-206.

ROCHA, Alessandro Rodrigues (2008). “Teologia da libertação” in *Dicionário brasileiro de teologia*, editado por F. B Filho, J. C. de Souza e N. Kilpp. São Paulo: ASTE: 962-965.

ROHDE, Peter P. (1959). *Søren Kierkegaard – In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

ROOS, Jonas (2019). “Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard”. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*. 6:1: 10-29.

SÀEZ TAJAFUERCE, Begonya (1998). “*Works of Love: Modernity or Antiquity?*”. *Kierkegaard Studies Yearbook*. 1998: 60-76.

SŁOWIKOWSKI, Andrzej (2018). “The Reality of Love: An Affirmative Vision of Christianity Based on Kierkegaard’s Interpretation of the Maxim: Love is the Fulfilling of the Law”. *Kierkegaard Studies Yearbook* 23:1: 179-203.

TILLICH, Paul (1986). *Perspectivas da teologia protestante nos séculos dezanove e vinte*. Com uma introdução de Carl E. Braaten, editor desta obra. Tradução de Jaci C. Maraschin. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE).

TOMÁS DE AQUINO (²2012). *Suma teológica*. São Paulo: Edições Loyola, Vol. 6.

VALLS, Álvaro L. M. (2020). “Na polêmica de “O Instante” a Igreja (ainda) tem salvação? Søren Kierkegaard e Hans Küng”. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*. 7:1: 8-25.

VALLS, Álvaro L. M. (⁴2013). “Apresentação”, in KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro L. M. Valls, revisão de Else Hagelund. Petrópolis – Bragança Paulista: Editora Vozes – Editora Universitária São Francisco: 6-14.

VALLS, Álvaro L. M. (2000a). “Entre Sócrates e Cristo” in *Entre Sócrates e Cristo. Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs: 11-18.

VALLS, Álvaro L. M. (2000b). “O amor socrático. A análise kierkegaardiana de sua teoria e de sua prática” in *Entre Sócrates e Cristo. Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs: 67-85.

VALLS, Álvaro L. M. (2000c). “O amor ao próximo, especificamente cristão. Sua exposição nas “Obras do amor” e sua crítica por Adorno” in *Entre Sócrates e Cristo. Ensaaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs: p. 87-103.

VALLS, Álvaro L. M. (2000d). “Seguir a moda ou seguir o modelo? Sobre uma nova religiosidade” in *Entre Sócrates e Cristo. Ensaaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs: 105-124.

VALLS, Álvaro L. M. (2000e). “Amar ou gostar?” in *Entre Sócrates e Cristo. Ensaaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs: 125-153.

VALLS, Álvaro L. M. (2000f). “Algumas reflexões sobre razão e religião em Kierkegaard” in *Entre Sócrates e Cristo. Ensaaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs: 177-195.

VALLS, Álvaro L. M. (2005). “O elogio do amor desinteressado em *As obras do amor*”. *Filosofia Unisinos*. 6(3): 269-277.

VIALLANEIX, Nelly (1977). *Kierkegaard. El único ante Dios*. Versión castellana de Juan Llopis. Barcelona: Editorial Herder.