

# ACERCA DAS NOÇÕES DE AMIZADE E AMOR: CONTRASTES ENTRE ARISTÓTELES E KIERKEGAARD

## ABOUT THE CONCEPTS OF FRIENDSHIP AND LOVE: CONTRASTS BETWEEN ARISTOTLE AND KIERKEGAARD

Jadson Teles Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo visa apresentar as noções de amizade presentes na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles, e seus desdobramentos e contrastes encontrados na filosofia moderna de Søren Kierkegaard, notadamente em *As Obras do Amor*. Apesar das distintas épocas, tanto Aristóteles como Kierkegaard colocaram questões que visavam entender as relações entre os homens, ou seja, a perspectiva de ambos era entender e fundamentar os princípios que norteiam as ações humanas. De início poder-se-ia indagar como as concepções da era pagã podem encontrar ecos na filosofia cristã do dinamarquês, mas apesar dos distintos paradigmas culturais, notamos que as noções de ética antiga foram basilares para a concepção ético-religiosa de Kierkegaard.

**Palavras-chave:** Aristóteles, Kierkegaard, Amizade, Amor.

**Abstract:** This article presents the notions of friendship present in the *Nicomachean Ethics* of Aristotle and unfolding of contrasts found in modern philosophy of Søren Kierkegaard, notably in *The Works of Love*. Despite the different times, both Aristotle and Kierkegaard asked questions aimed at understanding the relationship between men, that is, the perspective of both was to understand and justify the principles that guide human actions. At first we could ask how the conceptions of Pagan may find echoes in the Christian philosophy of the Danish, but despite different cultural paradigms, we notice that ancient ethics are basic to the ethical-religious conception of Kierkegaard.

**Keywords:** Aristotle, Kierkegaard, Friendship, Love.

\* \* \*

O discurso filosófico sobre a amizade e o amor tem ocupado ao longo da história da filosofia um lugar de destaque. Desde a antiguidade clássica os tratados sobre ética e moral privilegiaram em algum momento o conceito de amizade ou de amor para fundamentar os princípios que norteiam as relações entre os homens. Aristóteles notadamente foi um destes pensadores que deram luz à reflexão sobre aquilo que provavelmente mantém os homens reunidos, numa perspectiva não apenas pessoalista, mas também política, entendendo a amizade como condição indispensável para o homem buscar a felicidade. Kierkegaard também vai pensar a amizade e o amor para

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade de Brasília – UnB. E-mail: jadsoncine@hotmail.com

fundamentar seu discurso ético-religioso, colocando o indivíduo como peça fundamental ao se pensar a ética do comando divino do amor.

Ambos deram contornos diferenciados ao tema aqui abordado, enquanto o primeiro se encontrava numa época em que a dimensão subjetiva do homem ainda não era tematizada nem problematizada, o segundo se põe de forma radical diante da interioridade, tornando-se um dos maiores pensadores da subjetividade. Estas distintas épocas, no entanto, se cruzam quando nos detemos a analisar a noção de amizade ou de amor, já que o tempo da filosofia não é o histórico, mas o lógico e isso se faz necessário afirmar, já que a filosofia antiga é presença constante no pensamento de Søren Kierkegaard. Este regressa constantemente à filosofia pagã na era clássica,<sup>2</sup> seja para demarcar o que é próprio do seu tempo cristão, seja para reafirmar muito do que fora dito.

Neste trabalho buscamos entender como se desenvolve os contornos das noções de *philia* em Aristóteles e como suas noções vão reverberar na filosofia moderna de Kierkegaard.

Na *Ética Nicomaquéia*, os problemas propostos por Aristóteles ao pensar a amizade (*philia*) na antiguidade clássica não se encerravam em um pensamento teórico, pois estão voltados para a ação e por isso, não é possível encontrar um conceito unívoco ou mesmo sistemático em sua análise sobre a amizade, dadas as características ambivalentes presentes na natureza humana. Ainda podemos arriscar que o filósofo grego entendeu que a amizade não é uma forma abstrata contemplativa, mas antes é uma potência presente na natureza humana que se efetua em uma atividade, ora permanente, ora momentânea. Desta forma, ele se concentra em fazer uma tipologia, uma classificação e parte metodologicamente de experiências empíricas em que o *phileton*<sup>3</sup> é constatado, tanto que ainda hoje podemos entender a amizade a partir das noções sugeridas pelo filósofo grego do século IV a.C..

O objeto da *Ética Nicomaquéia*, não é a investigação sobre a condição de possibilidade que funda a relação entre os indivíduos, como posteriormente vai pensar Kant, também não é o bem como uma forma pura e vazia como teoriza Platão, mas o que está no horizonte de sua reflexão são as ações que norteiam a busca da felicidade que é em si mesma um bem e na qual a *philia* é uma virtude fundamental que está

---

<sup>2</sup> Nota-se que a terminologia pagã é apenas uma distinção entre a filosofia pós-cristianismo em relação à filosofia clássica, devo ainda assinalar que o termo não é pejorativo apenas distintivo.

<sup>3</sup> Aquilo que é amável.

sempre em movimento (*kinesis*) constituindo, em certa medida, a *pólis*, já que é uma virtude considerada por Aristóteles como uma espécie de elo entre os indivíduos e que assim garante a unidade na *pólis*. É, pois, devido a *kinesis* presente nas relações entre os indivíduos na *pólis* que uma fixidez conceitual dedutiva não pode orientar uma prática que exige um respectivo contexto. Ou seja, o tempo e o espaço precisam ser colocados em perspectiva ao se investigar as noções de *philia* em Aristóteles, pois uma definição apenas formal e temporalmente lógica não é capaz de entender o agir humano com todas as suas contingências. Podemos afirmar que a *philia* é uma virtude fundamental para se alcançar o bom viver e conseqüentemente a felicidade. Aqui a investigação aristotélica expõe três tipos de amizade que estão relacionadas pela semelhança e têm como condição a reciprocidade e ainda a reciprocidade entre as partes, ou seja, meu amigo precisa ter consciência que há uma relação de amor recíproco entre ele e eu e vice-versa.

Aristóteles inicia suas considerações sobre a amizade afirmando que ela pode ser uma virtude ou implicar virtude. Tal virtude é de suma importância à vida, ela impulsiona o homem a viver e a fazer o bem. Ajuda o jovem a exercer de forma justa as ações e refugia os mais velhos diante das mazelas do tempo, e quando um homem no auge de sua idade tem a companhia de um igual, a *philia* é de importância singular para impulsioná-los de forma conjunta à prática da boa ação e do bom pensamento. Em suma, ela é condição para que o ser essencial do homem seja realizável. Aristóteles distingue aquilo que deve ser amado e segundo ele, amamos aquilo que é bom, útil ou prazeroso, portanto a amizade pode ser baseada nestas três razões, determinando os três tipos de amizade: aquelas em que os agentes têm em vista a utilidade, ou seja, buscam um bem em comum, por exemplo, a prosperidade nos negócios; Assim também é àquela que tem por finalidade o prazer, ambas buscam fins que não são agentes em si mesmos, mas têm a *philia* em vistas de uma outra causa, neste último caso por exemplo, a agradável e mútua companhia. Aristóteles (1984, p. 1157b) afirma que estas espécies de amizades são inferiores àquela em que:

[...] desejo o bem ao meu amigo por causa dele mesmo [...] os bons serão amigos por eles mesmos, isto é, em razão da sua bondade. Esse, pois, são amigos no sentido absoluto do termo, e os outros o são acidentalmente [...].

Deste modo, a amizade perfeita é aquela que se realiza no bem e que reside no

bem, esta é a amizade entre os bons homens que não tem em vista outra coisa a não ser o amor que se encerra neles mesmos. Lembramos que Aristóteles estrutura a amizade perfeita caracterizando como aquela que se efetua entre dois homens de bom caráter, ou seja, moralmente bons, que exercem suas virtudes de forma excelente e que também não deixa de ser envolta do agradável e do útil, nas palavras do filósofo (1984, 1156b, 5-10):

A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque fazem em razão de sua própria natureza e não acidentalmente. Por isso sua amizade dura enquanto são bons – e a bondade é uma coisa muito durável. E cada um é bom em si mesmo e para o seu amigo, pois os bons são bons em absoluto e úteis um ao outro. E da mesma forma são agradáveis [...].

Com efeito, a amizade por utilidade ou por prazer, que podem ser ditas como imperfeitas e se constituem acidentalmente, só se sustentam até o momento em que os envolvidos podem obter bens, ainda que estes sejam aparentes<sup>4</sup>, mas quando este bem deixa de ser obtido por uma das partes a amizade cessa.

Como já referenciado, a amizade perfeita está presente entre os bons, entre aqueles de caráter virtuoso, que mutuamente se amam, que não são amigos por acidente, mas porque desejam o bem em absoluto um para com o outro. Desta maneira, Aristóteles compreende que este tipo de amizade é a mais duradoura, pois nela está reunida as qualidades necessárias para que os amigos possam manter uma relação permanente como semelhantes que são e onde a atividade e o pensamento tende para o mesmo lado. A amizade também implica escolha, pois é um amor mútuo, ou seja, amo um amigo que eu escolho, visto que temos a disposição para tal, e a escolha se dá porque naturalmente somos bons e nos relacionaremos no bem e para o bem, pois nos amamos em vista de nós mesmos e não em vista de algo útil ou prazeroso, já que o amor em si mesmo implica também ser agradável e útil um com o outro. A amizade perfeita, então, além de comportar a mútua reciprocidade, se funda no ato de querer o bem ao amigo tendo em vista ele próprio. Contudo, lembra o filósofo grego que desejar o bem a outrem não seria apenas benevolência, pois a amizade é atividade que requer ao mesmo tempo reciprocidade e reconhecimento, algo que não está presente na benevolência.

Todavia, o estagirita, percebe que tais homens são raros e como a amizade é uma

---

<sup>4</sup> Vale aqui ressaltar que Aristóteles identifica como bem aparente àqueles que são úteis e agradáveis, na medida em que estes são um certo bem.

atividade, uma espécie de virtude que precisa de tempo para que possa ser efetivada e que assim se cumpra a exigência da proximidade e da confiança, a fim de que a justiça possa ser depositária da estima mútua, e conseqüentemente esse tipo de amizade também é escasso, além de não ser isento da possibilidade de ser corrompida com o tempo. Para Aristóteles, a amizade pode vencer as distâncias, mas não durante muito tempo, pois a amizade é um ato que se atualiza a cada dia, ela conjuga caráter e ação, ou seja, além da moral, o hábito também é requerido. Portanto, o convívio é uma das condições para a solidificação e atualização da amizade entre os amigos.

Para Aristóteles (1984, 1158b, 25), a amizade entre os pais e os filhos, entre os irmãos, a amizade entre marido e mulher, entre o homem mais velho e o jovem, entre o soberano e os súditos ou mesmo entre o senhor e o escravo são relações de amizade desproporcionais e devem ser regidas de forma que “o melhor deve receber mais amor do que dá, assim como deve ser mais útil”, para que assim possa ocorrer uma certa igualdade entre as partes. Porém, nosso autor afirma que quando uma relação é entre um ser muito superior e outro muito inferior não há possibilidade de amizade, como o caso entre os homens e os deuses. Ele também lembra que há um fenômeno que escapa a sentença acima supracitada, o caso do amor materno, já que a mãe doa aos seus filhos mais amor que estes, sendo que ela é a parte superior na relação com seus filhos. Aristóteles assevera também que a amizade entre os desiguais está baseada na utilidade ou no prazer, já que os inferiores buscam aquilo que o tornará superior ou, ao menos, sair da condição de inferioridade.

Marcos Zingano (2007, p. 469), no celebre texto *Estudos de Ética Antiga* faz uma interessante observação acerca do bem como a finalidade das relações entre os homens em Aristóteles. Segundo ele, todo bem que resulta de uma relação de amizade é aparente, mesmo aquele que relacionado à amizade perfeita, o que denotaria que Aristóteles na *Ética Nicomaquéia* “mergulha o bem definitivamente no reino obscuro da intencionalidade” e ainda que:

[...] Porque todo bem verdadeiro ou falso, somente é concebido como tal em um contexto inevitavelmente intencional, no qual algo é tomado a certo título. O que toma o homem vulgar não é o bem verdadeiro. Porém, um e outro estão condenados para sempre ao mundo opaco das intenções. Eis porque, na *Ética Nicomaquéia*, o homem por excelência virtuoso, o prudente, é apresentado como se fosse ele próprio a norma e o critério de nossas ações.

O campo da intencionalidade é o ponto crucial para a doutrina moral kantiana<sup>5</sup>, o que aqui podemos perceber é que segundo a tese de Zingano, Aristóteles já previa nessa sua radicalização no apontamento do bem como um fim no qual o homem se põe como meta, o problema da intenção de uma ação moral. Segundo Zingano, Aristóteles tentou encontrar uma unidade para o conceito de amizade ao relacioná-la com a semelhança entre o bem, o útil e o agradável, mas acabou por não reduzir os três tipos de amizade a um só e pôs os três tipos de forma irreduzível, de modo que, as relações de amizade poderia se assemelhar no concernente a atividade, mas não daquilo que é o seu respectivo objeto, ou seja, o fim visado é sempre irreduzível em cada espécie de amizade.

Para Aristóteles, a *pólis* é uma comunidade política constituída por comunidades menores: a família, os guerreiros, os artesãos, etc. Cada comunidade exerce uma função ou tarefa na *pólis* e na qual os membros cooperam unidos pela *philia* que diz respeito a cada comunidade específica, já que cada comunidade menor possui seus propósitos distintos e com a finalidade de suprir certas necessidades à vida e a cada cidadão em particular. A justiça e a amizade se coadunam na comunidade formando e moldando as relações entre os cidadãos sejam elas comerciais ou pessoais. Contudo é a partir do modelo familiar que nosso filósofo vai estabelecer uma analogia com os modelos de governos, aliás, para ele, a família aparece como a própria origem do Estado.

A amizade entre os pais e os filhos, entre os filhos e os pais, assim como a relação de distributiva de atividades dentro do lar entre o marido e a esposa, parece garantir a Aristóteles os princípios para definir a amizade política. Antes, porém, ele distingue três formas de governo e seus desvios corruptíveis correlatos e as relaciona analogamente às relações dentro do seio familiar. O primeiro seria a monarquia e seu correlato degenerante seria a tirania, ambas as formas são distantes entre si e tem apenas em comum o governo de um só homem, o rei tem em vista o bem-estar de seus súditos, ao passo que o tirano visa apenas seus próprios interesses. Este modelo de constituição pode ser analogamente encontrado na relação entre os pais e seus filhos, ou seja, um bom pai deve proporcionar para seus filhos bens superiores. Sendo assim, afirma Aristóteles (1984, 1161a15-20):

E tal é a amizade de um pai, embora este exceda o outro na grandeza

---

<sup>5</sup> Kant pretende fundamentar sua doutrina moral a partir de conceitos a priori já que para ele, não podemos jamais saber se a intenção de uma ação é moral ou não.

dos benefícios dispensados, pois é a causa da existência dos filhos, a qual todos consideram o maior dos bens, assim como provê à sua alimentação e educação. Tudo isso se costuma atribuir também aos avós. E acresce que, por natureza, um pai tende a governar seus filhos, os avós aos descendentes e os reis aos seus súditos.

O segundo modelo de constituição seria a aristocracia e o seu desvio a oligarquia, analogamente teríamos a relação entre o marido e sua mulher, “já que o homem governa como convém ao seu valor, mas deixa a cargo da esposa os assuntos que pertencem a uma mulher” (ARISTÓTELES, 1984, 1160b-35); neste modelo, as funções do governante é distribuída como acontece no lar em que o marido concede a mulher tarefas que competem a ela, quando isso não acontece ocorre a degeneração no governo, pois os governantes regem o Estado atribuindo cargos públicos àqueles que não tem a competência para tal. O outro modelo é a timocracia, que é o governo de todos, que procura igualar todos os cidadãos, seu desvio seria a democracia. Na verdade, Aristóteles não define a corrupção da timocracia, apenas indica que a democracia seria um leve desvio da pior forma de governo, e analogamente ambas se assemelham à *philia* entre os irmãos, pois entre estes existe igualdade, salvo quando há uma discrepante diferença de idade. Aristóteles não deixa de observar que na democracia há grandes possibilidades de ocorrer a *philia* e a justiça entre os cidadãos de forma ampla, já que esse modelo requer igualdade entre todos, o que não vai ocorrer nos outros regimes degenerados, pois quase não há justiça e onde não há justiça não há amizade.

O filósofo grego também assevera que a unanimidade se assemelha à amizade política, pois a unanimidade é aquilo que visa uma espécie de normatização dos interesses comuns dos cidadãos na *pólis*. Por isso, a unanimidade é requerida entre os homens bons, pois estes desejam manter seus interesses coadunados com o que é justo e vantajoso para a cidade e conseqüentemente para eles mesmos, já que os esforços entre os cidadãos na comunidade são compartilhados, divididos ou somados. Tal forma de amizade, a amizade política ou a unanimidade mantém um certo equilíbrio nas relações públicas, já que estas visam a justiça no interesse comum, o que não ocorre entre os homens maus que visam o bem de forma egoísta e que podem levar a cidade a ruína. Nas palavras de Aristóteles (1984, 1167b -5):

A unanimidade parece, pois, ser a amizade política, como, de fato, é geralmente considerada; pois ela versa sobre coisas que são de nosso interesse e que têm influência em nossa vida. Ora, uma tal unanimidade

é encontrada entre os homens bons, pois estes são unânimes tanto consigo mesmos com uns com os outros e têm por assim dizer, um só pensamento.

Mais de 20 séculos separam o pensamento de Kierkegaard e Aristóteles, o primeiro viveu sob o radicalismo da doutrina cristã pietista entre 1813 e 1855 e construiu sua filosofia sob a égide do cristianismo, já o segundo viveu exatamente no período que convencionou-se chamar de paganismo. Contudo, o filósofo dinamarquês não se furta em retornar constantemente a filosofia da era clássica pagã, seja para manter um diálogo controverso, seja para incorporar conceitos filosóficos do paganismo à sua filosofia. Mas no que concerne a noção de amizade, Kierkegaard contrasta, ainda que tensamente, com aquela presente no pensamento de Aristóteles.

Kierkegaard não é um pensador eminentemente político como fora em larga medida Aristóteles, mas preocupou-se com o indivíduo em sua esfera particular e subjetiva, na concretude da existência do homem e concedeu à interioridade e à fé um lugar de destaque em sua filosofia, todavia se deparou com um problema insolúvel da modernidade: o homem entre o particular e o público, o indivíduo e a comunidade; o que o levou a escrever uma espécie de tratado ético: *As Obras do Amor*. E digo espécie, pois, não se trata de um sistema conceitual rígido e escolástico, já que é prenhe de imagens literárias, metáforas alegóricas e teológicas, mas não é por isso que devemos entender Kierkegaard como um irracionalista, como pregam alguns leitores que passam seus olhos de forma rápida em seus escritos. Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard se põe a tarefa de pensar a relação de indivíduo para indivíduo e tem em seu horizonte um debate com o que foi posto por Aristóteles em sua investigação sobre a amizade.

Em Aristóteles, para haver a amizade entre as pessoas é preciso ter reciprocidade e reconhecimento, tal exigência é para o grego algo positivo que fundamenta as relações pessoais e políticas; mas, para o filósofo de Copenhague, as relações entre os indivíduos que são pautadas na reciprocidade não vão além do egoísmo. Já que, para ele, a reciprocidade e o reconhecimento não são exigências suficientes para salvaguardar o indivíduo do egocentrismo, visto que em situações limite, as afirmações sobre quem tem mais mérito sempre entram em jogo e acabam por corromper a relação. Portanto, a proposta kierkegaardiana é que as relações entre os indivíduos tenham como basilar o amor cristão (*ágape*) que é livre, desinteressado, não espera nada em troca, ou seja, não há a exigência da reciprocidade ou reconhecimento. Desta forma, compartilhamos com o pensamento de Sergio Muñoz Fronnega (2010, p.46):



A exigência é ética porque impele o homem para ver no outro um semelhante, para eliminar as diferenças e contribuir para o bem-estar dos outros, para ver o bem nele, e conduzi-lo a uma relação positiva e autossuficiente. O amor se torna uma demanda radical para que o indivíduo possa transcender o seu egocentrismo. Mas, Kierkegaard não está se referindo ao amor, no sentido tradicional da palavra, mas do amor cristão que não tem nada a ver com uma forma especial de relacionamento, mas se estende a todos os tipos de relacionamento, ou seja, esse amor se torna o primeiro em qualquer relacionamento. Além disso, Kierkegaard refere-se a obras de amor, fazer amor torna-se uma ação, uma tarefa permanente de realização que impactem positivamente os demais.

*As Obras do Amor* teve em sua gênese um contexto histórico marcado por grandes transformações sociais. A Europa passava por conflitos de ordem política e social. O embate entre socialistas e liberais dominava o cenário de intolerância política, social e também religiosa. Desconfiado de ambas as posições que se inclinavam de um lado para a homogeneização do indivíduo e de outro por uma objetificação humana, Kierkegaard resolve escrever acerca do dever e da caridade do amor a fim de pensar as relações humanas. Partindo de uma perspectiva cristã, ele faz uma interpretação acerca do mandamento cristão “tu deves amar ao próximo” que escapou aos escritos filosóficos da época, fazendo deste imperativo cristão objeto de uma longa análise em forma de discursos acerca do amor e em busca de edificar uma proposta ético-religiosa.

Considerado um texto do segundo percurso filosófico, no qual Kierkegaard buscava a comunicação direta assinando seus textos sem o uso do recorrente recurso pseudonímico; ele é estruturado em dois momentos: os discursos da primeira parte, que analisam o mandamento do amor ao próximo e os da segunda, que versam sobre a caridade do amor. Segundo Álvaro Valls, Kierkegaard visa restabelecer conceitos que definem o sentido do cristianismo original, ou seja, ele quer resgatar a verdade do cristianismo perdida na história. Ser cristão na modernidade pode significar ser aquele que vive dominado pelo hábito e não vive segundo o mandamento “amar o próximo como a si mesmo”. Desta maneira, Kierkegaard elabora categorias como a de *crístico*, que seria aquele que vive de acordo com o mandamento divino, amando o próximo como a si mesmo e a si mesmo como o próximo, essa seria a essência do verdadeiro cristão, que vive o cristianismo de forma interior, aceitando o dever de amar a Deus e ao próximo. Outro conceito é o de *cristandade*, que diz respeito àqueles que se intitulam cristãos, mas que vivem o cristianismo de forma objetiva, externamente e sem paixão.

Kierkegaard pretende elevar o homem à esfera de transcendência, ou seja, à esfera divina e recolocar o cristão numa outra relação com o mundo. Amar ao próximo como manda o divino mandamento é se colocar diante do divino. Portanto, o amor elogiado por Kierkegaard se contrapõe ao amor natural, de predileção, se contrapõe àquele que pressupõe uma escolha e que tem como condição a semelhança, ou seja, o amor é antes o amor enquanto dever. Ele nos lembra que o mandamento “amarás a teu próximo como a ti mesmo” pressupõe que o homem ama a si mesmo e deve amar a todos como a si mesmo, ou seja, o amor por ele elogiado não é de forma alguma egoico, na exigência do amor ao próximo não se deve amar desmedidamente, o amor de si é a medida. O verdadeiro amor é dirigido a todo o gênero humano. Todavia, Kierkegaard não é um dogmático. É preciso crer neste amor divino que se realiza na relação entre eu e o tu.

Para Kierkegaard, o amor divino só pode ser conhecido através de seus frutos, de suas obras, pois ele tem uma vida oculta e se revela, se manifesta na necessidade de ser reconhecido e assim se faz pelos frutos, assim como o pensamento que se revela na expressão do discurso, assim é o amor cristão que se movimenta e tem a eternidade em si. Não podemos conhecer a origem do amor, pois ele se funda misteriosamente no amor de Deus. Portanto, só é possível conhecer os frutos aquele que crê no amor, “Só aquele que permanece no amor pode conhecer o amor do mesmo modo como seu amor deve ser conhecido” (KIERKEGAARD, 2007, p. 20).

Para Stephen Evans (2004, p. 122), os comandos divinos são a base para se pensar uma determinada obrigação moral que se realiza em uma vida ética que deseja se relacionar com Deus e que assim pode ser capaz de auto-atualização, mas que “requer uma obediência aos comandos divinos” e ainda:

Em *As Obras do Amor* este tipo de visão é concreta: O self que eu devo me tornar e o comando divino que eu devo obedecer, são ambos especificados em termos de ensinamentos bíblicos sobre amor. Eu sou ordenado a amar o próximo como a mim mesmo, e somente quando eu aprendo a amar deste jeito eu posso me tornar o self (ser) que eu fui criado para ser e realmente quero ser. (embora na minha vida pecaminosa este é sempre aquele que eu estou fugindo). Eu só posso amar ao meu próximo como a mim mesmo quando eu tenho uma relação com Deus, que se torna o ‘meio termo’ em cada relação de amor verdadeira. Amar ao próximo não é exaurido nem reduzido por formas naturais humanas de amor como: amor erótico e amizade.

O alvitre do filósofo dinamarquês se constitui a partir do amor cristão que

contempla uma forma de relacionar-se com o outro baseada na alteridade. O dever de amar ao próximo implica numa tarefa ética e essa tarefa ordena todo um conjunto de ações para se dirigir ao próximo. O dinamarquês afirma que o próximo é uma reduplicação, o “como a ti mesmo” contido na lei divina afasta a possibilidade de um amor egoísta, pois o homem egoísta não suporta a ideia de reduplicidade. O próximo é o outro tu, não um segundo eu, mas um primeiro tu. O tu deves é eterno e deve negar o amor voluntarioso, desta maneira Kierkegaard (2007, p. 77) assevera:

O amor ao próximo não pode se tornar um com o próximo, numa identidade unificada. O amor ao próximo é amor entre dois seres eternamente determinados como espírito cada um para si; amor ao próximo é amor segundo o espírito, mas dois espíritos jamais podem torna-se um, no sentido egoístico [...] só no amor ao próximo, o si mesmo, que ama, determina-se de maneira puramente espiritual como espírito, e o próximo é uma determinação puramente espiritual.

Desta forma, há no pensamento de Kierkegaard uma clara preocupação com a alteridade do indivíduo, com um amor que se concretiza num dever que tem como medida a sua própria subjetividade. O amor cristão é livre da angústia e do desespero, é eterno e por isso mais elevado, o verdadeiro amor é aquele que está seguro das vicissitudes do tempo. O amor natural é aquele cantado pelo poeta, fugaz, efêmero, egoísta, que busca no outro aquilo que falta, é um amor carente, dependente. Com efeito, só quando o amor é dever é que ele se torna perfeito, livre das angústias, do desespero que se instala na perda e na dependência causadas pelo amor natural. Sendo assim, “Tu deves amar. Só quando amor é um dever, só então o amor está eternamente assegurado contra qualquer mudança; eternamente libertado em bem aventurada independência; protegido eterna e felizmente contra o desespero” (KIERKEGAARD, 2007, p. 45).

Contudo, lembra o pensador de Copenhague que o ponto de partida da doutrina do amor cristão não pode ser o amor erótico, na doutrina do amor cristão, o amor erótico passa a ter lugar na consciência, pois, antes de manter uma relação de predileção é preciso primeiro ter consciência se o predileto é antes um próximo. Kierkegaard não nega a dimensão erótica presente nas relações entre os indivíduos, porém o erótico não pode ser superior ao amor cristão.

Segundo Evans, Kierkegaard é um pensador combativo mesmo quando o assunto é o amor e sua polêmica aqui se volta contra três figuras: o pagão intacto, o

corrompido ou impuro e o iludido. O primeiro é um conceito que Kierkegaard relaciona com o paganismo na antiguidade clássica antes do advento do cristianismo e no qual ele vai ter em horizonte para contrastar com o paganismo contemporâneo onde as outras figuras têm lugar. O Dinamarquês radicaliza sua crítica contra esses últimos e mantém uma relação dúbia e de tensão com os primeiros apesar de rejeitar todas as noções de amor e amizade presentes na cultura pagã dos gregos antigos. A figura do pagão corrompido é identificada ao homem secularizado, como afirma Evans (2006, p. 126):

Uma pessoa que eu designo pagão corrompido pode ser melhor descrita como uma espécie de secular, pensador 'emancipado' que tenta compreender a substância da ética judaico-cristã sem a fundamentação desta. Este pensador é diferente do pagão intacto que acha a ideia do amor como mandamento absurda. O pagão corrompido aprendeu do cristianismo que amar é um dever. A diferença entre esta visão e o genuíno cristianismo é que a lei moral é vista pelo pagão corrompido como algo que não precisamos de deus para obter.

Notamos, assim como Evans, que o homem secularizado é fruto do movimento histórico iluminista que atingiu seu ápice na filosofia alemã do século XVIII e que culminou para o filósofo de Copenhague em uma liberdade que se estabelecia através da autonomia da razão e que nega a fé. Essa também é uma crítica que podemos identificar como sendo endereçada a Ludwig Feuerbach, que afirmou em sua obra *Essência do Cristianismo* que a essência de Deus é a mesma essência do homem. O secularizado é aquele que quer se colocar no lugar de Deus. Contudo, o mesmo Feuerbach ajudou a Kierkegaard perceber a figura do pagão iludido, como aquele que vive na cristandade, se comporta como um pagão, mas de forma iludida e doentia se acha um cristão. O pagão iludido é o conceito pelo qual Kierkegaard interpreta a filosofia antropológica de Feuerbach, o pagão iludido é exatamente identificado com aquele homem que reduziu sua essência à divina. Este homem é aquele que entende que o dever de amar se confunde com o mero amor natural, de predileção, ou seja, ele concebe o amor divino como meramente humano, ele o domestica. Nas considerações de Evans (2004, p. 126):

O pagão iludido é o indivíduo que acredita que o amor ao próximo possa ser identificado com naturalidade, meramente humano, e amam celebrados pelos poetas como amizade ou amor romântico, ou na melhor possibilidade de entendimento se vê o amor ao próximo como algo que alguns têm ao seu lado ou em adição a estas formas naturais de

amor [...] O amor cristão é, deste modo, de acordo com Kierkegaard: domesticado.

Tanto Aristóteles quanto Kierkegaard buscaram entender o movimento que o homem faz para se relacionar um com o outro e que essa atividade tem em vista a busca pelo sumo bem, por isso acreditamos que apesar de todos os contrastes anunciados, devido em certa medida às épocas distintas em que ambos viveram, eles em algum momento se tocam de forma positiva. Aristóteles afirmava que a amizade é a virtude suprema e anula o egoísmo através da busca em comum de dois homens semelhantes que pensam e agem reciprocamente. Kierkegaard, por sua vez, rejeita a reciprocidade. Para ele, a exigência ética na relação de um homem para com outro é unilateral, o homem volta-se para sua interioridade reclamando para si o amor absolutamente desinteressado para com o próximo, e tal movimento é promulgado por uma lei moral transcendente que visa o amor como uma obrigação: o comando divino do amor.

Faz-se necessário ressaltar que Kierkegaard não nega que possa haver amizade e amor recíproco de um homem para com outro, o amor natural, de predileção deve ter seu lugar, mas o dever de amar é uma obrigação moral, que pode ser entendida, não apenas como um dever cristão, mas pode ir além, se colocada no início de toda ação moral de indivíduo para indivíduo.

## **Referências**

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Aristóteles – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- EVANS, S. *Kierkegaard's Ethic of love*. New York: Oxford University Press Inc, 2004.
- FONNEGRA, S M.. La exigencia ética. sobre la doctrina del amor de Kierkegaard In: *Søren Kierkegaard literature - 1956-2006: a bibliography*. New York: *Musseum Tusculamun Press*, 2010.
- KIERKEGAARD, S. *As Obras do amor*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.