

## Amar o Belo — Amar o Feio — Amar o Pobre

Alvaro L. M. Valls

O que Sócrates fala do amor ao feio é propriamente a doutrina cristã do amor ao próximo. O feio, com efeito, é o objeto da reflexão, portanto da ética, enquanto o belo é o objeto imediato, por isso aquele que todos nós queremos amar com o maior prazer. — Neste sentido, “o próximo” é “o feio”.<sup>1</sup>

### 1. Leitura de Platão

1.1. Num primeiro momento, queremos meditar sobre o amor assim como ele é definido nos últimos discursos do *Banquete* de Platão: o de Agatão, o de Sócrates e o de Alcibíades. Alguma ambigüidade ficará entre o que é de Platão e o que é de Sócrates, pois não é fácil falar da “teoria” de um irônico que, por um lado, na *Apologia* platônica, declara só saber que nada sabe, mas, por outro lado, no *Banquete* platônico, não recusa discursar sobre o Amor, definindo-se, com certa modéstia, como mestre da Erótica: “eu, que afirmo em nada mais ser entendido senão nas questões de amor”<sup>2</sup>.

É comum a confusão entre o amor platônico e o amor cristão. O *Banquete* platônico apresenta um hino ao amor, numa das mais belas páginas da literatura pagã, que mereceria ser um dia comparado com o da 1ª Epístola de São Paulo aos Coríntios. O dono da casa, o poeta Agatão, faz o elogio de Eros:

(...) pródigo de bem-querer e incapaz de mal-querer; propício e bom; contemplado pelos sábios e admirado pelos deuses; invejado pelos desafortunados e conquistado pelos afortunados; do luxo, do requinte, do brilho, das graças, do ardor e da paixão, pai; diligente com o que é bom e negligente com o que é mau; (...) protetor e salvador supremo, adorno de todos os deuses e homens, *guia belíssimo e excelente*, que todo homem deve seguir, celebrando-o em belos hinos, e compartilhando do canto com ele encanta o pensamento de todos os deuses e homens.<sup>3</sup>

O que faz Sócrates, após o belo discurso de Agatão? Põe-se a ironizá-lo. Depois, põe-se a conjeturar sobre a premissa de Agatão da relação do amor com a beleza, “*pois no feio não se firma Amor*”: “*amor do que é belo, pois do que é feio não havia amor*”. Finalmente, Sócrates narra o mito que diz ter ouvido de Diótima sobre o nascimento do Amor.

Quando nasceu Afrodite, banquetevam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho da Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar — pois o vinho ainda não havia — penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. *Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor*, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que *por natureza amante do belo*, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. *Primeiramente ele é sempre pobre*, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista: e nem imortal é sua natureza nem mortal (...) *uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo*, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo (...).<sup>4</sup>

Sua conclusão é a de que *o amor ama o belo*, de que *carece*: “o que é amável é que é realmente belo, delicado, perfeito e bem aventurado”<sup>5</sup>, e o amor aqui é entendido como *o amante*, não como o amado. “Ama o amante o que é belo; que é que ele ama? Tê-lo consigo.”<sup>6</sup> No centro do discurso de Sócrates-Diótima, em que consiste o amor? Numa busca, num apetite, numa *carência*. O amor é filósofo, é um gênio ou semideus, exatamente porque não possui nenhuma plenitude, mas busca o que lhe faz falta. — Mas também, e nisso ele concorda com Agatão, além de filósofo, o amor é poeta, porque cria, é fecundo, faz surgir a imortalidade. — O amor, no *Banquete*, é busca, uma busca que se supera, mas ele *jamaiz é amor pleno, oblativo*, é sempre ânsia, apetite.

1.2. O amor (irônico) de Sócrates é um tanto diferente do amor platônico. Seu discurso teórico é conhecido de todos. A maior parte da argumentação é reportada ao ensinamento recebido da sacerdotisa de Mantinéia, mas Sócrates declara-se convencido da verdade deste discurso, e o propaga. Trata-se de um amor que passa por um processo de ascensão, começando por amar um belo corpo, mas de modo que daí surjam belos discursos, e depois vai subindo e gradativamente abandonando a etapa anterior, em busca de um degrau superior que se realizaria no amor ao belo em si. O amante quer amar, mas quer amar o mais elevado, e neste sentido ele não permanece fiel ao intermediário, para nem falarmos do inferior, que vem a ser sempre abandonado, ou trocado por algo superior. Assim se compreende, de certo modo, que um Alcibiades se sinta traído por Sócrates. E não somente, como se costuma interpretar, porque ele desejava apropriar-se de Sócrates e retê-lo só para si; mas também porque o amor ascensional vai abandonando seus objetos, de certo modo “desprezando-os” como inferiores e portanto como indignos de serem amados. Na medida em que esta teoria da ascensão é *platônica*, poderíamos tentar dizer que no belo em si, no grau supremo, os inferior-

res também são amados. Em certas formulações de moral cristã igualmente é dito que os homens, nossos irmãos, são amados em Deus, o inferior no superior, o imperfeito no perfeito<sup>7</sup>. Mas é que supomos sempre que Platão, tendo chegado à idéia, desenvolveu-a. O Sócrates histórico, real, irônico, porém, parece jamais determinar a idéia, pois ele chega a ela, a partir da multiplicidade do real, mas pára nela enquanto abstrata. Sócrates eleva-se, em seu amor ascensional, abandonando as formas inferiores. Neste sentido, *jamais se compromete com o finito*. Troca o finito pelo infinito. Suas relações não são “duráveis”. Trai assim os belos, de corpo e de alma, pelo “belo em si”. O discurso de Alcibiades contém muito mais verdade do que se costuma conceder. Analisando com Kierkegaard o último discurso do *Banquete*:

teremos sem dúvida que dar razão a Alcibiades quando comenta como Sócrates escamecia dele por causa de seu amor, e quando acrescenta: “E não somente a mim ele tratou desta maneira, mas também a Cármides, filho de Glauco, a Eutidemo, filho de Díocles, e muitos outros, que ele engana *aparentando ser o amante, para então, em vez de amante, tornar-se o amado.*”<sup>8</sup>

Por que Sócrates não se mantinha no papel do amante, mas aparecia, no momento culminante, como o amado? Vejamos: numa *perspectiva platônica* só poderíamos esperar que ele, de amante no sentido popular, vulgar, se transformasse em amante num sentido mais espiritual, mais intelectualizado, um amante das almas, amante dos jovens na filosofia, porém sempre na qualidade de *amante*, isto é, como aquele que ama positivamente. Mas para tanto seria preciso possuir a idéia, estar de posse da positividade do amor, até mesmo para poder, quem sabe, frustrar eventuais expectativas inferiores. Não é este o caso de Sócrates. Ele aparece, poderíamos dizer, como uma espécie de motor imóvel, que atrai e seduz sem se mover, quer dizer: *sem amar*. Neste sentido, Sócrates se caracteriza por um *amor impotente* que seduz e fascina, mas nada tem para dar. Nossa interpretação é coerente, pois este amor, no campo prático, corresponde perfeitamente à ignorância, no campo teórico, e o “só sei que nada sei” equivale a um: só sei que nada tenho para dar (isto é: nenhum amor). — Convém lembrar que Xantipa não vivia lá muito satisfeita com seu marido. Seria somente porque ele, como tantos outros gregos, vivia “correndo atrás de belos jovens”? Ou não seria porque até na relação de marido e mulher Sócrates deixava que a ironia tomasse conta? Parece que ele de fato sempre se comportava ironicamente. Ora, do discurso de Alcibiades tiramos a suspeita de que *o amor socrático não é fiel*. E se analisássemos aqui a prática do amor socrático na sua relação com a juventude em geral, utilizando para isso como matéria de estudo a “acusação” que lhe foi feita de ser um sedutor ou corruptor da juventude, tiraríamos a suspeita de *um amor irresponsável*. E examinando a questão da realidade do amor, veríamos que Sócrates sabia fazer a juventude arder de amor apaixonado por ele, mas a relação culminava sem uma realização, pois ficava na pura possibilidade. A prática de Sócrates, mais do que a letra completa da teoria, apresenta um sintoma altamente significativo: a

*opção preferencial pelos jovens* (objeto, aliás, da crítica feroz de Cálicles no *Górgias*, onde Sócrates é concitado a parar de filosofar com os meninos e a ocupar-se com assuntos sérios, adultos, como os da política e dos negócios). Kierkegaard comenta: “Mas se então este amor intelectual busca o seu objeto antes no meio da juventude, com isto fica indicado que ele ama a possibilidade, mas *foge da realidade efetiva*. Mas isto mostra justamente o seu *caráter negativo*.” É nessa direção que Kierkegaard leva a sério, e ao pé da letra, o dito de Sócrates de que, sendo sua arte a das parteiras, ele estava impossibilitado de gerar. Seu amor não era fecundo, e ele não passava de um mero auxiliar (por mais importante que fosse). “Como *accoucheur* (parteiro) ele era insuperável, mas não era nada mais do que isto. Ele não assumia de maneira alguma qualquer responsabilidade pela vida ulterior de seus discípulos, e aqui mais uma vez Alcibíades fornece um exemplo *instar omnium*.”<sup>10</sup> A culpa de Sócrates seria então a de “indolência (Apragmosyne) ou indiferentismo”<sup>11</sup>, o que, em linguagem atual, pode ser traduzido por irresponsabilidade ou, na linguagem que Hegel emprega contra os irônicos (românticos): falta de seriedade. Kierkegaard concorda portanto com Hegel que Sócrates foi condenado merecidamente. Sócrates estava tão justificado em seu trabalho negativo quanto, no contexto do judaísmo, o estava *João Batista*, outro precursor que nada construiu.

Este ponto de vista de Sócrates, de acordo com a análise que fizemos, era, enquanto negatividade infinita e absoluta, ironia. Entretanto, não era a realidade em geral que ele negava, mas era a realidade dada a uma certa época, a da substancialidade tal como existia na Grécia, e o que a ironia exigia era a realidade da subjetividade, a realidade da idealidade. A história julgou que Sócrates estava justificado aos olhos da história universal. Ele foi uma vítima.<sup>12</sup>

## 2. Leitura de Kierkegaard

2.1. Tudo seria diferente, e o próprio amor socrático teria de ser diferente, se Sócrates tivesse vivido nos tempos inaugurados pelo evento cristico. Aí a ironia não mais estaria justificada, pois “o cristão tem consciência de si como aquele que tem realidade diante de Deus. Aqui o cristão também vem em auxílio de Deus, torna-se como que o seu *colaborador* no terminar a boa obra que o próprio Deus começou”<sup>13</sup>. Agora, na plenitude dos tempos, a realidade histórica se lhe apresenta como um dom (*Gave*) e uma tarefa (*Opgave*), e a própria ironia agora só continua válida como um “momento dominado”<sup>14</sup>.

Nas *Migalhas Filosóficas*<sup>15</sup>, o “socrático” passa a representar o humano, inclusive nas suas realizações máximas. A grandeza de Sócrates consistirá basicamente em ter compreendido a relação de simetria que ocorre entre os homens. Baseado na teoria (platônica) da reminiscência e da preexistência da alma, Sócrates será concebido como o homem auto-suficiente e auto-satisfeito. Na verdade, nesta perspectiva mais platônica, os homens já estão, a rigor, no bem e na verdade

e são, como diz Kierkegaard, possuidores da condição, de modo que nas relações interindividuais o que vale mesmo é a maiêutica:

de homem a homem, ser aquele que auxilia é o máximo, mas gerar é algo reservado ao deus, cujo amor é *gerador* (...) A condição ele já possui então nele mesmo, e a produção (o parto) não é senão um trazer à luz o que já estava a postos; é por isso que nesta produção o instante é logo reabsorvido na lembrança.<sup>16</sup>

Quando este homem ama os seus iguais, pode ocupar-se com eles e dar-lhes muitas coisas, mas não lhes pode dar aquilo que é realmente essencial, as únicas coisas realmente necessárias: a verdade, a virtude e, quem sabe, a fé. Sócrates é elogiado então como aquele sábio incorruptível, que teria plena consciência de que nada lhe devemos:

E ainda que eu tivesse o entusiasmo de um Platão, ao ouvir Sócrates, e o meu coração batesse fortemente como o de Alcibíades, mais forte ainda que o dos coribantes, se minha admiração apaixonada não pudesse satisfazer-se senão abraçando este homem magnífico, sem dúvida Sócrates me sorriria, dizendo: “Ó meu caro, que amante enganador que és! pois queres divinizar-me por causa de minha sabedoria e queres ser aquele que melhor me compreendeu, aquele de cujo abraço admirativo não posso arrancar-me; não serás um sedutor?”<sup>17</sup>

Tal amor socrático, puramente humano, um amor entre iguais, *contrasta agora com o amor divino, do deus no tempo*, projetado no livro de 1844, *Migalhas Filosóficas*, como se fosse uma ficção do autor pseudônimo João Clímacus.

Suponhamos, então, que havia um rei que amava uma moça pobre. (...) — Surgiria, então, uma preocupação na alma do rei (...) seria a jovem igualmente feliz (...) ? Pois mesmo que a jovem se contentasse de não ser nada, isto não poderia satisfazer o rei, justamente porque ele a amava e porque lhe seria mais penoso ser considerado seu benfeitor do que perdê-la. E se, então, ela nem tivesse podido compreendê-lo? (...) que profundo sofrimento não dormita neste amor infeliz, e quem ousaria despertá-lo? (...) A *unidade* deve então ser obtida de outra maneira. (...) De homem a homem, ser aquele que auxilia é o máximo, mas gerar é algo reservado ao deus, cujo amor é *gerador* (...). Se, portanto, não foi possível obter a unidade através de uma subida, é preciso experimentar *por uma descida*. Suponhamos que o discípulo seja “x”, e que este “x” tem de incluir também o menor de todos, pois se mesmo Sócrates não tinha predileção pelas boas cabeças, como poderia o deus fazer distinções? Para que a unidade se concretize, *o deus tem de fazer-se igual ao discípulo*. E assim ele quer mostrar-se igual ao menor de todos. Mas o menor de todos é, como se sabe, o que tem de servir aos outros, e por conseguinte o deus deve mostrar-se sob a *figura do servo*. (...) ela é sua figura verdadeira; pois aí reside o insondável do amor: em querer (...) ser igual à pessoa amada; (...) Vê, aí está ele — o deus. Onde? Aí mesmo; não podes vê-lo? Ele é o deus e, não obstante, não tem onde repousar sua cabeça, e não ousa apoiar-se em nenhum homem para não vir a escandalizá-lo. (...) Ele é o deus e, não obstante, seu olhar paira preocupado sobre a espécie humana, pois a haste frágil dos indivíduos pode ser quebrada tão depressa quanto um talo de erva. Que vida! puro amor e pura aflição: querer exprimir a unidade do amor e aí não ser

compreendido; (...) Mas a figura do servo não era simulada, por isso o deus tudo deve sofrer, e tudo suportar, a fome no deserto, a sede nos suplícios, o abandono na morte, absolutamente igual ao último dos homens — “vê, que homem”, pois seu sofrimento não se reduz ao sofrimento da morte, mas toda esta vida constitui, afinal, uma paixão, e é o amor que sofre, é o amor que tudo dá, estando ele mesmo em necessidade.<sup>18</sup>

Só o amor deste deus é pura doação, totalmente assimétrico, sem reciprocidade. É este amor divino que se deixa agora representar pelo *motor imóvel*, que tudo move sem se mover: “Mas se ele se move, então não é uma necessidade que o faz mover-se, como se não pudesse suportar o silêncio, e precisasse irromper na palavra. Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que é, senão o amor?”<sup>19</sup>

Enquanto o amor humano supõe uma igualdade essencial na sua relação de igual para igual, o amor divino baseia-se na diferença absoluta. “Este amor é fundamentalmente infeliz, pois são tão diferentes um do outro, e o que parece tão fácil, que o deus precisa poder tornar-se compreensível, não é tão fácil assim, já que ele não deve anular a diferença.”<sup>20</sup>

**2.2. Nas *Migalhas Filosóficas* já encontramos a antecipação de um pensamento central a respeito do amor que será depois desenvolvido nas *Obras do Amor*:**

O homem vive tranqüilamente em si mesmo e então desperta o paradoxo do amor por si mesmo sob a forma de amor por um outro, por um ser que lhe falta. (O amor a si próprio está no fundamento de todo amor ou vai ao fundo em todo amor, eis porque, se quisermos imaginar uma religião do amor, esta, tão epigramática quanto verdadeiramente, só há de pressupor uma única condição e a admitirá como dada: amar a si mesmo, para em seguida ordenar que se ame ao próximo como a si mesmo.)<sup>21</sup>

E aí teríamos o núcleo do pensamento desenvolvido nas *Obras do Amor*<sup>22</sup>, de 1847, do amor cristão como objeto de um mandamento, e só assim realmente distinto do amor de si mesmo. Um amor que tem somente no “*próximo*” a sua categoria adequada: amar ao próximo, como a si mesmo, é algo que se “*deve*” fazer; portanto, não é algo que se faça por prazer, como no amor da beleza, descrito no *Banquete*. *Este amor, que me ordenam, não pode ser o amor ao belo e bom.*

O livro de 1847 procura, como tudo o que Kierkegaard faz, comparar o cristianismo com o platonismo, distinguir o que é de Sócrates e o que é de Cristo, separar o que é do mundo e o que não pertence a este mundo. Na sua missão de “*exumar os conceitos do cristianismo*”, soterrados pelo peso dos séculos e dos triunfos da cristandade, Kierkegaard executa um trabalho de arqueólogo ou de analista da linguagem, o que ele faz é pura e simplesmente uma análise crítica de alguns conceitos. Ele jamais prega, pois para tanto não tem autoridade; recusa-se a ensinar, pois não é e nem quer ser professor, muito menos de teologia; quer exumar e polir os conceitos, pretende tão-somente chegar à conclusão de que isto

ou aquilo corresponde ao sentido original do cristianismo, ou se trata de algum desvio, de algum compromisso entre os pretensos cristãos e o mundo.

Theodor Adorno deixou-nos um artigo-conferência sobre “A Doutrina Kierkegaardiana do Amor”, dedicado à análise desta obra<sup>23</sup>. Adorno percebe dois pontos importantíssimos: o emprego do conceito “*das Christliche*” (*det Christelige*, em dinamarquês), que traduziremos aqui técnica e artificialmente como o conceito do “crístico”, e o aguçamento paulino deste cristianismo. O “crístico”, formulado como um adjetivo substantivado (referente à “cristicidade”), não é exatamente igual ao “cristão”, que bem pode ser verdadeiro ou falso, nem equivale ao cristianismo, que pode ser entendido como um fenômeno exterior, histórico positivo, e não é, muito menos, sinônimo de cristandade, conceito bastante pejorativo. “*Das Christliche*” é uma formulação do tipo platônico, assim como se fala do belo, do bom, do verdadeiro, do sério, do irônico, do “socrático”. De certo modo, ele é “em si e por si”, de certo modo ele formula nesta linguagem platônica o que Feuerbach pretendia à sua maneira atingir, no livro intitulado *A Essência do Cristianismo*. O “crístico” corresponde a uma essência intemporal, quase diríamos “lógica” do cristianismo, que deve decidir, criticamente, se esta forma de cristianismo aqui e agora é falsa ou verdadeira, se este cristão é um verdadeiro ou um falso cristão, se este homem que entra ou sai desta igreja é de fato um cristão ou talvez não passe de um socrático — ou quem sabe nem mesmo isso. Numa palavra: se este homem vive de fato segundo categorias “humanas” ou “crísticas”. O que Kierkegaard pretende é combater a confusão. — O outro mérito de Adorno consiste em ter enfatizado o tipo de enfoque do cristianismo, com todas as suas conseqüências (por exemplo, para a concepção do amor), que Kierkegaard adota polemicamente, sublinhando aí também a tática do dinamarquês, que procura, por assim dizer, “advertir quanto ao cristianismo”, que deve transformar-se novamente naquele *escândalo para os judeus*, naquela *loucura para os gregos* que foi nos tempos paulinos. O escândalo é o paradoxo cristão filosoficamente construído. Mas a loucura, “a segunda simplicidade trabalhosa e conquistada e obstinadamente mantida, determina o ‘gestus’ do discurso religioso”<sup>24</sup>.

Chegamos agora a um ponto central. O amor ao próximo, rememorado por Kierkegaard e discutido por Adorno, não é platônico, nem freudiano, nem idealizado, nem “natural”. É um amor paradoxal, pois é *fruto de um mandamento*. O jovem Kierkegaard gostava de brincar com uma máxima de Sócrates de que devemos amar as mulheres feias. É claro, as feias “devemos”... pois as outras dispensam o dever. Mas o autêntico amor cristão se fundamenta sobre o “Tu deves amar o teu próximo”. É um amor cristão e, por conseqüência, precisa ser, na expressão paulina, “escândalo para os judeus e loucura para os pagãos”.

2.3. O amor que Kierkegaard procura salvar do entulho dos séculos *não é nem platônico, nem freudiano*. Resiste também às objeções sartrianas de *O Existencialismo É um Humanismo*, pois Kierkegaard supõe o amor a si mesmo, o

egoísmo imediato, simplesmente como um dado, um pressuposto natural. O cristianismo não ordena o egoísmo, amar imediatamente a si mesmo: pelo contrário, supõe que cada um já faz isso, de qualquer modo, e supõe que o amor a si mesmo é até, nos seus devidos limites, sinal de saúde natural. O cristianismo supõe, portanto, que o indivíduo ama a si mesmo e então vem e lhe ordena, como mandamento, que ame ao seu próximo. E ainda lembra que quem não ama ao próximo que vê, não ama a Deus que não vê. Mas o cristão ama ao próximo “por causa de Deus” e neste sentido seu amor *não é imediato*, não se baseia nas simpatias e inclinações, o que Adorno se recusa a aceitar. O cristianismo conhece bem a expressão *alter ego*, que no latim e no dinamarquês significam igualmente: “outro eu” e “segundo eu”. Por isso Kierkegaard diz que o cristianismo não me ordena amar o meu eu, nem o meu “segundo eu”, mas me manda amar o meu “primeiro tu”. Vemos aqui uma *insistência sobre a alteridade* em Kierkegaard, acusado em geral de individualista e até de solipsista. Mas Adorno, discordando da generalidade ou da universalidade deste amor, o que só poderia produzir uma relação abstrata, chega a citar Freud: “Um amor que não seleciona parece-nos perder uma parte de seu valor próprio, na medida em que comete uma injustiça com seu objeto. E mais: nem todos os homens são dignos de amor.”<sup>25</sup> Contrariando Freud e Adorno, Kierkegaard, que não nega determinações naturais como as de irmão, vizinho, noiva e amigo — apenas relativizando todas estas determinações e atribuindo-as à Providência —, afirma que o amor cristão precisa tratar absolutamente todos os homens como filhos de Deus, salvos pelo mesmo Jesus Cristo, e que portanto neste sentido todos os homens devem ser amados e todos são “amáveis” ou “dignos de amor”.

2.4. Mas o amor cristão também *não é platônico*, e parece que Adorno não percebeu suficientemente isto. Senão vejamos: quando amo uma bela jovem, se sou platônico amo, na verdade, a beleza que existe nela. Se amo um amigo brilhante, na verdade estou amando o brilho de seu espírito, presente em seu corpo, aqui e agora. Em Platão, tudo se passa como se eu amasse a ele ou a ela, mas na verdade amo somente aquela qualidade, aquela perfeição da qual ele e ela participam. Portanto, amo a perfeição, não o irmão ou a noiva, não a amada ou o amigo. Neste sentido, Platão não ama a amada nem ama o amigo. O movimento do amor platônico lembra a figura de uma letra V: o demiurgo plasma uma perfeição num corpo deste mundo de sombras, que então passa a brilhar, e quando descobrimos nesta matéria aquela perfeição, executamos um movimento de ascensão, que na verdade abandona a realidade material. (Assim também a posição ascética ou estoica do comportamento socrático analisado em *Temor e Tremor*, a atitude da “resignação infinita”, do abandono de tudo o que é empírico e contingente, constitui em verdade um retorno para o mundo ideal ou uma fuga para a transcendência.) Se desde sempre o problema do pensador dinamarquês era o da “*Virkelighed*”, há na sua obra a conquista de uma dimensão realista, ou até poderíamos



dizer: materialista, num sentido que Adorno não desprezaria. Há nas *Obras do Amor* um capítulo específico, intitulado “O Dever que Temos de Amar Aquele Próximo que Vemos”, onde é dito que desde o início o indivíduo precisa tomar o próximo do jeito que o encontrar, como *algo dado*, inquestionável em seu ser-assim. Kierkegaard quer mostrar que *o cristão é fiel ao seu próximo*, a este próximo aqui e agora, e não a uma idéia de perfeição que talvez esteja nele neste momento. Na perspectiva cristã não podemos nos contentar com a figura platônica do V, que acaba na transcendência, mas temos que daí retornar mais uma vez à criatura: amar é comprometer-se, enquanto *colaborador da obra da criação e da salvação*, com este homem “que vejo”, e nos parece que a formulação está muito bem escolhida quando diz “este homem que vejo”. O critério é propositamente sensorial.

2.5. Um outro aspecto da doutrina é a questão da possibilidade de que nossa caridade, entendida como misericórdia ou compaixão, não conseguisse produzir o resultado almejado. Kierkegaard considera que já se produziu uma obra de amor, mesmo que aquela moedinha da pobre viúva fosse roubada. Adorno discorda: “A doutrina de Kierkegaard sobre a misericórdia impotente traz à luz do dia a insuficiência de seu conceito do próximo.”<sup>26</sup> Mas, curiosamente, Adorno não se escandaliza, e até se encanta, com a consideração kierkegaardiana de que é no *amor aos mortos* que exercitamos a forma de amor mais gratuita. O paradoxo deste mundo atual é que o amor mais vivo e mais puro se tenha conservado na recordação amorosa de nossos falecidos. — Além de ser um ato de amor gratuito, desinteressado, o amor aos mortos, ligado à esperança, é ao mesmo tempo uma atividade crítica enquanto denúncia contra um mundo que só conhece a seriedade do equivalente. A doutrina da esperança de Kierkegaard protesta contra a seriedade da mera reprodução da vida, na qual a própria vida vai ao fundo: “protesto contra um mundo que se determina pela razão calculadora da troca e que nada dá sem um equivalente”<sup>27</sup>.

Já a forma do agir, com as qualidades do amor cristão enquanto comportamento do sujeito, é bastante bem descrita no artigo-conferência de Adorno, mesmo que suspeita de subjetivismo: “Sobre o conteúdo ‘cristão’ do amor, de acordo com a doutrina de Kierkegaard da ‘justificação ante a eternidade’, decidem unicamente as qualidades subjetivas do amante, tais como desinteresse [*Uneigennützigkeit*], a confiança ilimitada, a invisibilidade, misericórdia mesmo que em impotência real, abnegação e fidelidade.”<sup>28</sup> Fizemos questão de manter, em nosso texto, ao lado da tradução comum de amor “desinteressado”, a expressão utilizada por Adorno, que corresponde perfeitamente ao termo de Kierkegaard: “*Uneigennützigkeit*”: o não buscar a própria vantagem. O amor cristão não busca a sua própria vantagem. (E a quantidade de “Gérsons” no Brasil comprova a falta de “cristicidade” no “cristianismo” dos brasileiros, ou na cristandade do “maior país católico do mundo”.)

Kierkegaard conhece enfim uma dificuldade adicional que sempre acompa-

na o verdadeiro cristianismo, ou seja, de que mesmo depois de se ter portado corretamente, o cristão ainda será condenado, humilhado e talvez martirizado por este mundo. A condenação cristã do mundo, na interpretação kierkegaardiana, é a mais radical, e no século XIX até profética: quem consegue distinguir o “crístico” do “mundano” sabe que após superarmos nosso amor egoístico e aprendermos a amar desinteressadamente ao próximo, aí mesmo é que o mundo escarnecerá de nós, enquanto os ingênuos e os que fazem compromissos esperam aplausos. Eis a leitura dura, mas talvez bastante verdadeira, que Kierkegaard faz da doutrina cristã do amor ao próximo.

### 3. Leitura de Dussel

#### 3.1. A Beleza É sempre Necessária para o Amor?

Buscamos uma doutrina do amor numa obra representativa da filosofia da libertação e a encontramos na obra de Enrique Dussel: *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*, na parte intitulada “Erótica e Pedagógica”<sup>29</sup>. É aí que ele estuda a erótica latino-americana. Mas neste livro Dussel pareceu-nos ambíguo na questão da beleza. Não fica claro se o amor ama a beleza, ou se torna belo aquilo que ama e que, antes de ser amado, poderia ser feio e pobre. Dussel critica as concepções de beleza de Kant e de Heidegger (assim como critica constantemente a beleza aristocrática, dominante, européia):

A beleza não é, de forma alguma (como pensa a estética européia moderna), a expressão objetiva e cultural de uma vivência subjetiva, que por sua parte somente pode ser sentida subjetivamente pelo espectador. Mas também não é primordialmente a manifestação ontológica do ser oculto com pretensão de revelar a verdade...<sup>30</sup>

Mais ainda, e agora contrariamos todas as regras da estética aristocrática, oligárquica, dominadora: a *pulchritudo prima* é a do oprimido, do exterior aos moldes da beleza vigente: “És bonita, um verdadeiro tipo de *beleza crioula*”.<sup>31</sup>

Só que com isso não se esclarece se se trata da beleza estética, imediata, ou de uma espécie de beleza de um segundo nível, mediada pela reflexão ética ou pelo mandamento cristão do amor ao próximo (entendido como aquele que está em dificuldade). Não fica claro se o feio se torna bonito porque pela fé conseguimos ver um rosto divino por trás do rosto humano e doentio, quando escreve, franciscanamente:

Somente aquele que é capaz de degustar e apreciar, além da vista e de sua visão, além até de uma horrível presença do rosto lacerado do leproso, a beleza primeira do mistério do Outro como outro, é o único que pode compreender a abismal significação cultural e metafísica da beleza erótica.<sup>32</sup>

Dussel prefere falar de uma “aparente feiúra do pobre” que está ligada à “injustiça” imperante no continente dominado. Ora, embora se possa dizer que a justiça é bela, dificilmente se poderá considerar a injustiça como uma categoria estética, ou “erótica”, a não ser que se utilize a “erótica econômica”, por exemplo, como uma categoria ética, isto é, subsumida a uma doutrina ética (ou religiosa) do amor. A “aparente feiúra” não é real, mas, à maneira platônica, Dussel percebe como que uma “máscara” imposta pelos dominantes. Esta máscara, como a “máscara de ferro” do famoso romance, é imposta, e há razões ideológicas para forçar o dominado a usá-la. E a confusão entre o estético e o ético escancara-se na representação erótica do desmascaramento: “Tirar esta máscara é, na justiça, como arrebatá-la a veste do Outro (a mulher ao homem e o homem à mulher), porque a beleza só se vive como primordial na nudez.”<sup>33</sup>

### 3.2. Erótica, Serviço e Libertação

Por outro lado, o filósofo latino-americano sai-se muito melhor ao apresentar a sua concepção de um amor que é antes serviço, que é doação, e que portanto contrasta frontalmente com a concepção freudiana de amor (e a de Reich). Para Dussel, o amor se faz trabalho, se transforma em serviço, e é assim que se deriva a instituição familiar com tudo o que lhe corresponde.

O trabalho da economia erótica é o *serviço* ao Outro como de outro sexo e por mediação da *distância* de tal trabalho poder viver a *proximidade*. (...) Eroticamento, o trabalho tem o sentido de acender o fogo (de *focus*) para permitir a continuidade do calor que é exigido no êxtase do coito e que se desdobra depois nos mais distantes momentos do serviço cotidiano ao Outro sexuado. Esta *diakonía* (em grego: ministério, serviço) não é repressão da pulsão erótica nem é trabalho pedagógico ou político: a *diakonía* da economia erótica é o prolongamento do abraço sexual, é seu fruto, é o que se faz *desde* o entusiasmo do amor para renovar o amor.<sup>34</sup>

A própria vida sexual deve aqui ser entendida eticamente como libertação de dominação:

O abraço sexual é mútua con-sagração (*sacralizar* o Outro *com* aquele que está na proximidade) e não fornicção quando o sexo-a-sexo é desejo de realização do desejo do Outro e não do próprio desejo (auto-erotismo). É o Outro como outro sexuado na justiça quem garante que o pro-jeto erótico é eticamente bom como *serviço* gratuito. A ternura, o mútuo amor na beleza, o acompanhar a proximidade erótica com a econômica distância que é a fidelidade no trabalho, o respeito, tudo isso permite conservar a exterioridade do Outro no *éros* libertador.<sup>35</sup>

Assim também se legitima uma verdadeira propriedade privada, que não é egoísta, nem auto-erótica. O casal realizado eroticamente (pai-mãe) dá ao filho o testemunho do mútuo “serviço” ou liturgia do amor na sexualidade alterativa e na econômica erótica de um trabalho que é desdobramento positivo e não repres-

são ou dor. O amante, pois, pensa no parceiro sexual, e não é açambarcador, pois não quer possuir tudo só para si. “Quando o trabalho do homem e da mulher nunca chegam a construir casa, é sinal que edificaram os palácios, as fortalezas, ou o supérfluo para os que creram que ‘sua casa’ é o horizonte da economia política.”<sup>36</sup>

Aqui já não nos movemos mais num terreno estético, e sim no campo ético, e é então que surgem algumas explicações fecundas, como aquelas que mostram a origem histórica do egoísmo e do desamor latino-americano, na chegada dos conquistadores hispânicos à América, no começo da modernidade:

A concepção fálica do mundo europeu-medieval vem agora somar-se à submissão a que foram levados os índios vencidos. (...) O conquistador, ego fálico armado de cavalos, cachorros, espadas de ferro, mata ou domina o homem índio, e “se junta” à índia: as índias “ficam amasiadas com os donos das casas ou estâncias ou oficinas, ou com mestiços ou mulatos ou negros, gente desalmada”. O abraço sexual fora de todas as normas vigentes (seja das culturas ameríndias ou hispânico-européias) é a erótica originária da América Latina, é geneticamente o começo de um *ethos* ainda não extirpado, fruto de uma injustiça que não será fácil superar. O ego fálico se constitui em sua força bruta e em sua opressão armada, de direito, econômica, como o fundamento da ética erótica.<sup>37</sup>

A doutrina erótica desta filosofia da libertação defende as “relações duráveis”, defende a “fidelidade” institucionalizada. Não pode, então, concordar com Reich, que, “em seu romantismo anti-institucionalista (onde o ‘princípio do prazer’ é tudo e o ‘princípio de realidade’ é negado totalmente) nega em absoluto que a durabilidade do vínculo supere o momento em que diminuir a satisfação do prazer sexual e se debilitar a harmonia dos ritmos eróticos.”<sup>38</sup>

Dussel, enquanto ético, não concorda com Reich e respeita as normas, quando libertadoras. Pois afinal, na perspectiva desta filosofia, o amor tem de ser como a verdade, que nos liberta. Entretanto, Dussel só quer defender a família enquanto ela se constitui num núcleo de amor, numa verdadeira comunidade erótica, estruturada eticamente como serviço e aberta ao outro. Há, pois, certamente, alguns tipos de família que bem podem desaparecer, algumas formas burguesas, repressoras e castradoras que não devem ser defendidas.

A “morte da família” dominadora, europeizante enquanto capitalista e moderna, contudo, não deve espantar-nos porque se trata de um certo tipo de família totalizada e anormal que reprime os seus membros. Trata-se de *libertar* os membros da família, homem-mulher, filho-filha, irmão-irmã, a fim de constituir na alteridade um *novo* organismo servicial, não somente não-repressivo, mas expansivo e libertador dos dominados.<sup>39</sup>

Se o próprio Platão, no *Banquete*, elogiava as várias formas da fecundidade do amor, aqui, em um terreno já ilustrado pelo cristianismo, os filhos são interpretados como uma grande bênção.

Mais ainda, a verdadeira consagração ou bênção (que os hebreus chamavam *beraká*)

realiza-se quando surge nova Alteridade desde o casal. O marido e a mulher, totalizados na satisfação *mútua* morrem no auto-erotismo se a Alteridade não fica reconstituída “desde-o-nada” da *mútua* decisão de dar a luz a Outro absoluto, tempo novo e nova história, exterioridade no seio do casal: o filho. (...) O filho bendiz a relação duradoura tornando-a eterna em sua própria constituição real, em seu ser-distinto.<sup>40</sup>

É verdade que para Platão a fecundidade não se mostrava apenas através da geração de filhos com uma mulher, mas também na criação de grandes obras, como as poéticas e as jurídicas. Sólon, o Legislador, foi, de certo modo, pai de uma pátria, pois redigiu a constituição de sua cidade. Estamos, porém, neste capítulo de Dussel, tratando de “erótica”, que ele diferencia das outras duas doutrinas: a “pedagógica” e a “política”. Ao nível da “erótica” a sexualidade do casal pode e deve continuar sendo “serviço” libertador. E a libertação é necessária, e exige muita luta, pois há fortes interesses contrários:

A sociedade burguesa, o sistema vigente mundialmente e cujo centro domina o Atlântico Norte, corrumpo *os movimentos de libertação* com o “pão e circo”. Somente os temperantes, os que austeramente sabem desenvolver o *éros* no serviço, não como repressão ou como trabalho não-reprimido, mas muito mais como *trabalho libertador*, somente eles podem construir o homem novo.<sup>41</sup>

## Notas

- 1 Soren KIERKEGAARD, Pap. VIII A 189.
- 2 *Banquete*, 177 d. (Utilizamos a tradução de José Cavalcante de Souza, em PLATÃO, *Diálogos*, 2. ed., São Paulo, Abril Cultural, 1979.)
- 3 ID., *ibid.*, 197 d-e.
- 4 *Ibid.*, 203 b-d e 204 b
- 5 *Ibid.*, 204 c.
- 6 *Ibid.*, 204 d.
- 7 Parece ser esta a leitura de Santo Tomás de Aquino que faz Louis-B. GEIGER, O.P., em *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1952.
- 8 S. KIERKEGAARD, *O Conceito de Ironia constantemente Referido a Sócrates*; apresentação e tradução de Alvaro L. M. Valls, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 50.
- 9 ID., *ibid.*, p. 151.
- 10 *Ibid.*, p. 150.
- 11 *Ibid.*, p. 153.
- 12 *Ibid.*, p. 234.
- 13 *Ibid.*, p. 242.
- 14 *Ibid.*, p. 275ss.
- 15 *Philosophiske Smuler, af Johannes Climacus*, in: Soren KIERKEGAARD, *Samlede Værker*, Bind 6, p. 15-99 (= SV, 3. ed., 6). Citaremos também uma boa tradução francesa: *Miettes Philosophiques par Johannes Climacus, édité par S. Kierkegaard*, in: *Oeuvres Complètes de Soren Kierke-*

gaard, Paris, Éditions de l'Orante, 1973, tome VII, p. 1-103 (= OC 7). Nossa tradução brasileira deverá ser editada pela Vozes em 1994.

16 SV, 3 ed., 6, p. 32s.; OC 7, p. 29s.

17 SV, 3. ed., 6, p. 26s.; OC 7, p. 23.

18 SV, 3. ed., 6, p. 29-34; OC 7, p. 25-32.

19 SV, 3. ed., 6, p. 27; OC 7, p. 23s.

20 SV, 3. ed., 6, p. 28; OC 7, p. 24.

21 SV, 3. ed., 6, p. 39s.; OC 7, p. 37.

22 S. KIERKEGAARD, *Kjerlighedens Gjerninger*, (SV, 3. ed., 12); *Les Oeuvres de l'Amour* (OC 14).

23 *Vida e Reino do Amor*, hoje traduzido para o alemão geralmente como *Der Liebe Tun*, ou seja, *As Obras do Amor*, *Kjerlighedens Gjerninger* em dinamarquês. A análise de ADORNO (A Doutrina Kierkegaardiana do Amor) encontra-se, em alemão, nas páginas 265-291 de sua obra *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*; mit einer Beilage, Frankfurt am Main, STW, 1974.

24 ADORNO, op. cit., p. 269.

25 S. FREUD, WW XII, p. 69, ap. ADORNO, op. cit., p. 274.

26 ID., *ibid.*, p. 277.

27 *Ibid.*, p. 287.

28 *Ibid.*, p. 270.

29 São Paulo, Loyola; São Paulo, Unimep, s. d. (o original castelhano é de 1977).

30 DUSSEL, op. cit., p. 94.

31 ID., *ibid.*, p. 94s.

32 *Ibid.*, p. 95.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*, p. 119.

35 *Ibid.*, p. 134.

36 *Ibid.*, p. 121.

37 *Ibid.*, p. 126.

38 *Ibid.*, p. 132.

39 *Ibid.*, p. 133.

40 *Ibid.*, p. 134.

41 *Ibid.*, p. 151.

Alvaro L. M. Valls  
Rua Anita Garibaldi, 499/302  
90450-000 Porto Alegre — RS