

Lei e liberdade no último passo de Kierkegaard

Law and liberty in the last step of Kierkegaard

Daniel Arruda Nascimento
UFPI
danielnascimento@voila.fr

Resumo: Utilizamos a palavra *lei* para designar um eficiente veículo constitutivo de direito, o que nos remete a um âmbito de realidade onde algo de novo chega a ser introduzido, com caráter universal e obrigatório, numa ordem já estabelecida ou em vias de inaugurar-se. Enquanto expressão de um poder de determinação, consubstancia-se a lei em um enunciado regulador capaz de constranger as condutas humanas. Como compreender então a relação entre lei e liberdade em *As obras do amor* de Søren Kierkegaard? É possível distinguir uma compatibilidade entre liberdade de amar e lei do amor? Não parece ser uma contradição insanável que aquele que ama seja livre e tenha, ao mesmo tempo, que obedecer a um dever de amar? Pode a questão nos auxiliar a pensar a liberdade humana frente a uma realidade crivada pela intervenção da lei? As linhas que se seguem serão uma tentativa de enfrentar duas relações tradicionalmente conflituosas: lei e liberdade, por um lado, e, por outro, universalidade e particularidade.

Palavras-chave: Obras do amor; lei; liberdade.

Abstract: We use the word *law* to designate an efficient vehicle constitutive of rights, which brings us to a reality where something new is introduced, with general and obligatory character, in an established order or in a coming order. Being an expression of a determinative power, the law is able to constrain human behavior. How to comprehend therefore the relation between law and liberty in *Works of love* of Søren Kierkegaard? It is possible to distinguish any kind of compatibility between liberty to love and love's law? Does not seem to be an irremediable contradiction that the one who loves is free and, at the same time, he has to obey the duty of love? Could those questions help us to think the human liberty, considering the reality marked by the intervention of law? The following lines are a tentative of facing two traditionally difficult relations: law and liberty, by one side, and, by the other side, universality and particularity.

Key-words: Works of love; law; liberty.

Intróito

Utilizamos a palavra *lei* para designar um eficiente veículo constitutivo de direito, o que nos remete a um âmbito de realidade onde algo de novo chega a ser introduzido, com caráter universal e obrigatório, numa ordem já estabelecida ou em vias de inaugurar-se. Em virtude de sua universalidade, pode-se dizer que a lei possui, em princípio, validade genérica, isto é, se dirige a todos que estão sob sua área de incidência. Deste modo, ela cumpre também a função de ser portadora dos elementos de unidade e igualdade: espera-se que uma lei seja constitutiva de direito e que esse direito seja a manifestação da unidade e da igualdade dos envolvidos em determinada conjectura cultural. Em virtude de sua obrigatoriedade, gera-se a expectativa de que ela seja premiada com o aval da obediência. Uma lei é em princípio coercitiva, ou seja, importa o desequilíbrio em uma relação de força. Enquanto expressão de um poder de determinação, consubstancia-se em um enunciado regulador capaz de constringer as condutas humanas.

Como compreender então a relação entre lei e liberdade na obra que, no título deste ensaio, ousei apontar como o *último passo* de Kierkegaard, não por ser ela a última coisa escrita pelo filósofo, mas por traduzir-se num verdadeiro testamento do último período de sua vida? Como delinear os contornos da relação entre lei e liberdade em *As obras do amor*, publicado em 1847 e herdado por nós como mais do que um simples livro de discursos cristãos? É possível distinguir uma compatibilidade entre liberdade de amar e lei do amor? Não parece ser uma contradição insanável que aquele que ama seja livre e tenha ao mesmo tempo que obedecer a um dever de amar? Pode a questão nos auxiliar a pensar a liberdade humana frente a uma realidade crivada pela intervenção da lei?

Em outra ocasião, procurei demonstrar que Søren Kierkegaard se insere entre aqueles pensadores que acreditam na liberdade do amor e daquele que ama¹. Compreende-se agora que o amor seja a comunhão entre aquilo que se recebe e aquilo que se decide. Por diversos momentos em *As obras do amor*, escreve Kierkegaard que a relação com Deus é a fonte de todo amor e que o trabalho do homem é colocar-se à disposição para o amor, “colocar-se naquele ponto onde a Providência pode usá-lo” (KIERKEGAARD, 2005, p. 107)². Mas o amor depende do homem na medida em que ele decide amar e permanecer no amor. Não se pode amar senão em nome próprio: cada *eu* precisa tornar-se um *tu* para ser alcançado pela diretriz da frase *tu deves amar* (cf. KIERKEGAARD, 2005, p. 113). O amor pertence ao homem, que o recebe como uma exigência que aguarda uma resposta sua. O homem livre encara assim o amor como uma necessidade, embora seja ele liberdade; para aquele que ama, o ato de amar se torna uma “necessidade profunda” (KIERKEGAARD, 2005, p. 88). Transformar o amor num dever é estratégia a favor da permanência do amor, tem o fito de escapar à brusca oscilação da contingência – trata-se de um pacote feito sob medida para esse mundo, cujo deslinde vê o homem entregar-se à ansiedade, ao cansaço e à soberba (cf. KIERKEGAARD, 2005, p. 61). Compreende-se também que a refinada distinção entre tipos de amor – *agápe*, *philía*, *éros* – não pode ser considerada com exagerada seriedade. Da cadeira de onde vê o mundo, Kierkegaard vê somente uma espécie de amor, fundamento e presença em toda expressão de amor (cf. KIERKEGAARD, 2005, pp. 171-174).

¹ O presente trabalho consiste em uma continuação da investigação de resultou no texto *In vino veritas: necessidade, contingência e liberdade daquele que ama*, apresentado na XI Jornada de Estudos de Kierkegaard, realizada na Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil, e nas VI Jornadas Internacionales de Estudios Kierkegaardianos, sediadas em Buenos Aires, Argentina, ambas em 2010. Texto acessível em <http://sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=72&clavebot=jornadask> (primeira versão) e em <http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/195> (segunda versão).

² Sobre a afirmação de que a relação com Deus é a fonte de todo amor, conferir, por exemplo, as passagens das páginas 78, 83, 136 ou 167.

Há não obstante outras questões relevantes. As linhas que se seguem serão uma tentativa de enfrentar duas relações tradicionalmente conflituosas: lei e liberdade, por um lado, e, por outro, universalidade e particularidade.

Lei e liberdade

A passagem decisiva na qual Søren Kierkegaard se debruça sobre a relação entre a lei e a liberdade se inicia com a conversão do ato de amar em dever e se estende sobre a perplexidade conseqüente:

[...] o dever é a única coisa que liberta. [...] “Só a lei pode dar a liberdade”. Ai, tão freqüentemente se acha que há liberdade, e que a lei seja aquilo que amarra a liberdade. Contudo, é justamente o contrário; sem a lei a liberdade pura e simplesmente não existe, e é a lei que dá a liberdade (KIERKEGAARD, 2005, p. 56).

O estranhamento aí presente é noticiado pelo próprio filósofo: se a instituição da lei é vista comumente como cerceamento da liberdade, como é possível estar sob a égide de uma lei e ser livre? Mais: se a experiência cotidiana nos leva a crer o contrário, como sustentar que a instituição da lei seja condição da liberdade? O filósofo insiste nesse ponto específico: a lei liberta. Mas interessante é notar que ele não julga necessário dar maiores explicações sobre isso. O trecho citado não traz na sua fase subseqüente uma deliberada defesa da tese, como era de se esperar, e parece que ao leitor do século dezenove o estranhamento daí decorrente seria apenas relativo. Lembremos que no período em que Kierkegaard escreveu sua obra, a Europa ainda combatia para consolidar os ideais republicanos de agigantamento da lei frente ao poder despótico, enquanto via crescer os movimentos revolucionários de inspiração proletária desconfiados das boas intenções da lei. O século dezenove apenas namorava com a possibilidade de conduzir a instalação da lei à liberdade – nada comparado ao estouro aos ouvidos da juventude do século vinte e um, no qual

teríamos supostamente escalado o ápice da vida livre e nenhuma intromissão à liberdade seria admitida.

Provemos examinar com maior cuidado a relação entre lei e liberdade. Dois argumentos fortes podem ser arrolados para tornar inteligível a hipótese de Kierkegaard. O primeiro deles, de expressão trivial, mostra que a lei cria as condições de liberdade na medida em que dá o conhecimento do campo de ação acessível, delimita a extensão do agir e torna possível a ação. Não há como ser livre no caos. Um mínimo de estabilidade é preciso para que a liberdade se ponha em movimento. Para evocar um exemplo, podemos imaginar a situação de alguém que é convidado para participar de um jogo sem conhecer suas regras. Sem saber o que pode ou não fazer, será para ele impossível conduzir-se, dada a incerteza de cada lance seu. O jogador iniciante estará literalmente de mãos atadas e seu poder de ação reduzido a quase zero. Alguém nessa situação faz lembrar a típica cena dos grandes romances kafkianos, nos quais K. acredita lutar por uma causa sem na verdade conhecê-la ou conhecer os meios dos quais dispõe para fazê-lo, o que o mergulha na penumbra pouco nítida da impotência.

Recordemos ainda que na tradição filosófica política a instituição da lei é condição do pleno exercício das liberdades civis. Isso ocorre tanto na matriz hobbesiana, em que o pacto celebrado e a constituição do poder soberano garantem os direitos dos súditos, quanto na seara rousseauiana, cujo contrato social concebido como programa futuro e manifestação da vontade geral, promove a supremacia da lei e a distribuição das liberdades. Em todos os casos, a consolidação da liberdade depende do reconhecimento dos direitos a ela inerentes por parte de outros. O mesmo espírito encontra-se na principal obra de Montesquieu, segundo o qual liberdade e lei partilham de idêntica data de nascimento. A liberdade nasce somente junto com a lei que estabelece os parâmetros para o seu exercício. Nas palavras do autor de *Espírito das leis*:

Logo que os homens estão em sociedade, perdem o sentimento de suas fraquezas; a igualdade que existia entre eles desaparece, e o estado de guerra começa. Cada sociedade particular passa a sentir sua força; isso gera um estado de guerra de nação para nação. Os indivíduos, em cada sociedade, começam a sentir sua força: procuram reverter em seu favor as principais vantagens da sociedade; isso cria, entre eles, um estado de guerra. Essas duas espécies de estado de guerra acarretam o estabelecimento de leis entre os homens. [...] Num Estado, isto é, numa sociedade em que há leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer o que se deve querer e em não ser constrangido a fazer o que não se deve desejar. [...] A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; se um cidadão pudesse fazer tudo o que elas proíbem, não teria mais liberdade, porque os outros também teriam tal poder (MONTESQUIEU, 1973, pp. 35 e 155-156).

O segundo argumento, mais requintado, se refere à questão da legitimidade do poder que institui a lei. O fato da existência da liberdade sob o patrocínio da norma é garantido pela relação direta com a legitimidade da norma. Há uma relação de correspondência entre origem da lei e liberdade: se há legitimidade de instituição, há liberdade. Um poder de instituição baseado exclusivamente na força tem poucas chances de gerir contextos de liberdade. O contrário ocorre para um poder de instituição que derive de um princípio moral ou de autoridade por todos reconhecido: as leis aí emanadas são conferidas de legitimidade e têm boas chances de ver a liberdade respeitada.

No que concerne ao texto de Kierkegaard, a legitimidade do legislador torna-se evidente, visto que recupera um mandamento do próprio Deus. A inscrição que dá vigor à obra, *tu debes amar*, pertence ao campo da heteronomia qualificada, repete uma palavra que “não surgiu de um coração humano” (KIERKEGAARD, 2005, p. 41. Cf. também p. 43), mas brotou da boca daquele que teria legitimidade para exigir tal feito. É todavia sob o pano de fundo da filosofia kantiana que melhor visualizamos o problema. O imperativo categórico também se apóia na solidez do dever. Mas a sua concepção se dará na dinâmica da autonomia. “Para o jusnaturalismo de Kant, sendo

racional e livre, o homem é capaz de impor a si mesmo normas de conduta, designadas por normas éticas, válidas para todos os seres racionais, que, por sua racionalidade, são fins em si e não meios a serviço de outros. [...] A obediência do homem à sua própria vontade livre e autônoma constitui, para Kant, a essência da moral e do direito natural” (DINIZ, 2003, pp. 42-43). Dito de outro modo, a legitimidade do imperativo categórico tem sua fonte no fato da razão humana. E o homem só pode realizar-se e tornar-se livre se deixa-se orientar pela sua faculdade privilegiada. Não haveria nessa ótica nada de menos livre do que um homem que não se deixa conduzir pela força da razão (ou se permite levar por mil critérios de conveniência)³.

A lei liberta aquele que ama. O amor “não é um estado de ânimo na alma, que mimado desconhece qualquer lei, nem quer conhecer, ou quer ter para si a sua própria lei e só quer escutar canções” (KIERKEGAARD, 2005, p. 122). O amor possui um estreito vínculo com a lei. Kierkegaard salienta porém que o amor é “pura ação” (KIERKEGAARD, 2005, pp. 122-123) e o “pleno cumprimento da lei” (KIERKEGAARD, 2005, p. 130), como se insinuasse também que o amor possui certa independência com relação à instituição da lei. Gostaria de propor aqui uma leitura: embora a lei nos comunique a liberdade, o ato de amar acontece por causa do amor e não por causa da lei, ou da obediência à lei. Nesse sentido, todo gesto gratuito é revolucionário, uma vez que se concretiza à revelia da ordem estabelecida e quebra o vigor da necessidade. Ainda que um gesto gratuito seja realizado em conformidade com a norma, ele é tomado sem o ditame da estrita observância, é praticado como se a norma não existisse ou não tivesse força de normatividade. Assim como a mulher trabalhadora que ganha o seu sustento com o trabalho mais humilde pôde, na historieta pinçada pelo filósofo dinamarquês, dizer “eu faço este trabalho pelo salário, mas se o faço tão

³ Sobre a relação de proximidade e distanciamento entre Kierkegaard e Kant, R. Z. Friedman possui uma passagem de clareza exemplar. Ela se refere ao salto da fé: “Kierkegaard quer acomodar tanto a interpretação kantiana de moralidade como comando racional quanto a insistência kantiana na moralidade como o solo ponto de acesso à religião, enquanto rejeita a moralização kantiana da religião e a racionalização da fé” (*Kierkegaard: first existentialist or last kantian? in Religious Studies*, volume 18, number 1, Cambridge University Press, march 1982, p. 159).

cuidadosamente como o faço, é que o faço por uma questão de consciência” (KIERKEGAARD, 2005, p. 162), vale dizer, de engajamento pessoal, pode aquele que esboça um gesto de amor dizer: “eu realizo um gesto de amor enquanto alguém que está sob a orientação de uma lei do amor, mas se o faço desta maneira gratuita, o faço não porque exista uma lei, mas porque amo”. Um mesmo gesto analisado de pontos de vista diversos pode consistir tanto no cumprimento quanto na desativação da norma.

Universal e particular

Se a lei é universal, se ela se aplica a todos igualmente, como escapar à dissolução de diferenças? Se todos aqueles que vivem num estado de leis devem se conformar a essas leis, como não recair num estado de eliminação da diversidade de formas? Parcelas consideráveis de espontaneidades são configuradas para que os homens possam viver juntos – onde viver juntos significa adequação a normas universais de conduta. O que pode preservá-los da uniforme absorção no geral? Como se entregar à vida social sem se perder?

A questão aparece para André Clair na forma de um paradoxo. Presente em todos os estágios sobre o caminho da vida, a dimensão ética da existência, na medida em que possui como referência basilar a lei, recolhe o tributo do paradoxo entre o geral e o particular. “Generalidade e norma constituem numa ordem ética um pólo comum, e porque o mundo ético é independente de todo indivíduo, ele é o pólo do impessoal. Mas a lei se dirige a cada um e deve ser aplicada para cada um, de uma maneira singular. [...] Trata-se de um paradoxo constitutivo da ética, a relação entre a generalidade e o indivíduo” (CLAIR, 1997, p. 66). Cuida-se “precisamente de uma relação dialética entre a decisão individual e a norma geral” (CLAIR, 1997, p. 64). O indivíduo, na dimensão ética que a todo momento se descortina à sua frente, deve viver segundo uma lei universal e decidir por si mesmo no caso concreto, realizando a

dialética da incidência do universal sobre o particular e do retorno do particular ao universal. Para Kierkegaard, entretanto, o mais impressionante é que tudo se passa como se a verdade do ato não pudesse ser reconhecida senão no limite da relação entre o ordinário e o excepcional (cf. CLAIR, 1997, p. 66-67)⁴. Do ponto de vista do existente, a decisão é o elemento que realiza e exila o paradoxo, cada decisão deve apelar ao excepcional.

Podemos pensar a questão também em termos de escolha. Se a escolha é sempre a decisão de viver segundo uma lei, isto é, segundo parâmetros de balizamento de conduta, ela é, por outro lado, o meio para a descoberta de si e a diligência da liberdade. O ato de escolher torna o homem livre. Reproduzo um excelente parágrafo de Winfield Nagley sobre o tema:

Søren Kierkegaard, unido a outros profundos e provocativos pensadores, sustenta que a auto-realização de alguém pode vir apenas através de uma espécie de retiro do mundo do imediatismo. Em comum com certas dessas mentes de similar tendência, Kierkegaard argumenta ainda que, concomitantemente à exigência de retiro, há uma demanda igualmente importante de que se deve agir com responsabilidade em meio ao processo histórico no qual cada um se encontra. Confrontados com essas duas demandas aparentemente irreconciliáveis, [...] muitos pensadores formularam variadas teorias que descrevem, ou pelos menos sugerem, como uma resolução mais ou menos satisfatória do conflito pode ser obtida. Kierkegaard teve uma não usual, senão única, intuição filosófica a esse respeito: uma interpretação do ato de escolher, cujo ato, se executado propriamente, provém os meios para se alcançar a genuína liberdade (NAGLEY, 1959, p. 47).

Ainda no que diz respeito à relação entre o universal e o particular, uma sugestão ilustrativa de André Clair vem a calhar. O que denominamos de *vocação* não pode ser entendido como sinônimo de *atribuição* (cf. CLAIR, 1997, p. 114). Cada ser

⁴ Como vimos antes, para Kant não há dúvidas de que a verdade está no geral: a norma exprime o que há de mais racional e verdadeiro.

humano deve ter uma vocação, se a palavra aí denotar um quadro articulado e dialético entre o universal e o particular. Explico. Há inicialmente uma exigência genérica: todo homem é chamado, por exemplo, ao trabalho, à transformação da realidade que o cerca, a assumir responsabilidades no mundo em que vive. Nenhum homem é uma ilha. Há todavia uma segunda exigência, e a esta não se subtrai o homem de responder: ele escolhe o meio pelo qual será viável corresponder à primeira exigência. Pode o homem decidir assumir responsabilidades no mundo em que vive tornando-se prefeito ou professor universitário, por exemplo. Deste modo, ele responde de maneira singular a um chamado genérico.

Considerações finais

Embora tenha o amor se tornado um dever para o leitor de Kierkegaard, ele impescinde de um coração livre. Em uma página já bem avançada de *As obras do amor*, nosso filósofo escreve que “para entregar-se no amor exige-se um coração livre” (KIERKEGAARD, 2005, p. 175). Mais que o pássaro que escapou da mão, que a flecha que abandonou o arco ou o ramo endireitado após o fim da pressão que o curvava, porque o coração do homem não se torna livre com o cessar de uma resistência: ele sempre foi livre. Ao mesmo tempo, o coração livre que se arrisca no amor deve ser “do princípio ao fim, um coração comprometido” (KIERKEGAARD, 2005, p. 176), um coração que não tem receio de ligar-se a responsabilidades escolhidas e inescusáveis. Se assentado por amor, não retira o comprometimento a liberdade, antes ele abre o caminho para que o homem se torne o que ele é.

No seu primeiro livro, aquele dedicado ao conceito de ironia socrática, Kierkegaard ainda desconfiava pouco dos poetas. Lá ele pôde escrever o seguinte:

O que fez a grandeza da existência poética de Goethe é que ele sabia estabelecer um acordo entre a sua vida de poeta e a sua própria realidade. [...] O que vale para a existência-de-poeta, vale também, até certo ponto, para a *vida de todo e qualquer*

indivíduo particular. Com efeito, o poeta não vive poeticamente pelo fato de criar uma obra poética, pois quando esta não está em relação consciente e interna com ele então não existe na vida dele aquela infinitude interior que é uma condição absoluta para viver poeticamente [...], mas ele só *vive poeticamente* quando ele mesmo está orientado e assim integrado no tempo em que vive, está positivamente livre na realidade à qual pertence (KIERKEGAARD, 1991, pp. 276-277, grifos do original).

Com que alegria vemos um filósofo, continuamente acusado de solipsismo, preocupado com a relação dialética entre a interioridade e a exterioridade! Como é fabuloso notar que Kierkegaard, sem recuar nem um centímetro na defesa da interioridade, afirma que o homem deve estar positivamente presente ao seu próprio tempo histórico. Isto nos levaria evidentemente a indagar uma vez mais sobre a possibilidade de se pensar uma dimensão política na sua obra. A exterioridade é o espaço próprio da política. Mas chegaria o filósofo a avançar suficientemente nesse terreno, a ponto de ser considerado um pensador político? Devido ao restrito número de páginas desta comunicação, ficará essa questão para uma próxima oportunidade. Já não posso assim me furtar a fazer uma última citação:

A realidade adquire o seu valor, não como um purgatório – pois a alma não deverá ser purificada de modo a, digamos, sair desta vida totalmente nua, branca e despojada – mas sim como história, na qual a consciência se entrega sucessivamente – porém de tal modo que a felicidade não consiste em esquecer tudo isso, mas em permanecer presente aí. [...] A realidade adquire portanto sua validade *na ação* (KIERKEGAARD, 1991, p. 279, grifos do original).

Referências bibliográficas

CLAIR, A. *Kierkegaard: existence et éthique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

DINIZ, M. H. *Compêndio de introdução à Ciência do Direito*, São Paulo: Saraiva, 2003.

FRIEDMAN, R. Z. *Kierkegaard: first existentialist or last kantian?* in *Religious Studies*, volume 18, number 1, Cambridge University Press, march 1982, pp. 159-170.

GONZÁLEZ, D. *Kierkegaard y la interrogación de la modernidad* in *Cuadernos de Teología*, volumen XXV, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2006, pp. 189-203.

KANT, I. *Crítica da razão prática*, tradução e notas de Valerio Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KIERKEGAARD, S. *Works of love*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1995.

KIERKEGAARD, S. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*, tradução de Álvaro L. M. Valls, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, tradução de Álvaro L. M. Valls, Petrópolis: Vozes, 1991.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das leis*, tradução não identificada, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

NAGLEY, W. E. *Kierkegaard on liberation* in *Ethics: an international journal of social, political and legal philosophy*, vol. LXX, nº 1, University of Chicago Press, october 1959, pp. 47-58.

PATTISON, G. *Kierkegaard: religion and the nineteenth-century crisis of culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

REALE, M. *Lições preliminares de Direito*, São Paulo: Saraiva, 2002.