

## A APROPRIAÇÃO DOS TEMAS DE KIERKEGAARD NO DISCURSO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL

Marcio Gimenes de Paula

---

Doutor em Filosofia pela UNICAMP

Professor Associado do Departamento de Filosofia da UnB

[marciogimenes@unb.br](mailto:marciogimenes@unb.br)

### Resumo

O objetivo do presente trabalho é apresentar como algumas teses de Kierkegaard foram apropriadas pelo discurso da Teologia da Libertação no contexto brasileiro. Para tanto centralizaremos nossa avaliação em algumas pequenas porções de uma obra do pensador dinamarquês: *As Obras do amor* de 1847. Ali o tema do cuidado ao próximo e da alteridade é o ponto principal da reflexão. Assim, o discurso da Teologia da Libertação se apropria do tema do amor ao próximo e o compreende como amor não apenas ao próximo, mas o identifica como amor ao pobre e ao excluído socialmente, tema central de tal reflexão teológica em contexto brasileiro e latino-americano. Assim, a despeito do pensamento do autor dinamarquês aparentar um existencialismo de caráter eurocêntrico e alheio aos problemas latino-americanos, observamos aqui uma reapropriação e resignificação de suas teses, o que parece bastante promissor. Desse modo, nosso intuito é aqui nos apropriarmos de algumas teses kierkegaardianas e captá-las no discurso dos teólogos da libertação latino-americanos e brasileiros, situando-as num contexto de multiculturalismo e seus desafios.

**Palavras-chave:** Filosofia da religião. Teologia. Kierkegaard. Cristianismo. Cultura.

### Abstract

The objective of the present work is to present how some theses of Kierkegaard were appropriated by the discourse of Liberation Theology in the Latin American and Brazilian context. In order to do so, we will centralize our evaluation on some small portions of a work by the Danish thinker: *The Works of Love* of 1847. There, the theme of caring for neighbor and alterity is the main point of reflection. Thus, Liberation Theology discourse appropriates the theme of love of neighbor and understands it as love not only to the neighbor, but identifies it as love for the poor and the socially excluded, the central theme of such a theological reflection in the Brazilian and Latin-American. Thus, even if the thought of the Danish author appears to be an existentialism of Eurocentric character, extraneous to the Latin American problems, we observe here a reapropriation and resignification of his theses, which seems quite promising. Thus, our intention here is to appropriate some Kierkegaardian theses and capture them in the discourse of Latin American and Brazilian Liberation theologians, situating them in a context of multiculturalism and its challenges.

**Keywords:** Philosophy of religion. Theology. Kierkegaard. Christianity. Culture.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 1	p. 103-126	jan./jun. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

## **1 Introdução: uma pequena nota histórica sobre a apropriação de Kierkegaard no contexto teológico brasileiro**

Richard Shaull, missionário calvinista norte-americano, teve um trabalho bastante intenso no Brasil entre 1952, ano de sua chegada ao país – após haver tido uma fecunda experiência na Colômbia – até a sua saída, já no momento do golpe militar de 1964. A ele se deve, notadamente em ambiente protestante, mas não exclusivamente nele, aquilo que denominamos como os primórdios da Teologia da Libertação no Brasil e na América Latina. Nesse sentido, Jovelino Ramos, seu ex-aluno no Seminário Presbiteriano de Campinas, relata num testemunho escrito em memória ao antigo mestre, a seguinte e curiosa passagem: “Deus nos acuda, porque aí vem ele com outra! Dessa vez ele fala com um entusiasmo incrível do encontro com os frades dominicanos para refletir sobre o pensamento de Kierkegaard. E nas semanas seguintes ele descreve outros encontros com membros da intelectualidade não protestante do Rio e São Paulo” (RAMOS, 1985, p. 27).

Nosso interesse aqui é perceber, nesse trabalho os primeiros elos que eventualmente poderíamos estabelecer entre a Teologia da Libertação, ainda aqui em estado embrionário, e em que sentido a apropriação das obras de Kierkegaard pode ter tido implicações concretas e efetivas para tal desenvolvimento teológico. Assim sendo, não é nosso intuito fazer propriamente um inventário acerca da recepção de Kierkegaard no Brasil, uma vez que tal coisa já possui autores que o fizeram<sup>1</sup>. Desde o seu aparecimento a Teologia da Libertação no Brasil e na América Latina é marcada por sua proposta claramente ecumênica e, nesse sentido, congrega protestantes e católicos em diversos dos seus momentos. Posteriormente, especialmente em virtude de

---

1 Refiro-me aqui especialmente aos trabalhos de Reichmann (1964, pp. 78-79) e Valls (2009).

um maior fechamento de parte das igrejas protestantes por causa da instalação de regimes ditatoriais – e de uma maior abertura da Igreja Católica – ocorrida notadamente após o Concílio Vaticano II, tal teologia acaba por ficar mais conhecida como uma proposta ligada ao catolicismo latino-americano.

A julgar pelo testemunho do ex-aluno de Richard Shaull, há, pelo menos, dois dados a serem destacados aqui: ainda nos anos 50, o missionário norte-americano protestante possui clara interlocução com os dominicanos, o que o torna uma espécie de pioneiro no diálogo ecumênico. O segundo ponto a se destacar é que um dos motivos para os dominicanos e o protestante haverem se reunido seria o estudo da obra de Kierkegaard. Aqui curiosamente a pista mereceria mais atenção e estudos aprofundados, pois seria extremamente importante descobrir quais obras do autor dinamarquês foram estudadas por eles, quais as possíveis traduções utilizadas, uma vez que em tal período nada havia do pensador traduzido no Brasil. A partir de uma investigação de tais questões, talvez se poderia quiçá alcançar qual tipo de apropriação dos escritos do pensador foi efetivamente realizada por esses cristãos engajados nos primeiros movimentos de libertação em contexto latino-americano.

Como não possuímos uma resposta cabal para tal questionamento, cabe-nos aqui construir uma hipótese. O Kierkegaard por eles apropriado é um autor que explica centralmente temas de ética cristã e apresenta uma crítica do cristianismo enquanto cultura. Por isso, optamos aqui em seguir tais movimentos de Kierkegaard por intermédio de uma leitura atenta de porções de *As Obras do amor* de 1847 e a elas acrescentamos uma incursão nos comentários de Jamie Ferreira, Patrícia Dip e Cleide Rohden. Concluído tal movimento, avaliaremos, especialmente por intermédio de alguns autores centrais da Teologia da Libertação como Clodovis Boff, Gustavo Gutiérrez, Jorge Pixley, José Porfírio Miranda, Rubem Alves e Samuel Silva Gotay, o tema

do amor ao próximo e a opção pelos pobres no discurso da Teologia da Libertação na América Latina e no Brasil.

Por fim, concluiremos com uma possível aproximação entre as teses kierkegardianas do dever de amar e do amor ao próximo com as teses centrais da Teologia da Libertação sobre o amor e a opção pelos pobres na América Latina e no Brasil. Passemos, então, ao nosso primeiro movimento.

## 2 Alteridade e o tema do amor ao próximo: *As Obras do amor* de Kierkegaard

O discurso *Tu “deves” amar* das *Obras do amor* de Kierkegaard começa com a curiosa afirmação de que sempre há um pressuposto no início de qualquer discurso. Assim, contrariando certa tese de filosofia moderna, que pensava ser possível afirmar posicionamentos sem pressupostos e com total isenção e neutralidade, a proposta do autor dinamarquês vai exatamente na mão contrária. Por isso, no seu entender, o cristianismo possui uma diferença essencial com os chamados pensadores sem pressupostos. Desse modo, o pressuposto dado de saída pelo autor é, seguindo os pressupostos cristãos, “tu deves amar ao teu próximo como a ti mesmo”. A um primeiro olhar o pressuposto parece egoísta, pois parte do amor de si para o amor ao próximo, isto é, primeiro amamo-nos a nós mesmos e, num segundo momento, amamos ao próximo.

O pensador dinamarquês observa que até o momento ninguém parece haver cantado ou feito um elogio à altura – tal como fez o poeta Johannes de Silentio com o tema da paixão da fé em *Temor e tremor* – ao tema do amor ao próximo. Tal tema não parece ser atrativo aos poetas e parece ainda menos atrativo se levarmos em conta que se trata de um dever. Assim, Kierkegaard começa a avaliar aqui a separação cen-

tral que será apresentada em sua obra, a saber, a diferença entre o amor natural e o amor do cristianismo, entre o amor de predileção e o amor do cristianismo:

Tanto o objeto do amor natural quanto o da amizade têm por isso o nome do amor de predileção: ‘o (a) amado (a) e ‘o (a) amigo (a) que são amados em oposição ao mundo todo. Ao contrário, o ensinamento cristão é de amar o próximo, amar todo o gênero humano, todos os homens, inclusive o inimigo, e não fazer exceção, nem a da predileção e nem a da aversão (KIERKEGAARD, 2005, pp. 34-35).

Jamie Ferreira aponta, com muita propriedade, que o amor ao próximo é essencialmente diferente do amor preferencial, “pois o amor ao próximo (*Kjerlighed*) é distinto do amor preferencial (*Forkjerlighed*) precisamente porque o próximo é a categoria da igualdade” (FERREIRA, 2001, p. 44). A afirmação do amor enquanto dever nos leva a conclusão, tal como articulada por Kierkegaard, de que o amor a Deus é incondicional e sem medida, ao passo que o amor entre os homens possui uma medida concreta, isto é, o amor a si mesmo como o critério que deve ser utilizado no amor ao próximo. Entretanto, tal conclusão não é suficiente pois, tal como já se perguntava também nos tempos bíblicos, surge a indagação central de quem seria o nosso próximo. Kierkegaard é aqui assertivo: “Quem é, então o meu próximo? A palavra é manifestamente formada a ‘partir de ‘estar próximo’, portanto, o próximo é aquele que está mais próximo de ti do que todos os outros, contudo não no sentido de uma predileção [...]” (KIERKEGAARD, 2005, p. 36).

Afirma-se de modo muito categórico uma distinção que irá perpassar toda a obra do pensador de Copenhague: a distinção entre cristianismo e paganismo. São dois modelos imensos, complexos e, em muitas ocasiões, podem ser até mesmo enganosos, pois a despeito de Kierkegaard parecer articular uma crítica ao paganismo que vai de Platão a Hegel na história da filosofia, parece igualmente perceptível que não

há uma recusa banal ao paganismo, mas antes um questionamento dele numa comparação com o cristianismo. Nesse sentido, parece salutar inclusive pensar que Kierkegaard refaz, em termos de filosofia moderna e contemporânea, uma crítica ao paganismo já primeiramente feita por Santo Agostinho em sua obra que, não fortuitamente, se intitulava *A Cidade de Deus contra os pagãos*. Em outras palavras, o que parece ocorrer no pensamento do autor dinamarquês é a constatação, bastante pós-hegeliana, de que o cristianismo supera o paganismo e, nesse sentido, ainda que em Kierkegaard isso talvez deva ser dito com todas as ressalvas possíveis, o cristianismo afirma-se como uma filosofia que parece haver aprimorado o paganismo e avançado em relação a ele.

Voltemos ao texto das *Obras do amor*. Os homens, ao se indagarem sobre quem seria o seu próximo, terminam por nos remeter ao tema do central da parábola do Bom Samaritano (*Lucas, 10:25-37*). Ali, de modo muito curioso, a pergunta sobre quem seria o seu próximo sempre volta na forma de um outro questionamento, isto é, qual dos homens teria agido de um modo justo em relação ao seu semelhante e, desse modo, o tomado efetivamente como o seu próximo? Note-se aqui o gosto kierkegaardiano por uma estratégia que congrega, a um só tempo, tanto a tradição bíblica quanto a própria tradição filosófica socrática, isto é, um questionamento de ordem ética e moral sem uma resposta cabal e definitiva, antes transferindo a pergunta ao interlocutor.

O próximo é, aos olhos de Kierkegaard, uma figura reduplicada, isto é, “o conceito do ‘próximo’ é propriamente a reduplicação da tua própria identidade; ‘o próximo’ é o que os pensadores chamariam de o outro, aquele no qual o egoístico do amor de si é posto à prova” (KIERKEGAARD, 2005, p. 36). Desse modo, o próximo também significa a universalidade dos homens e, como pensava Kierkegaard, “con-

tudo, em um outro sentido, basta um único homem para que tu possas praticar a lei” (KIERKEGAARD, 2005, p. 37). O tema da filosofia da identidade aqui presente é claramente hegeliano e aproxima, sem dúvida alguma, as reflexões kierkegaardianas da relação eu e tu como pensada por Feuerbach, Buber e por Levinas, o que nos parece bastante significativo e promissor. Por isso, segundo Kierkegaard, amar ao próximo é amar a si da maneira correta. Logo, o amor a si revela uma amplitude e somado ao dever constitui o cerne do amor do cristianismo.

Retoma-se aqui o modelo de crítica ao paganismo e de sua superação pelo cristianismo, por isso é que Kierkegaard explora aqui a tese de que “tu deves amar a ti mesmo de maneira certa” (*Ibidem*, p. 38). Nesse sentido, o pagão não poderia assimilar o amor por dever do cristianismo, pois “o amor também existiu no paganismo, mas isto de se dever amar constitui uma mudança da eternidade” (*Ibidem*, p. 41). Desse modo, resta a pergunta: será que ainda vivemos sob o signo do paganismo? Uma espécie de paganismo cristianizado que parece não fazer justiça nem ao melhor do cristianismo e nem ao melhor do paganismo? Aos olhos de Kierkegaard tal paganismo parece muito mais próximo do que se imagina: “Assim, não são necessárias descrições da história universal do paganismo, como se tivesse sido há dezoito séculos atrás o fim do paganismo; pois não faz assim tanto tempo desde que tu, m. ouv., e eu, éramos pagãos, nos o fomos sim – se é que nos tornamos cristãos” (*Ibidem*, p. 42).

O bem supremo do cristianismo não se equivale a um bem terreno, pois “[...] os bens terrenos são uma *realidade* no sentido exterior, por isso pode-se *possuí-los...*, mas os bens do espírito só existem no interior” (*Ibidem*, p. 42). Curiosamente Kierkegaard confessa aqui que o *tu deves amar* do cristianismo sempre parece pobre em relação ao amor natural e de predileção cantado pelos poetas pagãos. Contudo, aos seus olhos, tal coisa é ilusória, pois “só quando amar 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, 2005, p. 45). Assim, o amor natural não se fundamenta no eterno, por isso se altera e está continuamente sujeito a mudança. Desse modo, segundo a interpretação kierkegaardiana, “[...] só quando amar é dever, só então o amar está eternamente assegurado” (*Ibidem*, p. 49).

O amor imediato se altera. Já o amor eterno jamais se torna rotina ou hábito, pois tal característica é do amor imediato. O paradoxal é que o amor do imediato, na medida em que eleger, parece ser livre, o que efetivamente não ocorre, pois “[...] somente quando é dever amar, só então o amor está eternamente libertado em feliz independência” (*Ibidem*, p. 55). De forma muito instigante, tal tese kierkegaardiana possui estreita relação com o *servo arbítrio* tal como pensaram tanto Santo Agostinho como Lutero. Nesse sentido, o paradoxo se afirma ainda na lei que liberta, isto é, “[...] se é a lei que faz as diferenças, então é justamente a lei que torna todos iguais diante da lei” (*Ibidem*, p. 56). Por isso, “este ‘deves’ liberta o amor para uma feliz independência” (*Ibidem*, p. 57). Em outras palavras, a lei da eternidade garante a verdadeira independência que é baseada na imutabilidade. Tal amor do eterno combate ainda o desespero. Curiosamente não o proíbe, mas com o imperativo *tu debes amar* o inviabiliza e não lhe oferece consolos baratos ou efêmeros.

No cristianismo tal amor que é um dever concretiza-se no amor ao próximo, tal como Kierkegaard começa a explorar no discurso II B *Tu Deves amar o “próximo”* e no discurso II C *“Tu” debes amar o próximo*:

Pois é o amor cristão que descobre e sabe que o próximo existe e – o que dá no mesmo – que cada um é o próximo. Se amar não fosse um dever, também não haveria o conceito do próximo; mas só se extirpa o egoístico da predile-



ção e só se preserva a igualdade do eterno quando se ama o próximo (KIERKEGAARD, 2005, p. 63).

A proposta de amor do cristianismo difere-se do amor natural e do amor de predileção, pois estes se baseiam na amizade e na inclinação, isto é, tanto a amizade como o amor de predileção elegem aqueles que seriam dignos do seu amor e que partilham alguns dos seus valores e ideais. Aos olhos de Kierkegaard o cristianismo teria um âmbito espiritual e de seriedade. Em geral pensa-se que o amor sensual e a amizade são o que há de mais alto no amor, o que parece caracterizar o elogio do amor feito pelos poetas. Na interpretação kierkegaardiana, há uma distância entre o amor cantado pelos poetas e o amor do cristianismo, ainda que possam existir poetas do religioso, “[...] mas esses não cantam o amor natural e a amizade; o canto deles é para a glória de Deus, sobre a fé, a esperança e a caridade” (*Ibidem*, p. 65).

Antes da interpretação freudiana já no século XX, Kierkegaard percebe que o amor natural é baseado em instinto. Ao avançar na investigação do amor natural como instinto inevitavelmente nos deparamos com a distinção entre o amor cantado pelo poeta e o amor do cristianismo:

O poeta e o Cristianismo explicam exatamente o oposto: o poeta idolatra a inclinação e tem então, já que só pensa no amor natural, toda razão ao dizer que seria a maior tolice e o discurso mais absurdo, ordenar amar; o Cristianismo, que só pensa sempre no amor cristão, tem também, contudo, toda razão quando destrona essa inclinação e coloca no lugar dela aquele ‘deves’ (*Ibidem*, p. 70).

Assim, o amor e a amizade, segundo Kierkegaard, não possuem dimensão ética no amor natural, ao passo que tal coisa se reafirma plenamente no tipicamente cristão tal como o pensou o autor dinamarquês. É bom frisar, entretanto, que o cristianismo nada possui contra o amor natural e pensar tal coisa seria um mal entendido

ou uma espécie de exagero da espiritualidade, assim o cristianismo disciplina e reavalia o amor de predileção do paganismo e contribui com ele na medida em que este não conseguia avançar para além do amor de si em sentido estritamente egoístico. Entretanto, sua ênfase no amor ao próximo é mais forte do que o amor de si e por inclinação típicos do amor natural e do paganismo, logo “[...] o amor de si e a predileção apaixonada permanecem essencialmente a mesma coisa; o amor ao próximo, porém, isso é amor (KIERKEGAARD, 2005, p. 73). Por isso, o pensador de Copenhague relembra aqui, com extrema propriedade, a sentença agostiniana que apontava que os vícios dos pagãos são virtudes brilhantes.

Ao contrário daquilo que preconiza o amor natural, o amor ao próximo não pode ocorrer por admiração, mas por dever. Assim antecipando aqui um tema que parece caro à psicanálise do século seguinte, Kierkegaard parece perceber na admiração ao outro não o amor de si, mas uma espécie de projeção de si num outro e, nesse sentido, um amor de si oculto e não confessadamente dito e afirmado. O equívoco de tal interpretação, segundo Kierkegaard, é que a pessoa amada passa ser uma reduplicação do eu, um outro eu, o que implica em amor de si, pois “[...] a pessoa amada que ele ama ‘como a si mesmo’ não é o próximo, a pessoa amada é o outro eu” (*Ibid.*, p. 78).

Desse modo, o dever de amar ao próximo iguala aquilo que a predileção diferenciou. Assim, o cristianismo parece, no entender do autor de Copenhague, uma vez mais aprimorar o paganismo. Uma pessoa culta pode aderir ao dever do cristianismo, mas o próximo da pessoa culta não poderá ser outra pessoa culta como ele, pois isso seria amor de predileção. Assim, “o próximo é todo e qualquer homem” (*Ibid.*, p. 79). O próximo é a igualdade, mas a igualdade sempre se refere ao dever e a Deus, que é quem estabelece tanto o dever como a igualdade entre todos os homens.

É preciso, portanto, acabar com a diferença para cumprir o dever de amor ao próximo.

Não se trata, entretanto, de eliminar o amor de si e o amor à pessoa amada, mas antes de iluminar tal tipo de amor pela ótica do amor ao próximo. No entender kierkegaardiano, amar o amado não nos faz semelhantes a Deus, mas amar o próximo nos aproxima efetivamente do amor divino. Por isso, “[...] enquanto amas teu amigo não te assemelhas a Deus, pois para Deus não há diferenças. Mas quando amas ao próximo, aí tu és como Deus” (KIERKEGAARD, 2005, p. 84). Tal tipo de amor aponta, portanto, para as perfeições da eternidade, ou seja, “o amor ao próximo tem as perfeições da eternidade” (*Ibid.*, p. 86).

Há aqui um rico debate a ser percebido, pois o amor natural e a amizade não valem em si mesmos, ao passo que o amor ao próximo é o verdadeiro amor. Assim, “[...] o amor natural é definido pelo objeto, a amizade é definida pelo objeto, só o amor ao próximo é definido pelo amor” (*Ibid.*, p. 87). Retorna-se a pergunta já colocada pelo autor dinamarquês no discurso *Tu “deves” amar*, isto é, quem é o nosso próximo? A resposta aqui será mais categórica: “o próximo é todos os homens, incondicionalmente todo e qualquer homem” (*Ibid.*, p. 89).

Utilizando-se da metáfora dos olhos fechados, Kierkegaard faz uma curiosa explanação sobre a importância de se suprimir a diferença para alcançar o amor ao próximo. Se não conseguimos sequer olharmos os nossos inimigos e ali vemos inúmeras diferenças que não podem ser esquecidas, o pensador dinamarquês recomenda uma espécie de terapêutica dos benefícios da cegueira. “Pois bem, então fecha os olhos – e assim o inimigo se assemelhará inteiramente ao próximo; fecha os olhos e relembra o mandamento de que tu deves amar, e então tu amarás teu inimigo: não, então tu amarás o próximo, pois tu não verás mais que é o teu inimigo” (*Ibid.*, p. 89).

A riqueza de tal metáfora reside exatamente em perceber, num tema central da tradição filosófica, a saber, a visão, que nem sempre é por ela que se pode chegar a um melhor lugar. Ainda mais forte do que isso: para alcançar o amor ao próximo é preciso chegar até a cegueira, pois somente ela elimina efetivamente as diferenças. O modelo filosófico que vai de Platão ao iluminismo, que Kierkegaard em muitos momentos caracteriza por paganismo, acredita poder alcançar um mundo melhor pelos seus próprios esforços, a tese kierkegaardiana parece residir exatamente na impossibilidade disso, no desencanto com tal posição e na crença de que somente um imperativo externo e divino poderia nos dar efetivamente uma saída. O modelo kierkegaardiano é, portanto, categoricamente cristão e trabalha com o pressuposto do pecado humano como um fator de limitação para toda a humanidade. Por isso, de modo bastante instigante, Patrícia Dip afirma aqui a afinidade da ética kierkegaardiana tanto com o modelo protestante como com o modelo kantiano: “O dinamarquês, em definitivo, encontra-se preso a ética kantiana da intenção, que em termos teológicos pode ser identificada com a protestante *sola fides* (DIP, 2010, p. 70).

A tese kierkegaardiana advoga, portanto, que o paganismo aprofunda a desigualdade entre os homens, ao passo que o cristianismo, se não a elimina, ao menos a reconhece e tentar avançar adiante dela, o que, em alguns casos, pode resultar até mesmo em teorias políticas posteriores já secularizadas que trabalham em tal intuito. Novas metáforas se somam aqui, tal como a do rei e do mendigo, onde ambos, cada qual ao seu modo, tem que superar os modelos de igualdade que deles se pode esperar e a do aristocrata, que oscila entre o compromisso com sua classe e uma espécie de “conversão” aos mais pobres e a uma espécie de “traição” para com os seus. Tal tipo de mudança não é vista por Kierkegaard como louvável e não significa que está necessariamente comprometida com a tese do amor ao próximo:

Pois se ele tivesse pretendido colocar-se à frente dos mais pobres para tentar numa revolta derrubar a diferença da nobreza; aí talvez eles o teriam respeitado e amado. Mas não era o que ele queria, ele queria simplesmente expressar o que nele constituía uma necessidade cristã, o amar o próximo. (KIERKEGAARD, 2005, p. 97).

Assim, o tema do amar cristão aqui é tomado não como político, pois senão sua esfera residiria no temporal. Antes é tomado como um imperativo ditado pela divindade e no plano do eterno. Em outras palavras, o amor aos pobres e a opção por eles se constitui num imperativo.

O mesmo desafio também se poderia perceber num homem pobre que deve amar o próximo e, nesse caso, também o homem rico seria o seu próximo. Tal como o rico ele também poderia ser tomado como traidor de sua classe e talvez seja ainda mais incompreendido do que ele. Por isso, “[...] seus companheiros talvez o repelissem como um traidor, o desprezassem como alguém com mente servil” (*Ibid.*, p. 103). Nesse mesmo sentido, Kierkegaard cita o banquete que um homem rico e influente ofereceu aos mais pobres. Não se trata de apenas dar comida a quem necessita, mas de banquetear-se com alguém, ou seja, há aqui uma supressão das diferenças, isto é, há convívio, troca e diálogo entre pessoas diferentes e de classes sociais diferentes, o que torna tal coisa efetivamente um banquete é exatamente isso. Tal coisa é desafiadora e coloca tanto riqueza como pobreza além do que costumeiramente significam.

Assim, na imanência parece que apenas a morte nos iguala e nos tira do engano de acharmos que somos aquilo que representamos. Por isso, a significativa metáfora kierkegaadiana aqui é uma peça teatral: “Mas quando então desce a cortina sobre o palco, aquele que fazia o papel de rei e o que fazia o papel de mendigo, e assim por diante cada um deles, todos valem o mesmo, são todos uma única coisa: atores”

(KIERKEGAARD, 2005, p. 109). Em outras palavras, o imperativo de amar ao próximo termina com os nossos disfarces, por isso, “[...] se verdadeiramente se deve amar o próximo, é preciso recordar a cada instante que a diferença é um disfarce” (*Ibid.*, p. 110-111).

A partir de tal análise das *Obras do amor*, passemos agora ao tema do amor ao próximo e a opção pelos pobres na Teologia da Libertação na América Latina e com especial destaque ao Brasil.

### **3 O amor ao próximo e a opção pelos pobres no discurso da Teologia da Libertação na América Latina e no Brasil**

A Teologia da Libertação na América Latina possui três antecedentes que merecem destaques no século XX. Os primórdios de tal pensamento teológico no período remontam aos trabalhos pioneiros de Richard Shaull e suas teses sobre a Teologia da Revolução. Seguem-se a ele dois importantes trabalhos: o de Rubem Alves, ex-aluno de Shaull, denominado *Da Esperança*, que foi sua tese doutoral no Seminário Teológico de Princeton e o clássico trabalho do teólogo peruano católico Gustavo Gutiérrez, denominado *Teologia da Libertação*.

O trabalho de Rubem Alves é efetivamente a primeira obra que tem por objeto um questionamento da linguagem teológica em contexto latino-americano e estabelece uma tentativa de compreendê-la a partir da situação concreta vivida pelos pobres do continente. O título originário da tese por ele defendida em 1968 foi *Towards a Theology of Liberation (Para uma Teologia da Libertação)*. Entretanto, por sugestão do editor americano interessado em publicar a tese, o título foi alterado para *Teologia da Esperança Humana*, uma vez que a palavra *esperança* parecia ser editorialmente melhor

e estar mais em voga no momento. O próprio autor reconta a história no prefácio à edição brasileira da obra:

Um editor católico se interessou pelo meu texto. Ele fez uma reserva apenas. O nome do livro era meio esquisito: *libertação*, nome sem respeitabilidade teológica, sobre que ninguém falava. O que estava na crista da onda era a *teologia da esperança*. E ele me sugeriu mudar o título para entrar no debate. É sempre mais fácil pegar um trem que já está correndo que fazer um outro novo, a partir do nada... E assim ficou: *A Theology of Human Hope* (Washington, Corpus Books, 1969). (ALVES, 1987, p. 41).

Na construção de sua proposta teológica, Alves explora, notadamente no capítulo um da sua tese (parte terceira), a contribuição dos chamados pensadores existencialistas e também tradição estabelecida por Karl Barth na tentativa de compreender a nova proposta teológica como uma nova linguagem a ser desenvolvida na América Latina. Nesse sentido é instigante a confissão por ele feita também no prefácio da edição brasileira da obra:

Por que escolhi este nome, que até aquele momento não havia aparecido como título de teologia alguma? Eu havia abandonado completamente a ilusão de que a teologia pudesse ser um conhecimento de Deus. Deus é um grande e inominável mistério e o que podemos dizer se refere apenas àquilo que acontece em mim... (ALVES, 1987, p. 39-40).

O existencialismo pelo qual Alves se interessa na construção da nascente Teologia da Libertação possui estreita relação com o tema da liberdade do homem e por isso a obra de Kierkegaard parece ser de seu interesse, ainda que ele possa ter percebido no autor dinamarquês alguns limites decorrentes da sua interpretação particular sobre o que seria a subjetividade kiekegaardiana:

O existencialismo mostra-se assim, expressão de uma profunda preocupação com a liberdade do homem no mundo, com a sua transcendência, com a preservação de seu caráter autenticamente humano, consistindo numa radical oposição a tudo o que signifique a perda da singularidade da existência individual em qualquer coisa que o engolfe ou submerja. Este é o principal motivo para Kierkegaard haver rejeitado o sistema hegeliano. A filosofia de Hegel transformara o indivíduo num acidente dentro do processo histórico total. A verdade da história consistia na verdade do processo, e apenas na medida em que o indivíduo se colocasse nesse processo a sua existência participaria da verdade. Kierkegaard não via, entretanto, qualquer verdade maior do que a do indivíduo e da subjetividade. 'A verdade é a subjetividade', proclama ele. E a partir desta convicção básica investe contra as estruturas – filosóficas, políticas e religiosas – que absolveram o homem da questão central da 'salvação', isto é, da tarefa de ser tornar um indivíduo (ALVES, 1987, pp. 80-81).

Assim, o capítulo sexto (e final) da tese de Alves é curiosamente intitulado "A teologia como linguagem da liberdade". Por isso, ele pode dizer com propriedade em que consiste a Teologia: "[...] ela consiste numa linguagem totalmente histórica. Seus verbos e substantivos referem-se à revelação enquanto história" (ALVES, 1987, p. 215). Em outras palavras, sua apropriação do existencialismo cristão, incluído aqui Kierkegaard, prioriza recuperar os indivíduos, esses mesmos que foram tão subjugados na história da América Latina, e recuperá-los. Entretanto, ao mesmo tempo, ele parece se aperceber da importância histórica, tese que será muito importante no discurso dos teólogos da libertação na América Latina que o sucedem. No seu entender, a teologia perde agora o posto de sabedoria milenar ou ciência, mas se aproxima de uma linguagem que, concretamente, pode ajudar na situação contemporânea do homem: "A linguagem da liberdade, portanto, corre sempre o risco de se perder. Mas esta é a única forma de sermos fiéis à nossa condição de seres humanos e ao inevitável risco envolvido na aventura da fé" (ALVES, 1987, p. 224).

Será o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez que, no ano de 1969, publicará efetivamente a primeira obra com o título alusivo à Teologia da Libertação, isto é, *Teologia da Libertação – perspectivas*. Cabe lembrar que seu trabalho é posterior, portanto, ao



de Alves e também posterior ao Concílio Vaticano II que ocorreu, entre 1962 e 1965, vindo também depois da importante Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano, ocorrida em 1968 na cidade de Medellín (Colômbia). Tais antecedentes muito colaboraram na construção de suas teses e do seu método teológico aqui apresentado. O teólogo peruano inicia sua reflexão afirmando que:

A reflexão teológica – inteligência da fé – surge espontaneamente e iniludivelmente naquele que crê, em todos aqueles que acolheram o dom da palavra de Deus. A teologia é, com efeito, inerente a vida de fé que procura ser autêntica e plena, portanto a colocação em comum dessa fé na comunidade eclesial. Em todo crente, mais ainda, em toda comunidade cristã, há pois um esboço de teologia, de esforço de inteligência da fé (GUTIÉRREZ, 1975, p. 15).

Tal reflexão merece ser vista com vagar, pois ela principia por mostrar que a despeito da teologia possuir toda uma história consagrada no cerne do cristianismo e ter inúmeras outras dimensões ligadas ao aspecto tanto da autoridade eclesiástica como o aspecto acadêmico, o teólogo pensa que a teologia é, na verdade, um ato de todo cristão individualmente e também da comunidade. Tal perspectiva será fundamental na Teologia da Libertação em contexto latino-americano. Há aqui uma ligação da teologia como inteligência da fé com algo que se pratica, que se exerce cotidianamente.

Nesse mesmo sentido, fica agora mais evidente a proposta de teologia da libertação não como algo para o pensamento, mas para a práxis latino-americana:

Por tudo isso a teologia da libertação nos propõe talvez não tanto novo tema para a reflexão quanto *novo modo* de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Teologia

que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado; abrindo-se no protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do reino de Deus (GUTIÉRREZ, 1975, p. 27).

A teologia passa, portanto, depois dos esforços do brasileiro Rubem Alves e do peruano Gustavo Gutiérrez, a ser vista como um ato segundo, pois começa a se afirmar primeiramente a importância da práxis cristã e a implicação ética da ação no mundo e no contexto latino-americano. Nesse sentido, Samuel Silva Gotay reconhece um pioneirismo na obra do teólogo brasileiro:

Rubem Alves escreve a partir da nova consciência da necessidade de ir construindo o reino entre os homens através do processo histórico de libertação [...] Alves rejeita a linguagem da teologia europeia progressista para tentar a busca de uma linguagem teológica que rejeite as concepções greco-romanas de uma história sem futuro, encerradas em pré-determinações 'espiritualistas' para depois tentar uma linguagem que recolha a concepção bíblica da história na qual Deus age, se revela, e acompanha o homem na construção do reino (GOTAY, 1985, pp. 76-77).

O mesmo Gotay avalia que o tema do amor cristão é enriquecido na Teologia da Libertação e, ao contrário do que se possa pensar, não é contraditório com o mandamento bíblico de amor a todos os homens:

O amor cristão a todos os homens não está em contradição com a luta de classes. É precisamente pelo amor ao próximo, segundo estes cristãos revolucionários, que se deve optar na histórica e inevitável luta de apoio dos oprimidos contra os opressores. (GOTAY, 1985, p.209).

Seguindo essa mesma trilha, Clodovis Boff e Jorge Pixley parecem ter razão quando apresentam de modo concreto um tema que se torna central na Teologia da Libertação na América Latina: a opção preferencial pelos pobres. Através de um ex-

tenso inventário, eles se perguntam concretamente sobre quem são os pobres na América Latina, chegando a conclusão que eles constituem mais de 80% da população do continente. Com o intuito de ultrapassar a explicação moral, que costuma atribuir aos pobres a culpa de sua pobreza, visto que não se dedicam ao trabalho e a explicação natural, que costuma advogar a tese de que os pobres sempre existiram e seguirão a existir, os autores tentam penetrar mais profundamente nas causas da pobreza da América Latina. Para tanto, fazem tanto um giro histórico, econômico, como também buscam realizar a aproximação do tema dos pobres na tradição bíblica e na história eclesiástica com os pobres da América Latina.

Tal como também afirmara Gotay, Boff e Pixley enxergam a OP (opção preferencial pelos pobres) não como um fator de exclusão dos mais favorecidos, mas como preferência pelos mais pobres: “Por isso mesmo, a OP, por ser preferencial, não exclui os ricos nem pastoral nem politicamente, apenas não lhes confere a prioridade e o protagonismo histórico que eles espontaneamente reivindicam” (BOFF & PIXLEY, 1986, p. 158). Ou ainda melhor: “A OP é exatamente ‘preferencial’. Quer dizer que não é exclusiva (só em favor dos pobres). Por isso mesmo, os não-pobres estão e permanecem incluídos na missão evangelizadora da Igreja.” (*Ibid.*, p. 259).

O mesmo Clodovis Boff, desenvolveu em seu trabalho doutoral o importante conceito de mediação sócio-analítica, tal como o apresenta na sua obra *Teologia e Prática – Teologia da Política e suas mediações*. Ali é afirmado categoricamente que “nós temos a Epistemologia por função da Teologia e a Teologia por função da Práxis da fé” (BOFF, 1978, p. 34). Assim, a Teologia passa a ser iluminada por dados econômicos, políticos e sociais, o que são aspectos centrais da realidade latino-americana.

Carlos Marighella, político de esquerda no Brasil e militante assassinado pela ditadura militar em função de sua adesão à luta armada, escreveu, no seu célebre *Manual do guerrilheiro urbano*, a seguinte sentença:

Os homens da igreja, isto é, aqueles ministros ou sacerdotes de várias hierarquias e denominações, representam um setor que tem habilidade especial para comunicar-se com o povo, particularmente os trabalhadores, camponeses, e a mulher brasileira. O sacerdote que é um guerrilheiro urbano é um ingrediente poderoso na guerra revolucionária brasileira, e constitui uma arma poderosa contra o poder militar e o imperialismo norte-americano (MARIGHELLA, 2003, p. 60).

Assim, o que Marighella preconiza de forma claramente política, a Teologia da Libertação o realizou como consequência de sua compreensão do horizonte teológico e histórico de toda a América Latina, transformando o amor ao próximo num tema concreto e aplicado à realidade onde se vive. Vejamos agora como tais posições da teologia latino-americana podem dialogar com as teses kierkegaardianas.

#### **4 Conclusão: Kierkegaard reapropriado pelos teólogos da libertação na América Latina e no Brasil**

Richard Shaull, que foi pioneiro da Teologia da Libertação como vimos anteriormente, já ensinava aos seus estudantes de Teologia, nos idos dos anos 50 no Seminário Presbiteriano de Campinas (Brasil), que “[...] para entendermos os dilemas do mundo moderno nas áreas sócio-econômica, psicossocial e filosófica teremos que ler Marx, Freud e Kierkegaard.” (RAMOS, 1985, p. 26). O mesmo Shaull também confessa haver ministrado aulas sobre Kierkegaard naquela instituição: “Também tive oportunidade, através do curso de História do Pensamento Ocidental, de introduzir

o pensamento de um amplo círculo de teólogos europeus modernos, entre os quais Sören Kierkegaard e Nicolas Berdyaev.” (SHAULL, 2003, p. 114).

Tal pista é bastante significativa para compor o quadro formador da Teologia da Libertação na América Latina e aqui perceber a possível influência de Kierkegaard sobre tal pensamento. Não se trata, é evidente, de pensar que tal pensador foi assimilado integralmente por tal Teologia, mas antes que foi reinterpretado e reapropriado aos interesses da América Latina. A interpretação de Shaull parece estar à frente da interpretação do mexicano José Porfírio Miranda que, segundo nosso juízo, parece muito restrita e pouco aberta a um diálogo construtivo com o pensador dinamarquês:

A história é feita do grito de todos os oprimidos, eis a sua consistência. Nem Kierkegaard nem Heidegger se deram conta disto, e isto é o motivo do individualismo de suas filosofias. Kierkegaard jamais compreendeu que Jesus Cristo só é messias enquanto salvador de todos os pobres e libertador de todos os oprimidos. (MIRANDA, 1982, p. 54).

Em sua obra *O Ser e o Messias*, Miranda tece, por meio de leituras indiretas de Kierkegaard, uma vez que se interpretação baseia-se em Jean Wahl e não faz menção aos textos do autor dinamarquês de modo direto, considerações muito discutíveis. Segundo nossa interpretação, uma leitura atenta, por exemplo, das *Obras do amor*, demoliria a tese de um individualismo kierkegaardiano.

Tal aproximação entre o tema do amor ao próximo em Kierkegaard e na Teologia da Libertação na América Latina é feito com maestria por Cleide Cristina Scatelli Rohden, que advoga a tese de que parece impróprio associar o pensador dinamarquês a um autor apolítico:

A crítica de um Kierkegaard associal e apolítico não tem como sustentar-se diante de uma leitura cuidadosa de sua obra [...] O amor é central no

pensamento kierkegaardiano. *Obras do amor* aponta precisamente para uma direção contrária às críticas ao enfatizar radicalmente o amor ao próximo. (ROHDEN, 2001, pp. 127-128).

Assim, nas *Obras do amor* de Kierkegaard, afirma-se “[...] a ideia de um comprometimento com esse mundo que vivemos” (*Ibid.*, p.131). Melrold Westphal acredita ver em Kierkegaard até mesmo um prenúncio do que foi posteriormente afirmado pela Teologia da Libertação, pois, segundo ele, “[...] toda teologia deve ser uma teologia da libertação, um guia para a prática de vencer a opressão em todas as suas formas” (WESTHPHAL,1992, p. 246). Por isso, também Valls aponta que a figura do dever de amar explorada por Kierkegaard nas *Obras do amor* tem uma relação imediata com a opção preferencial pelo pobre na Teologia da Libertação latino-americana, assim “[...] é por isso que nós devemos amar ao pobre, assim como o Bom Samaritano ajuda aquele que ali não podia fazer nada para retribuir” (VALLS, 2000, p. 185). Como bem aponta Patrícia Dip, o cristianismo preconizado nas *Obras do amor* se for visto exclusivamente pela esfera da filosofia (como pretende a autora) é, no fundo, impossível, pois somente pode subsistir pela graça divina:

A partir do ponto de vista macro, ou tendo em conta o conjunto da obra de Kierkegaard, a solução que apresento é limitada porque o cristianismo mesmo não somente é impensável, mas impraticável, ou seja, impossível. O que faz possível o impossível não é a razão, mas a graça (DIP, 2010, p. 32).

Desse modo, apesar de algumas distâncias, a relação entre o pensamento de Kierkegaard acerca do amor cristão como dever – e como dever de amor ao próximo – talvez esteja mais próximo da Teologia da Libertação do que costumeiramente se pode imaginar, notadamente num continente tão religioso como a América Latina e, ao mesmo tempo, tão afastado da práxis daquilo de melhor que produziu o cristia-

nismo, tal como aquele apontado pelo autor dinamarquês e recuperado por alguns dos teólogos latino-americanos do nosso tempo.

### Referências bibliográficas

ALVES, R. *Da Esperança*. Papirus, Campinas, 1987.

BOFF, C. *Teologia e prática – Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, C.; PIXLEY, J. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986.

DIP, P. *Teoría y praxis en las obras del amor – un recorrido por la erótica kierkegaardiana*. Buenos Aires: Gorla, 2010.

FERREIRA, M. Jamie. *Love's Grateful Striving – a commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: OUP, 2001.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação – perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KIERKEGAARD, S.A. *As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MARIGHELLA, C. *Manual do guerrilheiro urbano*. São Paulo: Sabotagem, 2003.

MIRANDA, J. P. *O Ser e o Messias – um estudo sobre o messianismo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1982.

RAMOS, J. “Você não conhece o Shaull”. In: RAMOS, J. *De dentro do furacão – Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. CEDI, São Paulo, 1985, pp. 25-32.

REICHMANN, E. Kierkegaard in Brazil. *Kierkegaardiana*, Copenhagen, v. 5, 1964, pp. 78-79.

ROHDEN, C. C. S. *A reflexão como obra do amor*. São Leopoldo: EST, 2001. Tese de Doutorado.

SHAULL, R. *Surpreendido pela graça – memórias de um teólogo Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

VALLS, A. L. M. Brazil: Forty Years Later. In: STEWART, J. (Org.). *Kierkegaard's International Reception*. Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas. Farnham, Surrey, England: Ashgate, 2009, p. 319-328. Em português: VALLS, A. L. M. Kierkegaard no Brasil mais de 40 anos depois. In: PAULA, M. G. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus/Mackenzie, 2009, pp. 155-162.

VALLS, A. L. M. *Entre Sócrates e Cristo – ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VÁRIOS AUTORES. *De dentro do furacão – Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: CEDI, 1985.

WESTPHAL, M. Levinas, Kierkegaard, and the Theological Task. *Modern Theology*, [s.n.], v. 8, n. 3, p. 241-261, jul. 1992.