

Heidegger e o amor cristão

José João Neves Barbosa Vicente¹
José Reinaldo F. Martins Filho²

Resumo

O presente artigo se propõe estabelecer uma análise comparativa entre o *mitsein* heideggeriano e o amor cristão. Ao longo de sua construção, tenta apresentar elementos que comprovem essa relação, mediante o contato entre o ser-com e o amor, visto como *ágape*.

Palavras chave: Mitsein; Amor; Homem; Relação.

Abstract

This article aims to establish a comparative analysis between the *Mitsein* heideggeriano and Christian love. Throughout its construction attempts to present evidence establishing the relationship, through the contact between the being-with and love, seen as *ágape*.

Key-words: Mitsein, Love, Man; Relationship.

Introdução

Partindo dos pressupostos elaborados por Martin Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo*, que dizem respeito à caracterização do Ser como *Mitsein*, cuja tradução literal do alemão corresponde a “Ser-com”, podemos construir um discurso no qual essa correlacionabilidade do Ser possa equiparar-se aos parâmetros do Amor Cristão. Basicamente, o Ser-com é um ser para o outro, ou seja, só se realiza em sua essencialidade na medida em que se coloca como instrumento de doação em prol de outrem.

Nesse discurso, o homem é apresentado como ser de relações. Desde suas elementares características físicas, como o animal mais desprovido dos recursos naturais de defesa, até sua própria

¹ Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB e-mail: josebvicente@bol.com.br

² Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz – ISC e-mail: josephpp_21@hotmail.com

constituição comportamental, o homem é um ser fundamentalmente criado para se relacionar com o transcendente a ele, seja nas mais variadas formas possíveis. Através da relação com o mundo circundante, o homem encontra a plena satisfação de suas expectativas essenciais, ou seja, consegue realizar-se enquanto ser para o outro, Ser-com.

Tamanha é a relação estabelecida entre as características essenciais do Ser-com e os fundamentos básicos do amor cristão. O cume dessa relação se dá na doação. A doação é a característica que marca a semelhança entre o amor, visto sob a ótica cristã, e a funcionabilidade do Ser-com, estudado como ser ao encontro do outro, ser para o cuidado.

Com o intuito de apresentar, da maneira mais clara e distinta, a intrínseca unidade entre o Ser-com e o amor cristão, seguiremos rumo a alguns esclarecimentos que se fazem imprescindíveis para tal compreensão. Nessa direção, definiremos, mesmo que de maneira pouco profunda, a básica concepção do Dasein como *Mitsein* e, ao mesmo tempo, qual o sentido que o Ser-com traz consigo e quais são suas principais características. Em segundo lugar, faz-se necessária a conceituação da palavra amor, partindo da apreensão de sua origem na língua grega, tendo como raiz semântica e morfológica as palavras: *philia*, *eros* e *ágape*.

Por fim, será traçada a comparação entre os fundamentos do amor cristão, sob a ótica do novo testamento, e as características do Ser-com, que permitem a relação entre ambos. Uma vez realizado esse percurso, chegar-se-á ao fim da busca pela compreensão do Ser-com e sua essência fundamentalmente cristã.

1 Definição do Dasein como *Mitsein*

A partir de uma clara elaboração do dasein como ser-no-mundo, torna-se possível sua caracterização como ente aí. Um ente aí só pode fundamentar-se num mundo existente. Da mesma forma, se ele se encontra presente nesse mundo, é graças à sua capacidade de existir. Assim, a existência se torna a essência do ser no mundo, o ponto seguro a partir do qual podem haurir todas as especulações a respeito de si. Entretanto, à medida que se afirma a existência do ser

no mundo e, por conseguinte, a existência do mundo, já é pressuposta a relação entre o ser, que se encontra disposto em uma realidade que transpõe a sua própria, e um quem, que seja capaz de transcendê-lo. O próprio mundo já é o outro do *dasein*. Isso implica o fato de que tudo o que existe neste mundo, de igual maneira, se torna ente correlacional a ele próprio. Daí a possibilidade de afirmar o ser como ser-com, ultrapassando os horizontes da presença no mundo e tornando-se copresença junto aos demais entes existentes.

Na cotidianidade de ser-si mesmo, cada ente colabora no processo de correlação mútua entre os existentes. Se a realidade da existência não pode ser colocada em questão, a correlação, igualmente, não pode ser negada. Tal correlação se expressa na medida em que o ente se encontra ligado aos outros entes em uma experiência de necessidade mútua.

O quem da presença cotidiana não está no próprio ente, mas, ao contrário, no outro que se relaciona com ele. Nenhum ente é capaz de se dar no mundo de maneira completamente independente. Todos necessitam de um auxílio exterior à sua realidade. Nesse caso, a doação do eu em prol do outro se torna a clara evidência da correlação existente entre os “eus” e os “outros” do mundo. O próprio Heidegger questiona: “que dado pode ser mais indiscutível do que a doação do eu?” (HEIDEGGER, 2006, p. 171) A doação é o cume da relação entre os entes do mundo cotidiano. É o ápice de sua existência.

Contudo, “não se indica nessa doação que se deve abstrair não apenas do ‘mundo’ real e do ser dos outros ‘eus’, mas também de tudo o mais, com vistas à sua elaboração originária? Talvez seja, com efeito, evidente o que esse modo de doação dá, ou seja, a visão pura, formal e reflexiva do eu” (HEIDEGGER). Se o ser não ultrapassa as barreiras de sua existência e se coloca a serviço do outro como ser para a doação torna-se incapaz de se realizar plenamente. A autoafirmação de sua existência se dá em sua relação com o “existente”, na medida em que isso representa a existência do outro. Também, diante do não expresso pelo ente ao outro, frente a uma atitude que necessitasse doação de sua parte, é expressa sua existência como tal. Todavia, se o ente se exclui do outro, fechando-se em sua subjetividade, acaba por eliminar a possibilidade de existência do próprio outro. É como se o outro não existisse para ele. Uma vez que o outro do ente

não exista, ele também não possui caráter de existência - tendo em vista que o primeiro outro com o qual ele se relaciona é o próprio mundo, na medida em que se encontra disposto nele.

Como é apresentado, “o esclarecimento do ser-no-mundo mostra que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem o mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros” (SCHELER *apud* HEIDEGGER, 2006, p. 172) Destarte, torna-se evidente que o *dasein* é, por sua própria essência e constituição, um *mitsein*, ocupando, dessa forma, todos os deveres que lhe são implicados.

2 Caracterização do *Mitsein*

Após a formulação do *dasein* como sendo um *mitsein*, faz-se necessária a caracterização do próprio *mitsein*. Conhecendo seus elementos fundantes, torna-se possível perceber qual é a ligação existente entre seu próprio ser-com, da forma com que se apresenta, e o amor, visto sob a ótica cristã. Como já foi dito, a existência do ser-no-mundo é característica imprescindível à sua essência. Uma vez ser existente, disposto em um mundo também existente, torna-se ser de relações, desde seu nascimento até sua consumação. Nesse caso, o “com” aparece como diferença fundamental na qualificação do ser para o outro. Ora,

O ‘com’ é uma determinação da presença. O ‘também’ significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. ‘Com’ e ‘também’ devem ser entendidos existencialmente e não categoricamente. À base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intra-mundano desses outros é co-presença (HEIDEGGER, 2006, p. 174 – 175).

O ser-com se dá no encontro com os outros, à medida que o ser-aí ultrapassa as barreiras de sua subjetividade. Contudo, “o

encontro com os outros não se dá numa apreensão prévia em que um sujeito, de início já simplesmente dado, se distingue dos demais sujeitos, nem numa visão primeira de si onde então se estabelece o referencial da diferença” (HEIDEGGER, 2006, p. 175). O ser-com se presta ao encontro do outro. Isso firma sua caracterização como ser existente e lhe atribui o subsídio necessário para colaborar na construção de um mundo da cotidianidade. Transpor o isolamento do ser em prol dos outros é realizar sua essencialidade básica.

As necessidades dos outros “eus” são, basicamente, as mesmas do eu próprio. Isso torna a relação possível. Como afirma Selvaggio: “O outro eu é como eu no seu ser, nas suas exigências, nas suas necessidades, nos seus direitos. O nosso mundo comum é, por isso, um mundo social, que reconhece a cada um a plena paridade dos direitos essenciais da pessoa humana” (SELVAGGIO, 2001, p. 22). A correlação entre o outro e o eu se torna vínculo de necessidades - que não somente se atém ao campo das necessidades materiais, mas toma parte, de igual modo, ao tocante das necessidades essenciais do homem. O homem é ser de necessidades e, por isso, busca a relação, tendo em vista a possibilidade de supri-las. Essa semelhança entre as necessidades dos entes no mundo colaboram para o estabelecimento de suas relações. Assim,

todo o que vale para mim vale também, pelo que sei, para todos os outros homens, que me estão à mão no meu mundo circundante. Experimentando-os como homens, compreendo-os e aceito-os como ‘eu’, qual eu sou, e relacionados cada um com o seu mundo circunstante; de tal maneira, porém, que concebo o seu o meu mundo circunstante como um só e mesmo mundo objetivo..., como nosso mundo comum existente, ao qual nós próprios pertencemos (HUSSERL, 1965, p. 61).

A afirmação do “outro” como sendo “um outro eu” enriquece a relação entre ambos, tornando-a profunda e comprometida. Um pertence aos horizontes do outro, fazendo-se transpor os ditames da presença e inaugurando os novos tempos da copresença. “Dentro do mundo, essa co-presença dos outros só se abre para uma presença e

assim também para os co-presentes, visto que a presença é em si mesma, essencialmente, ser-com” (HEIDEGGER, 2006, p. 176). Fazer-se presente junto ao outro não corresponde, unicamente, a um estar-com, mas a um ser-com. Vários são os objetos que se colocam em posição de estar-com, contudo, nunca possuem relevância junto ao outro com o qual se relacionam. É o caso dos móveis em uma casa, sempre estão dispostos juntos aos moradores. De certa forma, marcam suas vidas. Todavia, sua presença se dá no nível do estar-com, não causando efeitos junto aos seus coexistentes.

À medida que a tênue linha que demarca o limite entre o ser-com e o estar-com é ultrapassada, chega-se à profunda forma de demonstração da presença, a copresença. “A própria presença só é possuindo a estrutura essencial do ser-com, enquanto co-presença que vem ao encontro de outros” (HEIDEGGER, 2006, p. 177). Desse modo, a atitude de não estar sozinho não aparece como um fato simplesmente dado, é algo inerente ao ente e, por isso, não pode se separar dele.

A relação se dá na doação ao outro. Tal doação só pode ser evidenciada através da atitude da cura. A cura é a forma pela qual o ente se relaciona com os outros. Não simplesmente no ato de curar, interpretado como a ação de sanar algum mal físico ou emocional. A cura se dá na capacidade que um ser possui de se preocupar com o seu semelhante, com aquele que está para além do si próprio. É doação, é amor oblativo. “O ente, com o qual a presença se relaciona enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença. Desse ente não se ocupa, com ele se preocupa” (HEIDEGGER, 2006, p. 177 – grifo nosso). A relação entre o ser-com e o outro não se dá no mesmo patamar que a relação do dasein com os instrumentos dispostos no mundo. O ato de preocupar-se atua como representação do amor existente entre ambos os entes.

Sendo assim, pode-se definir a cura, para Heidegger, como sendo o ser do dasein. A princípio, esse ser é projetado como existência, é determinado de modo mais complexo como cuidado. Ser, para o dasein, é ser no cuidado, ser cuidadosamente, ser no cuidado do ser (DUBOIS, 2005, p. 43). O cuidado é a manifestação da cura. Vale lembrar que o cuidado só pode ser exercido sobre outro ente, por isso

é cuidado para com o outro. Cuidar é se preocupar com o outro. Essa preocupação pode ser expressa de diversas maneiras. Portanto,

ocupar-se da alimentação e vestuário, tratar do corpo doente é também preocupação. Numa simetria com a ocupação, entendemos essa expressão como termo de um existencial. A preocupação, no sentido de instituição social fática, por exemplo, funda-se na constituição de ser da presença enquanto ser-com (HEIDEGGER, 2006, p. 178).

Para que se estabeleça o cuidado, faz-se necessário que um ente se preocupe com o outro. Entretanto, podem surgir atitudes contrárias a essa ação de preocupar-se. Exemplos disso são evidenciados, para Heidegger, na atitude da “indiferença”. Segundo ele, “embora pareçam apenas nuances insignificantes do mesmo modo de ser, subsiste, ontologicamente, uma diferença essencial entre a ocorrência ‘indiferente’ de coisas quaisquer e o não sentir-se tocado dos entes que convivem uns com os outros”. (Ibidem.) Basicamente, a atitude de indiferença se refere, de modo particular, à insensibilidade em relação aos objetos em geral. Ao contrário, o ato de não sentir-se tocado dos entes revela um sentimento de exclusão, que se contrapõe ao sentimento do preocupar-se. Torna-se uma falsa preocupação, que somente se manifesta em sua essencialidade, não em sua faticidade. “Essa preocupação substitutiva, que retira do outro o ‘cuidado’, determina a convivência recíproca em larga escala e, na maior parte das vezes, diz respeito à ocupação do manual” (HEIDEGGER, grifo nosso). O outro passa ao patamar qualitativo do manual, daquilo que se encontra à mão como auxílio nas necessidades, mas que, no entanto, não é levado em consideração em si mesmo. Diferentemente, o ato de não sentir-se tocado revela uma preocupação que, de maneira diversa, “diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, em sua cura, transparente a si mesmo e livre para ela” (HEIDEGGER, grifo do autor).

Cada vez mais é definida a identidade do ser-no-mundo como ser-com. No outro, encontramos nossa plenificação. Diante do outro,

o homem encontra a si mesmo e isso lhe é causa de grande prazer. Prazer que supera a dimensão sensorial e alcança as profundezas do amor oblato, o qual trataremos adiante. Frente à realidade do outro, os ditames da presença individual são superados e o ente existente encontra na doação sua razão de ser. Como se pode ver,

o outro que está diante de mim, não está incluído na totalidade do ser expresso. Ele ressurge por detrás de toda reunião do ser, como aquele para quem eu exprimo isto que exprimo. Eu me reencontro diante do Outro. Ele não é nem uma significação cultural, nem um simples dado. Ele é primordialmente sentido, pois ele o confere à própria expressão, e é por ele somente que um fenômeno como o da significação se introduz, de per si, no ser (LÉVINAS, 1993, p. 50).

Cuidar é preocupar-se. “A preocupação se comprova, pois, como uma constituição de ser da presença que, segundo suas diferentes possibilidades, está imbricada tanto com o seu ser para o mundo da ocupação quanto com o ser para consigo mesmo” (HEDEGGER, 2006, p. 179). Ser consigo mesmo é conseguir alcançar o patamar essencial de si. É encontrar sua essencialidade como ser-com. É garantir sua atuação junto do outro mediante o processo da cura. Como já observamos, a cura é a maneira de ser do *dasein*. É o que lhe confere seu caráter *sui generis* de ser para a doação. “Porque, em sua essência, o ser-no-mundo é cura, pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao manual como ocupação e o ser como copresença dos outros nos encontros dentro do mundo como preocupação” (LÉVINAS, 1993, p. 260).

Como se pode observar:

A abertura da co-presença dos outros, pertencente ao ser-com, significa: na compreensão do ser da presença já subsiste uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com. Como todo compreender, esse compreender não é um conhecer nascido de uma tomada de conhecimento. É um modo de ser

originariamente existencial que só então torna possível conhecer nascido de uma tomada de conhecimento. [...] A partir da ocupação e do que nela se compreende é que se pode entender a ocupação da preocupação. O outro se descobre, assim, antes de tudo, na preocupação das ocupações (LÉVINAS, 1993, p. 180).

Finalmente, após percorrer o caminho traçado para a compreensão do *mitsein* e suas características fundamentais pode-se prosseguir na busca por sua relação com o amor cristão. Vários elementos, por seu caráter singular e basilar, serão retomados ao longo do texto. Por hora, vale lembrar a proeminência do outro diante dos demais entes no mundo. Como já foi dito, “o ser para os outros é diferente do ser para coisas simplesmente dadas. O ‘outro’ ente possui, ele mesmo, o modo de ser da presença” (LÉVINAS, 1993, p. 181), isso lhe confere seu modo enfático de existir. Todavia, uma vez que estejamos situados em nossa explanação e, dessa maneira, parcialmente esclarecidos no que se refere à caracterização do *mitsein*, chega-se ao momento oportuno de definir qual é sua relação com o amor oblato. Antes de tudo, dar-se-á a definição do conceito amor, partindo de sua etimologia e origem na língua grega.

3 O amor em sua perspectiva etimológica

O conceito da palavra amor possui uma definição que parte de três possíveis origens na língua grega, que são: *philia*; *eros*; e ágape. Partindo desse pressuposto, já se percebe que a palavra amor é um conceito de sentido equívoco, ou seja, multiconceitual, que possui várias possibilidades de interpretação. Graças a esses étimos, torna-se imprescindível uma prévia definição de qual sentido é empregado para cada termo originador da palavra amor. Após uma compreensão objetiva de cada via de abordagem, poder-se-á delimitar por qual horizonte iremos percorrer, tendo em vista nosso objetivo de caracterizar o amor sob a ótica do cristianismo.

Em primeiro lugar, encontra-se o amor visto como *philia*. Esse amor se enquadra no que hoje chamamos amizade. É o amor dos

amigos, que nasce da empatia entre os indivíduos e floresce em uma relação de partilha e confiança. Pitágoras, quando emprega àqueles que buscavam o conhecimento formal o título de filósofos, quer expressar a sua relação com a sabedoria. O sábio – *sophos* – é aquele que constantemente busca estabelecer uma relação de amizade para com o conhecimento. Esse amor não assume, contudo, um caráter de compromisso que ultrapasse os ditames da relação superficial. Não possui caráter de doação. Nessa perspectiva, o indivíduo pode amar o mundo, mas não se encontrar numa relação de responsabilidade direta para com ele.

Logo em seguida, surge o amor no sentido *Eros*. A esse amor assemelha-se a palavra desejo. É o amor dos esposos, que supõe um instinto carnal – corporal – de um para com o outro. É o amor da necessidade. Isso pelo fato de representar o desejo daquilo que não se possui. A respeito desse amor Platão discorre em um de seus diálogos, menores IX. É o amor que se constitui partindo de uma moção interior, inata à natureza do ser humano. Nessa perspectiva, foram construídas, ao longo dos séculos, várias elaborações a respeito do amor. Tais considerações criavam figuras representativas que definiam o amor sob seu prisma erótico. Dentre elas, podemos destacar a figura de alguns deuses gregos e romanos, tais como: Afrodite – deusa grega da beleza –; Vênus – deusa romana da beleza e da fecundidade; e, não obstante, também o próprio *Eros* – deus grego do amor, de igual modo apresentado sob o nome de Cupido, entre os romanos.

Pelo fato de o amor erótico estar ligado tão fortemente a questões de necessidades carnis, não podemos dizer que alcance a profundidade de uma relação interpessoal oblativa. A falta de um compromisso que transcenda sua ação imediata impossibilita seu comprometimento com a causa do outro, com a vida do outro. Não no sentido de que a relação não se estabeleça, mas, sim, sob a ótica da doação que não requer nada em troca. Tomando como exemplo os cônjuges, podemos observar que existe ali uma relação de compromisso de um para com o outro. Contudo, tal relação se limita ao horizonte dos dois. Com tamanha importância, destacamos que a doação dos esposos se estabelece num contexto de doação mútua. Ambas as partes se doam. Isso é um exemplo de que o alcance do amor *Eros* se estende à medida que espera uma retribuição, de igual porte, da parte favorecida

por seu amor. Isso não qualifica uma oblação. É preciso ir mais além.

Dessa forma, torna-se clara a distinção estabelecida até o presente momento. Já se pode perceber o caráter equivoco do termo amor. Destarte, antes de adentrarmos o sentido do amor ágape, faz-se importante conhecer como é definido o termo amor em nossa sociedade atual. O Dicionário Aurélio da língua portuguesa traz, dentre outras, as seguintes definições do termo amor:

1 – Sentimento que predispõe alguém a desejar o bem de outrem, ou de alguma coisa; 2 – sentimentos de dedicação absoluta de um ser a outro ser - devoção extrema; 3 – sentimento terno de uma pessoa por outra, que engloba também atração física; 4 – atração física natural entre animais de sexo oposto; 5 – inclinação ou apego profundo a algum valor ou a alguma coisa que proporcione prazer; entusiasmo, paixão (AURELIO, 2004, p. 122).

Daí já se percebe a forte inclinação por interpretar o conceito de amor partindo de pressupostos muito ligados à sua origem no termo grego *eros*. Entretanto, ainda resta a conceituação da palavra amor, deixando-se conduzir por seu sentido originário como ágape. Como já foi dito, em sentido lato, a palavra amor pode ser interpretada como *philia*. Logo em seguida, encontramos os outros dois conceitos que podem ser abordados em sentido estrito – *eros* e *ágape* – e que disputam entre si a autonomia do termo amor.

Por fim, dentro dessa abordagem que tenta definir o sentido expresso por cada termo originador da palavra amor, dá-se a necessidade de conceituar o que se chama amor *ágape*. O *ágape*, ao contrário dos demais apresentados até então, não possui um caráter de superficialidade, e ainda, não tem como moção fundamental um desejo carnal, corpóreo. Não é o amor que se limita à amizade, nem, de igual modo, aquele que move os corações enamorados. É o amor que é capaz de doar-se em prol do outro, mesmo que isso não represente nenhuma recompensa prática. É o amor que move o ser humano ao encontro do seu próximo. É o amor que torna o homem mais humano. Humano no sentido de reconhecer-se em seu semelhante.

No *ágape* se apoiam todos os princípios de relação do homem. É o amor que é capaz de mover-se ao encontro do outro. Movimento que tem como sustentáculo o simples fato de se compadecer. Graças a isso, torna-se possível estabelecer uma intrínseca relação entre o eu e o outro, transformando o ser-aí em um verdadeiro ser-com. Assim, passa-se ao momento oportuno da comparação entre o amor *ágape* e o ser-com heideggeriano e sua íntima relação.

4 *Ágape* e *Mitsein* - uma análise comparativa

Passando para a análise interpretativa que possibilita a compreensão da palavra amor sob seu aspecto *ágape*, chegamos ao ponto crucial desse ensaio: sua relação com o ser-com. Como já fora dito, a essencialidade do ser-no-mundo é ser-com, ser para o outro. Antes mesmo de ser elaborado esse pressuposto, Agostinho de Hipona já se referia ao amor como sendo essência do Homem. Segundo ele, “o amor é a própria essência do homem, e por isso ele não encontra repouso enquanto não encontrar o seu lugar” (AGOSTINHO, Confissões, III). Segundo esse postulado, caso o homem não encontre sua oportunidade de amar, não terá a possibilidade de se realizar como ser. À medida que o *ágape* é tratado como o amor que vai ao encontro do outro, podemos apresentá-lo como sendo o elo de ligação que torna possível ao homem encontrar sua possibilidade de amar. “Um ser capaz de amar tende forçosamente a querer o bem” (AGOSTINHO, Confissões, III).

Tomando como princípio que o amor é movimento ao encontro do outro, percebe-se que amor e *mitsein* são dois termos intimamente ligados. Não se ama aquilo de que não se cuida. De igual modo, não se preocupa com aquilo que não se ama. Não obstante, o verdadeiro amor é aquele que não carece de interesses pré-estipulados, ou ainda, intenções segundas puramente egocêntricas. O *ágape* é o amor desinteressado, ama simplesmente por amar. Esse é o amor cristão. Amor que é capaz de mover-se à doação, mover-se à própria essencialidade do homem: ser-com. “Amamos com um amor puro, desinteressado e filial, e nada procuramos nem mesmo Aquele a quem amamos” (HUGO DE SÃO VITOR, De Sacramentis, II).

É preciso que o homem encontre o exato sentido do amor

como cura. A partir de um profundo encontro com o amor oblativo o homem encontra sua plena realização, mesmo que isso não seja tão fácil. Não é o amor que foi perdido, o que se perdeu foi apenas uma de suas dimensões, talvez a mais importante: a doação gratuita – caridade; ágape. Assim, faz-se preciso reencontrar a caridade e, “uma vez restabelecida, a vontade própria cede lugar ao amor desinteressado” (BERNARDO DE CLARAVAL, In Cantic, 83).

Jamais se poderia entender o ser-com com bases em um amor outro que não o *ágape*. O *ágape*, por sua vez, encontra seus fundamentos na caridade, na relação fraterna com o outro, na relação de igualdade com o próximo. Para restabelecer o caráter oblativo do amor, é preciso que esse se encontre nos ditames da caridade. Nesse caso, dois passos são fundamentais: a) o primeiro: é o grau do conhecimento de si; partindo do conhecimento de sua realidade, de suas limitações e capacidades, o homem pode-se abrir ao outro; b) em segundo lugar: a caridade; “pois o conhecimento próprio desperta um sentimento de compaixão sincera para com a miséria dos nossos semelhantes; de sorte que o amor social e as obras da caridade têm sua raiz na humildade” (BERNARDO DE CLARAVAL, In Cantic, 83).

A propósito do amor, sábias foram as colocações feitas até então. Todas se baseiam na compreensão do amor em seu aspecto de doação. Todavia, pode surgir o seguinte questionamento: o que a compreensão de amor na filosofia medieval implica o entendimento do tema proposto? Não obstante, ela aparece como fundamento para a análise elaborada até o presente momento. Basicamente, é o fundamento da compreensão do amor *ágape* para o cristianismo dos primeiros séculos. Partindo desse fundamento, torna-se possível construir uma argumentação segura a respeito de sua relação com o *mitsein*, elaborado pela filosofia contemporânea. Os elementos do passado podem conferir o caráter acastelado deste ensaio.

Para Martin Heidegger, “no ser-com, enquanto o existencial de ser em virtude dos outros, os outros já estão abertos em sua presença. Essa abertura dos outros, [...] também perfaz a significância, isto é, a mundanidade se consolida como tal no existente de ser-em-virtude-de” (HEIDEGGER, 2006, p.180). A capacidade de amar de

maneira oblativa supõe uma tendência de ser em virtude dos outros. O preocupar-se se evidencia no seu mais alto grau, torna-se um cuidar. Em outras palavras, o amor é levado ao extremo.

A relação estabelecida coloca o outro como direcionamento para o amor do eu. “O outro é o meu amor, com tanta razão quanto é minha representação” (SIMMEL, 2006, p. 124). A relação fundada pelo amor é relação que exige o encontro com o outro. Toda relação de amor pressupõe a existência de três termos integrantes. Em primeiro lugar, faz-se necessária a existência do ser que ama, o amante. Ele se despoja de sua singularidade e se propõe ao encontro do outro, projetando-se para uma relação de doação. Em segundo lugar, mas não menos importante nessa elaboração, encontra-se o amado, aquele para quem a doação é dispensada. É o outro que vem ao encontro do eu unindo-se a ele e colaborando para que esse elo se estabeleça de maneira cada vez mais intrínseca. Por fim, encontra-se nesse impasse, como terceiro integrante relacional, a figura do próprio amor, o *ágape*. Esse, por sua vez, é a força propulsora que leva o eu ao encontro do outro, o caracterizando como *mitsein*. “O amor é um investimento da alma”. Na doação ao – preocupação com – outro “nosso eu chega à instância realmente produtiva e autônoma” para qual sua essencialidade se volta, ser-com.

5 Abordagem do Ser-com-amor em sua perspectiva bíblico-existencial

Passando para uma abordagem na qual a existencialidade do ser-com é compreendida à luz de sua perspectiva bíblico-existencial, pode-se fundamentar sua relação com o amor, visto sob a ótica cristã. Aqui se torna possível estabelecer a relação do *mitsen* com o amor, tornando-se um ser-com-amor - o que outrora não se podia dizer, tendo como referência a elaboração filosófica feita até então. O novo testamento é o cenário no qual o amor se apresenta com suas características cristãs. A começar pelas próprias ações de Jesus e passando para o modo de se comportar dos primeiros cristãos, são evidenciadas as principais características do amor como doação ao outro. Desde os preceitos ensinados por Jesus até a vivência das primeiras comunidades, podemos perceber que o amor era o método

pelo qual a essencialidade de ser-com do homem era demonstrada em sua plena realização.

Partindo do pressuposto de que Deus cria o homem por amor (Gên. 1 ss.), não restaria a ele outro comportamento senão o próprio amor. É uma via de mão dupla. O amor que vem de Deus rumo ao homem deve-se transbordar nesse, de tal maneira que possa ser sinal da presença daquele do qual proveu. É um amor que possui as dimensões da gratuidade (Deut. 7,7), concedendo ao outro uma atitude livre, que não exige nada em troca de sua doação. É um amor desinteressado. Mesmo ante as infidelidades humanas, permanece misericordioso e sempre terno (Os. 11, 1-4). Põe-se misericordioso mesmo durante a aplicação de um castigo (Os. 14, 1-9; Prov. 3, 11ss); e alcança sua maior profundidade no fato de enviar seu próprio filho em prol da remissão dos pecados da humanidade: “Deus amou de tal forma o mundo que enviou seu filho único, para que todo aquele que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna.” (Jo. 3, 16) Esse é o supremo sinal do amor de Deus por nós e a entrega de seu próprio filho é sua maior prova de amor (Rom. 5, 8).

Em primeiro lugar, como resposta ao amor de Deus, que o amou por primeiro, o homem deve dedicar-lhe seu mais profundo amor. Esse caracteriza o primeiro e maior mandamento (Mt. 22, 36ss). Entretanto, esse mandamento se vincula de maneira direta ao segundo, e de valor também imprescindível: amar ao próximo como a si mesmo. “Tudo que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles.” (Mat. 7, 12) É o amor do *mitsen*, amor capaz de transcender-se rumo ao outro. É amor que encontra sua plenificação na pessoa do outro: “doulos um novo mandamento: amai-vos uns aos outros. Como eu vos tenho amado, assim também vós deveis amar-vos uns aos outros.” (Jo. 13, 34ss.)

Na primeira epístola de São João, encontramos um discurso de exaltação ao amor cristão. Nela percebemos a profunda dimensão do amor em seu aspecto de relação com o outro. “Nisto temos conhecido o amor: Jesus deu sua vida por nós. Também nós devemos dar a nossa vida pelos nossos irmãos.” (I Jo. 3, 16) A doação ao outro é a maneira segura do amor. A exigência de Cristo move os cristãos rumo aos outros, fazendo-se oblação em prol de seu crescimento. Isso é amor, caridade. O ser-com se identifica plenamente com esse amor

e se torna um ser-com-amor na medida em que se reconhece dotado da capacidade de amar sem limites. Já dizia Santa Terezinha do menino Jesus que é no amor que está a vocação da Igreja. De igual modo, a vocação do cristão nada mais é do que amar.

Basicamente, é esse o discurso que interessa na relação do amor cristão – *ágape* – com o *mitsein* heideggeriano. Relação intrínseca e notável que pode ser percebida na atitude de ir ao encontro do outro. Jamais se poderá extinguir da natureza do homem sua capacidade de amar, de se doar. Isso seria o mesmo que retirar-lhe sua essencialidade, ou seja, aquilo que melhor o qualifica como humano.

Considerações finais

Após percorrer o itinerário traçado de antemão, percebe-se que, à medida que se avança à busca de um maior conhecimento do tema apresentado, vão-se colhendo os frutos da compreensão. Ao mesmo tempo, o prosseguir se transforma em um profundo deleite para aquele que o exercita. Falar sobre o ser nada mais é do que falar sobre o homem. De igual maneira, propor um discurso acerca da capacidade de relações desse ser, reconhecendo-o como ser-com, como co-presença no mundo da cotidianidade, é falar de sua essencialidade mais profunda, daquilo que, fundamentalmente, o caracteriza como ser. Suas relações nada mais são que meios de expressar sua própria existência – ao mesmo tempo em que expressam a existência do ente com o qual se relaciona.

Falar de amor é sempre algo que agrada aos nossos corações. Por isso, nenhuma forma de abordagem do ser-com seria mais apazível que aquela que o relacionasse com o amor. Entretanto, não se trata, aqui, de qualquer forma de amor, mas, sim, daquela que melhor retrata a doação do *mitsein* rumo ao outro, o amor cristão – *ágape*. É o amor da disponibilidade, da preocupação, como já foi dito, da doação. É ele que outrora foi a mola impulsional que moveu os primeiros cristãos a se doarem sem medida, muitos pagando com a própria vida. Todos com a mesma finalidade: implantar o reino do amor.

Com certeza, após uma retomada do sentido primordial da palavra amor e, uma vez tendo estabelecido sua íntima ligação com o *mitsein*, torna-se possível concluir que a elaboração de Martin

Heidegger possui características basicamente cristãs, mesmo que aparentemente não possam ser percebidas. O que é o ser cristão senão um ser de doação, de preocupação com o outro? Sem o amor oblato, o cristianismo não conseguiria encontrar seu sustento, haja vista que o primeiro exemplo desse amor é o do próprio Deus para com seu povo. A humanidade jamais seria a mesma caso o amor de Deus não tivesse pairado sobre ela. De igual forma, o mundo não será o mesmo quando o homem for capaz de reconhecer, na capacidade de amar, sua maior e fundamental vocação. O *mitsein* conjugado do amor jamais alcançaria seu sentido estrito e seu ser-com não ultrapassaria o nível do estar-com, o que não qualifica sua essencialidade.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000. (Coleção os Pensadores).

BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. 5. ed. Trad. e notas de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Trad. de Bernardo Barros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo** (Sein und Zeit). Trad. revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Idee per una fenomenologia e per una filosofia fenomenológica**. Turim: [s.n], 1965.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Trad. de Vera Lúcia. Petrópolis: Vozes, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Trad. de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Trad. de Heloisa da Graça. São Paulo: Rideel, 2005. (Biblioteca Clássica).

PASCAL, Blaise. **Pensamentos e opúsculos**. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores).

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do mundo: cosmologia filosófica**. 2. ed. Trad. de Alexander A. MacIntyre. São Paulo: Loyola, 1988.

SIMMEL, Georg. **Filosofia do amor**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia, n. 152).